NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 7 1974

Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés (1 P 2,5) et leur préparation dans l'Ancien Testament

André FEUILLET

p. 704 - 728

https://www.nrt.be/it/articoli/les-sacrifices-spirituels-du-sacerdoce-royal-des-baptises-1-p-2-5-et-leur-preparation-dans-l-ancien-testament-1208

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les « sacrifices spirituels » du sacerdoce royal des baptisés (*1 P 2*, 5)

et leur préparation dans l'Ancien Testament

Le texte de *1 P 2*, 4-10 retient aujourd'hui l'attention de tous ceux que préoccupe l'idée d'un sacerdoce commun à tous les baptisés. Dans un article des *Mélanges* de A. M. Charue [1], J. Coppens a dressé une liste par ordre chronologique des publications les plus importantes et les plus récentes consacrées à ce sujet ; cette liste est considérable. En réalité, alors que le caractère liturgique et cultuel attribué par saint Paul à la vie chrétienne a fait l'objet d'excellentes monographies — nous songeons en particulier à celles de P. Seidensticker, A. M. Denis et R. Corriveau [2] —, plutôt rares sont les études qui cherchent à préciser ce qu'est exactement le sacerdoce commun à tous les baptisés d'après la première Epître de saint Pierre.

La présente monographie n'a pas la prétention d'être un commentaire complet de *1 P 2*, 4-10. Elle n'est destinée qu'à répondre à un problème précis que posent le verset 9 et surtout le verset 5. On nous dit en *1 P 2*, 9 que les baptisés constituent « un collège sacerdotal royal », et auparavant (v. 5) qu'ils sont destinés à former « une sainte corporation sacerdotale en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » [3]. Que faut-il entendre

---

1. *Le sacerdoce royal des fidèles : un commentaire de 1 Petr. II, 4-10*, dans *Au service de la Parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr A. M. Charue*, Gembloux, 1969, p. 61-75.

2. Voici ces références : P. SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus*, Munster/Westph., 1954 ; A. M. DENIS, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit ; étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau*, dans *RSPT* 42 (1958), 401-436 ; 617-656 ; R. CORRIVEAU, *The Liturgy of Life, A Study of the Ethical Thought of St Paul in his letters to the Early Communities*, Montréal-Bruxelles-Paris, 1970. La première de ces études a fait l'objet d'une recension suggestive de P. Benoit dans *RB* 62 (1955) 621-624.

3. Nous utilisons ici la traduction de C. SPICQ, *Les Epîtres de saint Pierre*, Paris, 1966. Le mot *hiérateuma* peut être entendu soit au sens de sacerdoce, fonction sacerdotale, soit au sens de collège ou corps sacerdotal. Le premier sens convient tout à fait au verset 4, mais le second sens s'adapte beaucoup mieux au verset 9, et il semble préférable de traduire le mot de la même façon dans les deux cas, à quelques versets seulement de distance. « Au reste, note avec raison J. Coppens, la différence de signification n'est pas grande. Si le peuple de Dieu forme un sacerdoce, il est tout naturel qu'il exerce aussi de quelque façon une action sacerdotale » (*art. laud.*, 70). En utilisant dans le titre de notre article l'expression « sacerdoce royal », nous approuvons impli-

par ces sacrifices spirituels qui caractérisent le sacerdoce royal des baptisés ? La plupart des commentateurs ne l'expliquent pas suffisamment. Et pourtant, s'il est vrai que les deux notions de sacerdoce et de sacrifice sont corrélatives, la nature du sacerdoce attribué par *1 P 2,* 4-10 à tous les baptisés, dépend, du moins en grande partie, de la nature du sacrifice qu'ils offrent.

Dans notre enquête nous voulons tenir compte de la thèse importante de J. H. Elliot[4]. Mais nous allons être amené à la contredire en plusieurs de ses affirmations fondamentales. Selon cet auteur, soit les versets 5 et 9 du chapitre *2* de *1 P,* soit le texte d'*Ex 19,* 6, sur lequel ces versets s'appuient, n'auraient aucun rapport avec les traditions lévitiques et cultuelles de l'ancienne alliance. Par conséquent la péricope de *1 P 2,* 4-10 ne se référerait pas davantage au sacerdoce du Christ et demeurerait étrangère à toute perspective liturgique et cultuelle.

On ne devrait jamais perdre de vue que, comme le souligne P. Seidensticker[5], ce n'est pas le type vétérotestamentaire, en l'occurrence le culte de l'ancienne alliance, qui explique l'antitype chrétien ; *c'est bien plutôt la réalité chrétienne, profondément originale, le sacrifice vicaire du Christ, déjà prophétisé en Isaïe 53, qui rend compte des balbutiements cultuels de l'Ancien Testament.* La position de Elliot est tout autre : selon cet exégète, ce n'est qu'en appliquant au Christ les traditions cultuelles de l'Ancien Testament que le Nouveau Testament aurait été amené à parler du sacerdoce du Christ. Dès lors il n'y aurait aucun motif de mettre le sacerdoce des baptisés de *1 P 2,* 5-9 en relation, soit avec le sacerdoce du Christ, soit avec les sacrements de baptême et d'eucharistie. Il s'agirait là exclusivement d'une réalité corporative et eschatologique : grâce au don de l'Esprit (cf. l'adjectif *pneumatikos* répété deux fois au verset 5) le peuple chrétien pris dans son ensemble devient une « résidence royale » (*basileion* du v. 9 est traité comme un substantif) ; par la sainteté de sa conduite, il devient également comme une sorte de sacerdoce par rapport aux Gentils.

Nous n'avons garde de méconnaître les éléments valables de la thèse de Elliot : il a raison de souligner en *1 P 2,* 4-10 l'importance des mots crochets *oikos* (maison) et *laos* (peuple) ainsi que l'orientation communautaire et eschatologique du passage : les chrétiens doivent constituer la Maison et le Peuple de Dieu annoncés par l'Ancien

citement les nombreux exégètes qui au verset 6 traitent *basileion* comme un adjectif ; ainsi font les traductions françaises les plus récentes : Bible de la Pléiade, Nouvelle Bible de Jérusalem, Bible de E. Osty. Mais d'autres auteurs y voient un substantif ; c'est le cas par exemple de Elliot dans la monographie dont nous parlerons à l'instant.

4. *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter II, 4-10 and the Phrase Basileion Hierateuma,* coll. *Suppl. Nov. Test.* XII, Leyde, 1966.

5. *Leben ohne Opfer,* p. 142-143, 167-169, 201-206.

Testament. Pierres vivantes à l'instar du Christ, ils « se construisent » en un édifice spirituel, où, par le Christ, ils rendent à Dieu un culte digne de lui (cf. *1 Co 3*, 16-17 ; *2 Co 6*, 16 ; *Ep 2*, 20-22).

En *1 P 2*, 4-5, il est significatif que l'expression « pierre vivante » soit répétée deux fois et qu'elle soit appliquée, une première fois au Christ, et une seconde fois aux chrétiens, ce qui implique que ceux-ci participent à la vertu édificatrice du Christ sans pour autant faire nombre avec lui. De même, nous allons le voir, les sacrifices spirituels des chrétiens se calquent sur le sacrifice du Christ sans cependant faire nombre avec lui. C'est ce que Elliot a complètement perdu de vue. Sur de nombreux points l'interprétation de Elliot est contestable, parce qu'elle est *unilatérale*.

En particulier il est faux de soutenir, comme le fait Elliot, que dans le Nouveau Testament le Christ n'ait été regardé comme prêtre qu'en raison de l'application qui lui a été faite des catégories cultuelles de l'Ancien Testament. Nous ne songeons pas à nier cette application, évidente dans l'Epître aux Hébreux. Mais la réalité est incomparablement plus riche. Si le Jésus de l'histoire doit être regardé comme ayant été réellement prêtre, bien que jamais il ne prenne ce titre, c'est qu'il a entendu réaliser l'oracle d'*Is 53* sur le Serviteur souffrant, oracle qui est une transmutation prodigieuse, sous l'influence de la tradition prophétique, des données sacerdotales et cultuelles de l'Ancien Testament [6]. En cette prophétie, le Serviteur, pas plus que Jésus dans les Evangiles, ne reçoit le titre de prêtre. Et cependant, sans aucun doute possible, il est prêtre. Seulement son sacerdoce est nouveau, lié qu'il est lui-même à un sacrifice nouveau et inouï, non plus l'immolation d'un animal, mais l'offrande faite par le Serviteur de sa propre vie en victime expiatoire (*asham*, *53*, 10) pour les péchés de l'humanité [7]. Elliot n'a pas vu que l'oracle d'*Is 53*, véritable clé pour comprendre les Evangiles, est à la racine à la fois du sacerdoce du Christ et du sacerdoce commun à tous les baptisés.

---

6. En de nombreuses monographies nous avons étudié l'application que Jésus s'est faite à lui-même des Poèmes du Serviteur, notamment d'*Is 53*. Mentionnons : *La controverse sur le jeûne et l'Epoux enlevé* (*Mc 2*, 18-20) dans *NRT* 90 (1968) 113-136 ; 252-277 ; *Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques* (*Mc 8*, 31-32 ; *9*, 31 ; *10*, 32-34), dans *Revue Thomiste* 67 (1967) 533-560 ; 68 (1968) 41-74 ; *La coupe et le baptême de la Passion* (*Mc 10*, 35-40 par.), dans *RB* 74 (1967) 356-391 ; *Le logion sur la rançon* (*Mc 10*, 45 par.), dans *RSPT* 51 (1967) 365-402. Dans notre ouvrage : *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, 1972, nous avons utilisé toutes ces données, et surtout les références cachées à *Is 53*, pour montrer que Jésus est prêtre dans les Evangiles, d'abord dans les Synoptiques, et ensuite dans le Quatrième Evangile, et en particulier en *Jn 17*.

7. W. Eichrodt fait observer que l'oracle d'*Is 53* commence par une sorte de

On sait que dans la première Epître de saint Pierre la pensée du Christ Serviteur souffrant est prédominante avec référence explicite à *Is 53* ; aucune autre épître du Nouveau Testament ne met autant d'insistance à rappeler cette prophétie ainsi que la Passion du Christ. Ce ne doit pas être un hasard si l'épître du Nouveau Testament où l'on insiste le plus sur la réalisation par le Christ de l'oracle d'*Is 53* est également la seule à nous parler explicitement du sacerdoce commun des baptisés.

C'est à partir de là qu'en premier lieu, quoique non exclusivement, il convient, pensons-nous, de comprendre les sacrifices spirituels des baptisés dont il est question en *1 P 2,* 5 : c'est ce que nous montrerons dans notre première partie. Dans une seconde partie nous verrons que cette haute conception des sacrifices spirituels des chrétiens, qui la rattache à l'offrande sacrificielle du Christ Serviteur réalisant l'oracle d'*Is 53,* avait déjà été ébauchée dans l'Ancien Testament. Dans notre Conclusion, nous soulignerons la grandeur du sacerdoce commun, que la grandeur du sacerdoce ministériel ne doit pas faire méconnaître.

I. — LES SACRIFICES SPIRITUELS DE *1 P 2,* 5 ET LE CONTEXTE GÉNÉRAL DE L'ÉPÎTRE

Quand ils expliquent les sacrifices spirituels (*pneumatikai thusiai*) de *1 P 2,* 5, la plupart des commentateurs se contentent de renvoyer à la spiritualisation des sacrifices que l'on observe déjà dans l'Ancien Testament. Mais, si plausible qu'elle soit, cette référence ne nous éclaire pas sur la nature des sacrifices de *1 P 2,* 5, car dans l'Ancien Testament, notamment dans les Psaumes, plusieurs actes religieux sont regardés comme des sacrifices spirituels : la prière (*Ps 141,* 2 ; cf. *Pr 15,* 8), la conversion du cœur (*Ps 51,* 19 ; cf. *Os 14,* 3 ; *Dn 3,* 39-40), l'action de grâces (*Ps 50,* 14, 23 ; *69,* 31-32).

---

liturgie pénitentielle (vv. 1-6) et que le Serviteur est tout à la fois l'officiant et la victime de cette liturgie (*Theologie des Alten Testaments,* Berlin, 1956, t. III, p. 123). J. S. van der Ploeg écrit : « La passion et la mort du Serviteur ont le caractère d'un vrai sacrifice au sens strict du mot. Pour tout vrai sacrifice, il doit y avoir un prêtre, une victime et l'immolation de cette victime. Pour que le sacrifice soit efficace, il faut qu'il soit accepté par Dieu. Or le Serviteur lui-même s'offre volontairement ; il ne se tue pas, mais il offre sa vie à Yahvé. Il l'offre au nom d'autres hommes, non pas comme s'il était désigné par eux, mais comme s'il les remplaçait. Ceci est rappelé jusqu'à cinq reprises dans le quatrième chant... Il est ensuite victime et il est immolé, Yahwé accepte le sacrifice car il l'a voulu. On peut donc conclure que le Serviteur est prêtre » (*Les Chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe,* Paris, 1936, p. 158-159).

Pareillement, dans le Nouveau Testament, le langage sacrificiel peut désigner des réalités multiples : avec *prosphora* : la conversion des Gentils (*Rm 15,* 16) ; avec *spendomai* (= être versé en libation) : le martyre (*Ph 2,* 17 ; *2 Tm 4,* 6) ; avec *thusia* : la louange de Dieu (*He 13,* 15), la bienfaisance et la mise en commun des ressources (*He 13,* 16), la vie de foi (*Ph 2,* 17), l'aumône (*Ph 4,* 18), le don que les chrétiens font d'eux-mêmes (*Rm 12,* 1).

Comparaison entre Rm 12, *1 et* 1 P 2, *5*

Le texte de *Rm 12,* 1 doit être spécialement remarqué, tout d'abord en raison de sa richesse doctrinale, en second lieu parce que la comparaison avec *1 P 2,* 4-10 s'impose presque ; elle est faite par les traductions françaises les plus récentes : Traduction Oecuménique du Nouveau Testament, Nouvelle Bible de Jérusalem, Bible de E. Osty [8]. En *Rm 12,* 1 les chrétiens sont invités à « offrir (*parastèsai*) [leur] corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, car c'est là le culte raisonnable (*logikè latreia*) que vous avez à rendre » ; il faut comprendre probablement : le culte conforme aux exigences de la raison éclairée par l'Esprit du Christ [9].

Ce devoir de s'offrir qui, d'après *Rm 12,* 1, incombe aux chrétiens est en liaison avec la doctrine de *Rm 6* : le baptême plonge en quelque sorte l'homme dans la mort sacrificielle du Christ, qui fut une mort au péché une fois pour toutes. Et comme, aux yeux de Paul, l'impératif moral découle de l'indicatif

---

8. Très difficile est l'interprétation de l'adjectif *logikè.* Nous renvoyons à *TWNT,* IV, art. *logikos* (G. KITTEL), p. 146-147, ainsi qu'aux divers commentaires de l'Epître aux Romains. Intéressantes sont les indications fournies par C. E. B. CRANFIELD, *A Commentary on Romans 12-13,* Edimbourg-Londres, 1965, p. 11-14. Bornons-nous à quelques remarques sommaires. La Septante n'emploie jamais le terme *logikos.* Mais l'Ancien Testament nous met en présence d'une tendance très nette, d'origine prophétique, à la spiritualisation du concept de sacrifice, non pas en ce sens qu'on s'orienterait vers un culte purement intérieur, mais en ce sens qu'on prend ses distances à l'endroit de sacrifices grossiers d'animaux, qui ne sont rien abstraction faite des dispositions morales. L'adjectif *logikos* devient fréquent dans la philosophie à partir d'Aristote. Les stoïciens appellent l'homme un animal raisonnable (*Zôon logikon* : EPICTÈTE, *Entretiens,* II, IX, 2 ; MARC-AURÈLE, *Pensées,* II, XVI, 6). Epictète emploie ce terme à propos du culte : « Si j'étais rossignol, je ferais ce que font les rossignols, et, si j'étais cygne, ce que font les cygnes ; mais je suis doué de raison (*logikos*) ; je dois donc chanter Dieu » (*Entretiens,* I, XVI, 20). En se servant de ce terme *logikos,* Paul ne peut avoir pour but d'opposer au culte extérieur un culte purement intérieur, puisque celui dont il parle consiste pour les chrétiens à offrir « leurs propres corps ». Il entend bien plutôt parler du culte qu'exige la raison éclairée par l'Esprit Saint, ce culte étant le seul conforme à ce que Dieu a fait pour les hommes dans le Christ.

9. Le commentaire le plus récent de l'Epître aux Romains, celui de E. KÄSEMANN, rapproche avec insistance la *logikè latreia* de *Rm 12,* 1 du *logikon gala* et des *pneumatikai thusiai* de *2 P 2,* 2. 5 (*An die Römer,* Tubingue, 1973, p. 313-314).

baptismal (il faut devenir toujours plus ce qu'on est devenu au baptême) [10], les chrétiens sont tenus de communier volontairement à la mort sacrificielle du Christ au péché, à laquelle le rite sacramentel les a associés : pour cela ils sont tenus de mourir au péché et de s'offrir eux-mêmes : « La mort du Christ fut une mort au péché une fois pour toutes, mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même, regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus. Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel... Mais offrez-vous (*parastèsate*) à Dieu comme des vivants revenus de la mort... Si vous avez jadis offert (*parastèsate*) vos membres comme esclaves à l'impureté et au désordre..., offrez-les (*parastèsate*) de même aujourd'hui à la justice pour vous sanctifier » (6, 10, 13, 19). Le verbe *paristanai* (ou *paristanein*) employé ici revêt la plupart du temps dans les épîtres pauliniennes une signification cultuelle : cf. *1 Co 8,* 8 ; *2 Co 11,* 2 ; *Col 1, 22* ; *Ep 1,* 27. Sa présence en un sens cultuel en *Rm 12,* 1 et au chapitre *6* (vv. 13 et 19) souligne le lien entre ces deux chapitres.

La connexion de *Rm 12,* 1 avec l'eucharistie est certes moins nette qu'avec le baptême. Cependant il faut noter que *Rm 12,* 1 prélude à une mention de l'Eglise, Corps du Christ (*Rm 12,* 3-8), qui n'est qu'un résumé des enseignements de *1 Co 10-12* où l'Eglise, Corps du Christ, est rattachée au corps eucharistique : « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain (eucharistique), nous formons un seul Corps, tout en étant plusieurs » (*1 Co 10,* 17) [11]. Si l'unité du corps eucharistique fonde l'unité de l'Eglise, Corps du Christ, la réception du corps eucharistique pousse pareillement les chrétiens à « offrir leur propre corps (tout leur être) comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu ».

Il nous faut maintenant revenir aux sacrifices spirituels de *1 P 2,* 5. Bien que cela ne soit pas clairement exprimé, il y a de bonnes raisons, pensons-nous, de les entendre dans le même sens que « le culte raisonnable » (= demandé par la raison qu'éclaire l'Esprit Saint) de *Rm 12,* 1. Il s'agirait dès lors de l'offrande sacrificielle du Christ qu'imitent les chrétiens quand ils s'offrent eux-mêmes en sacrifice en acceptant d'entrer dans la voie de la Croix ouverte par le Christ souffrant.

Cette interprétation est suggérée par le contexte général de *1 P.* L'imitation du Christ souffrant, et plus précisément encore l'imitation du Christ Serviteur qui a réalisé l'oracle d'*Is 53* et s'est offert en victime expiatoire pour les péchés de la multitude, c'est là, sans conteste, une des données fondamentales de la première Epître de Pierre, dont la christologie a des rapports évidents avec les discours de Pierre du début des Actes des Apôtres [12], où le Christ est appelé « Serviteur de Dieu », traduction de la formule hébraïque « *ebed*

10. Cf. notre monographie : *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Epître aux Romains,* dans *Revue Thomiste* 70 (1970) 375-380.

11. Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, 1965, p. 224-237.

12. Sur ces rapports, en plus des commentaires, cf. C. SPICQ, *La Ie Petri et le témoignage de saint Pierre,* dans *Studia theologica* 20 (1966) 37-61 ; O. CULLMANN, *Gesù Servo di Dio,* dans *Protestantesimo* 12 (1948) 49 ; A. FEUILLET, *L'apôtre Pierre garant de la Tradition Evangélique,* dans *Bulletin du Comité des Etudes de Saint Sulpice* (1969) 241-247.

Yahweh » (*3*, 13. 26 ; *4*, 27. 30) ou bien encore « le Juste » (*3*, 14), qualification qui est pareillement donnée au Serviteur en *Is 53*, 11. Il nous suffira de mentionner ici, sans les commenter, les textes les plus importants de *1 P*. Nous utilisons presque toujours la traduction de C. Spicq ; on voudra bien se reporter au commentaire du même auteur pour la justification de cette traduction.

D'une façon qui s'apparente tout à fait au chapitre *12* de l'Epître aux Romains, un premier texte (*1*, 14-22) rattache la double obligation qui s'impose aux chrétiens de s'arracher aux convoitises du monde présent et de pratiquer la charité fraternelle au fait « que ce n'est point par des valeurs corruptibles, argent ou or, qu'ils ont été affranchis de la manière de vivre insensée qu'ils avaient héritée de leurs pères, mais par un précieux sang, celui d'un agneau, sans défaut et sans tache ». Toute la conduite du chrétien se trouve ainsi commandée d'en haut par le mystère de la rédemption, et ce mystère est ici exprimé sous une forme qui renvoie clairement au Serviteur souffrant d'*Is 53* : « Il n'ouvre pas la bouche comme un agneau qu'on mène à la boucherie... Quand son âme aura offert le sacrifice expiatoire..., le juste, mon Serviteur, justifiera beaucoup d'hommes » (vv. 7, 10, 11).

On lit en *1 P 2*, 20-25 : « Qu'y a-t-il de remarquable si, ayant commis des fautes et recevant des soufflets, vous les endurez ? Mais si, faisant le bien, vous avez à souffrir et que vous l'endurez, ceci est une grâce aux yeux de Dieu. C'est à cela même, en effet, que vous avez été appelés, puisque le Christ, lui aussi, a souffert sa Passion pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez exactement ses traces. Lui qui n'a pas commis de fautes et dans la bouche de qui il ne s'est pas trouvé de fourberie. Lui qui, outragé, ne rendait pas l'outrage ; souffrant, ne menaçait pas ; il s'en remettait à Celui qui juge justement. Lui, il a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin qu'ayant trépassé aux péchés, nous vivions pour la justice. Par sa meurtrissure vous avez été guéris. Vous étiez comme des brebis égarées, mais maintenant vous êtes retournés au berger et gardien de vos âmes ».

Il est probable que nous avons ici un emprunt à un hymne liturgique qui exploitait un recueil de *Testimonia*[13]. En tout cas ce passage se présente comme une glose sur *Is 53*, oracle auquel est jointe en finale la prophétie probablement apparentée de *Za 13*, 7-9[14]. On comparera *1 P 2*, 21 à *Is 53*, 9 ; *2*, 23 à *Is 53*, 7 ; *2*, 24 à *Is 53*, 12 ; *2*, 24[b] à *Is 53*, 5 ; *2*, 25 à *Is 53*, 6 + *Za 13*, 7-9. Il faut noter la force des mots qui introduisent cette glose sur *Is 53* ; « c'est à cela même que vous avez été appelés » : la vocation chrétienne comporte comme élément essentiel le devoir d'imiter la souffrance rédemptrice de Jésus Serviteur ; celle-ci est comme un tracé d'écriture (*hypogrammos*, terme scolaire ; *1 M 2*, 28) que les élèves doivent reproduire. Presque autant que l'exploitation d'*Is 53*, ce qui retient l'attention, c'est en finale l'apparentement théologique à saint Paul : le verset 24 rappelle de toute évidence la péricope baptismale de *Rm 6* : pour l'antithèse mort-vie, cf. *Rm 6*, 2. 10-11 ; pour le contraste entre le péché et la justice, cf. *Rm 6*, 13. 16. 18. 20.

---

13. Cf. R. BULTMANN, *Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, coll. *Conjectanea Neotestamentica*, XI, 1947, p. 1-14 ; M. E. BOISMARD, *Quatre Hymnes Baptismales dans la Première Epître de Pierre*, Paris, 1961, p. 111-119.

14. Cf. à ce sujet notamment P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme*, Paris, 1961. Lamarche rapproche l'ordre de Yahvé à l'épée : « Frappe mon Pasteur » (*Za 13*, 7) du texte d'*Is 53*, 10 : « Il a plu **à Yahvé de briser le Serviteur par la souffrance** ».

L'imitation du Christ souffrant est encore demandée en *1 P 3,* 17-18 : « Mieux vaut que ce soit en faisant le bien, si telle est la volonté de Dieu, que vous souffriez, qu'en faisant le mal. Parce que le Christ lui aussi, une fois pour toutes, est mort pour les péchés, juste pour les injustes, afin de nous mener à Dieu ; mis à mort quant à la chair, mais vivifié quant à l'esprit ». Là encore il y a probablement utilisation d'un hymne baptismal[15]. Là encore, quoique beaucoup plus discrètement, il y a référence au Serviteur souffrant d'*Is 53* : on comparera le juste qui meurt pour les injustes à *Is 53,* 11-12. Là encore on songe à l'enseignement paulinien : l'affirmation « le Christ est mort une fois pour toutes pour les péchés » renvoie à *Rm 6,* 10 ; l'antithèse chair-esprit est paulinienne.

Le dernier texte que nous citerons (on pourrait en trouver d'autres) se lit en *4,* 1-2 : « Le Christ ayant souffert dans la chair, vous aussi armez-vous de cette même pensée, à savoir : celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché, afin que ce ne soit pas des convoitises humaines, mais de la volonté de Dieu que relève le temps qui reste à passer pour vivre dans la chair ». L'imitation du Christ souffrant est conçue de façon tellement profonde que l'auteur répète deux fois la même formule : « celui qui a souffert dans la chair » et l'applique une première fois au Christ et une seconde fois au chrétien. Car, contrairement à ce qu'on a parfois prétendu[16], il nous paraît certain que la seconde fois l'assertion « celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché » ne saurait être appliquée au Christ ; nous sommes bien plutôt renvoyés une fois de plus à *Rm 6* où l'Apôtre des Gentils déclare en songeant à la mort baptismale : « Celui qui est mort est affranchi du péché » (v. 7).

Définition des sacrifices spirituels de 1 P 2, 5

Expliqués à partir des passages que nous venons de citer, passages qui traduisent l'orientation générale de la lettre, les « sacrifices spirituels » de *1 P 2,* 5 nous paraissent pouvoir être définis avant tout comme une imitation volontaire par les chrétiens de l'offrande sacrificielle du Christ Serviteur souffrant, qui est passé par le chemin de la souffrance pour parvenir à la gloire (cf. le rapport entre souffrance et gloire en *1 P 1,* 11. 21 ; *4,* 13 ; *5,* 1).

On serait tenté de préciser davantage encore en partant d'*Is 53,* que *1 P* ne fait souvent que gloser. C'est une gloire véritablement royale qui est le fruit du don que fait de sa propre vie le Serviteur, Prêtre et Victime de son sacrifice. Dans l'existence des disciples du Christ, le même lien ne doit-il pas exister entre souffrance et gloire, ou, ce qui revient au même, entre sacerdoce et royauté, et ne convient-il pas de rapprocher le « sacerdoce royal » de *1 P 2,* 9 du couple souffrance-gloire (*pathèmata-doxa*) de *1 P 1,* 11 ; *4,* 13 ; *5,* 1 ?

---

15. Cf. M. E. Boismard, *Quatre Hymnes* ..., p. 57 ss ; 103 ss ; R. Bultmann, *Bekenntnis* ..., p. 1 ss.

16. Cf. A. Strobel, *Macht Leiden von Sünde frei ? Zur Problematik von 1 Petr. 4, 1 ss,* dans *Theologische Zeitschrift* 19 (1963) 412-425. Selon cet auteur, l'assertion « celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché » ne peut être entendue que du Christ ; le *pepautai hamartias* signifierait que le Christ n'est plus assujetti à la puissance du péché, car le péché a été expié

Convenons que le caractère royal du sacerdoce des baptisés n'est pas souligné dans *1 P* ; c'est par là surtout que l'Apocalypse complète fort heureusement les données de cette Epître sur le sacerdoce commun (cf. *Ap 1,* 5-6 ; *5,* 9-10 ; *20,* 6) : en associant aussi intimement que possible le sacerdoce et la royauté des chrétiens, la révélation johannique contribue puissamment à nous donner du sacerdoce commun une idée très positive et exaltante. De même, ainsi qu'on l'a montré [17], c'est à toutes les manifestations de la vie chrétienne que saint Paul attribue un caractère liturgique et cultuel : la conversion, l'exercice de la charité fraternelle, l'activité apostolique, le mariage, la virginité... De la sorte l'Apôtre des Gentils élargit, lui aussi, les perspectives ouvertes par *1 P.*

Ce que par contre *1 P* souligne avec la dernière énergie, c'est que les chrétiens sont obligés de passer par le même chemin que leur Maître, le chemin de la Croix. Cette imitation s'impose à eux comme une obligation permanente du fait même de leur baptême. On n'a pas le droit d'isoler le sacerdoce des chrétiens de *1 P 2,* 5. 9 du climat si nettement baptismal dans lequel nous plonge l'ensemble de la première Epître de Pierre. A cet égard les sacrifices spirituels de *1 P 2,* 5 correspondent parfaitement au « culte raisonnable » demandé aux chrétiens en *Rm 12,* 1 comme conséquence de leur « mort » baptismale dans le Christ exprimée en *Rm 6.*

En même temps qu'une référence au baptême, devine-t-on en *1 P 2,* 5, tout comme en *Rm 12, 2,* une réminiscence plus cachée de l'Eucharistie ? Nous reproduisons ici tout au long les remarques d'un des plus récents commentateurs protestants de la première Epître de saint Pierre ; même si la conception de l'Eucharistie à laquelle renvoient ces observations n'est pas exactement la nôtre, elles n'en sont pas moins d'une grande justesse : « La plupart des exégètes, écrit J. N. D. Kelly, se prononcent en *1 P 2,* 5 contre toute allusion à l'Eucharistie, principalement pour des raisons comme celle-ci : l'idée d'un rite chrétien regardé comme un sacrifice est étrangère au Nouveau Testament (F. W. Beare) [18]. C'est négliger le fait suivant : les écrivains du second siècle sont aussi opposés que n'importe quel auteur du Nouveau Testament au sacrifice compris de manière conventionnelle, et cependant ils n'hésitent pas à décrire l'Eucharistie comme un sacrifice à partir de leur conception personnelle, hautement analogique, du sacrifice ; ils croient que c'est là « l'oblation pure » prédite en *Ml 1,* 11 (cf. par exemple *Did.* XIV ; JUSTIN, *Dial.,* CXVII, 1). Tous les éléments mentionnés en *Rm 12,* 1 ; *He 13,* 15 ss, etc., se trouvaient rassemblés dans l'Eucharistie, dont le point culminant était l'offrande par la communauté rachetée du pain et du vin en louange et action de grâces à Dieu, tout cela en un contexte expressif de mutuelle charité qui est le fruit de notre rédemption (cf. JUSTIN, *I Apol.,* LXV ; HIPPOLYTE, *Trad. Apost.,* IV, 2-12). A la lumière de cela et de la coloration liturgique du passage, en raison surtout du sens technique du verbe offrir (*anapherein,* le terme cultuel exact, qui a donné « *anaphore* »), en raison également de la mention qui est faite au v. 9 de la célébration des œuvres de puissance de

17. Cf. les travaux de A. M. Denis et de R. Corriveau mentionnés à la note 2.

18. Cette assertion est empruntée au commentaire de F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter,* Oxford, 1961, p. 97.

Dieu, nous pouvons regarder comme probable cette conclusion que les sacrifices spirituels de *1 P 2,* 5 incluent l'action eucharistique, même s'ils ne se limitent d'aucune manière à cette action eucharistique » [19].

Il se pourrait d'ailleurs que, dans le contexte immédiat de *1 P 2,* 5, exactement deux versets plus haut, il y ait une allusion discrète à l'Eucharistie dans cette formule empruntée au *Ps 34* (v. 8) : « si du moins vous avez goûté combien le Seigneur est délicieux » (*2,* 3). On goûte combien le Seigneur est délicieux en se nourrissant du lait de la Parole (interprétation par C. Spicq de *logikon gala*) [20], mais aussi en recevant le Christ lui-même dans l'Eucharistie.

Tout ce que nous venons de dire permet de saisir les rapports entre *1 P 2,* 5, où le sacerdoce des baptisés consiste à offrir des « sacrifices spirituels », et *1 P 2, 9,* où ce même sacerdoce a pour fonction de « célébrer les actes de puissance de Celui qui a appelé les chrétiens des ténèbres à son admirable lumière ».

A notre avis, il n'est pas possible de ramener purement et simplement le verset 5 au verset 9 et de voir dans les sacrifices spirituels la seule proclamation des manifestations prodigieuses de la toute-puissance divine, ce qui ferait de *1 P 2,* 5 le simple équivalent de *He 13,* 15 : « Par Lui (Jésus), offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom ». Ainsi que E. G. Selwyn l'a observé avec pertinence [21] et ainsi qu'essaient de le démontrer les pages qui précèdent, les sacrifices spirituels de *1 P 2,* 5, remis dans le contexte général de la lettre, doivent être entendus d'abord de l'imitation du Christ souffrant qui s'est offert en victime expiatoire conformément à l'oracle d'*Is 53,* 10.

Cependant, d'un autre côté, il n'est pas possible non plus de dissocier complètement le verset 5 du verset 9. En effet, dans la célébration eucharistique, ces deux fonctions du sacerdoce royal se trouvent réunies. On peut se reporter ici aux mentions faites par saint Justin de la liturgie eucharistique : *I Apol.,* LXV, LXVI et LXVII, et *Dialogue avec Tryphon,* XLI, 3 et CXVII, 1-3. On constate en premier lieu qu'à la tête des assemblées liturgiques chrétiennes il y avait toujours un président à qui seul revenait la fonction de consacrer le pain et le vin par des paroles venues du Seigneur, et en second lieu qu'à cette célébration étaient intimement unies des implorations et des louanges prononcées par toute l'assemblée.

---

19. *The Epistles of Peter and of Jude,* Londres, 1969, p. 92.

20. L'expression *logikon gala* est difficile. C. Spicq note : « on pourrait traduire : « rationnel, spirituel », indiquant la transposition des images lactées (les nourritures terrestres) au plan religieux (*Rm 12,* 1) ; mais, étant données les dérivations néotestamentaires (*pneumatikos* de *pneuma* et *psychikos* de *psychè*), et surtout l'emploi de *logikos* chez les stoïciens pour signifier « appartenant au logos » (Epictète, I, XVI, 21 ; Philon, *Migr. Ab.* 185), il est beaucoup plus normal de le référer au « logos de Dieu » engendrant de *1,* 23 : l'Evangile entendu, dont il est question en *1,* 25 (*Jc 1,* 21)» (*Les Epîtres de saint Pierre,* p. 79). Cf. dans le même sens J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude,* p. 85, et en un sens différent F. W. Beare, *The first Epistle of Peter,* p. 89.

21. *The First Epistle of St Peter,* London, 1952, p. 161 : l'insistance sur l'imitation du Christ en *2,* 21 ss et *3,* 18 ss ainsi que sur la charité fraternelle et sur l'attitude qu'il faut avoir en face des non-chrétiens en *2,* 11 - *3,* 12, tout cela suggère que l'auteur songe avant tout aux souffrances de la vie chrétienne et aux devoirs de bonté et de douceur, quand il parle des sacrifices spirituels caractéristiques du sacerdoce royal.

S'offrir à Dieu en union avec le Christ, Prêtre et Victime, et proclamer les merveilles accomplies par le Dieu Sauveur, ce sont là deux aspects complémentaires du même sacerdoce commun ; il faut se garder de les séparer. Le second aspect vient heureusement compléter le premier et nous rappeler que la communion au Christ souffrant, pour indispensable qu'elle soit, n'est qu'un chemin ; elle n'est pas plus le terme du chemin que la Passion du Christ n'est le terme de son existence ; le but ultime du plan divin sur l'humanité, c'est de procurer aux hommes le salut éternel en les associant à la gloire du Christ ressuscité et au bonheur même de Dieu. Sur ce point encore l'Apocalypse complète la doctrine de *1 P* sur le sacerdoce commun ; en effet le bonheur céleste et la vision de Dieu face à face y sont compris comme l'aboutissement suprême du sacerdoce des baptisés [22].

L'offrande de sacrifices spirituels envisage le sacerdoce royal avant tout sous son aspect *personnel,* car c'est chaque chrétien qui doit s'offrir et consentir l'effort requis pour imiter le Christ souffrant. La célébration des œuvres de puissance du Dieu Sauveur considère davantage le sacerdoce royal sous son aspect *communautaire* : dans sa liturgie le peuple chrétien chante les « vertus » (*aretai*) divines, comme le faisait déjà dans son culte le peuple de l'ancienne alliance. Mais, encore une fois, ces deux aspects personnel et communautaire sont inséparables dans la vie de l'Eglise : c'est tout à la fois en offrant des sacrifices spirituels et en célébrant le Dieu Sauveur que les chrétiens jouent le rôle de pierres vivantes servant à la construction du temple spirituel annoncé par *Is 28,* 16, dont le Christ est la pierre angulaire (*1 P 2,* 5-6).

II. — LES PRÉPARATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT

Comme préparation vétérotestamentaire des sacrifices spirituels de *1 P 2,* 5, les commentateurs se contentent d'ordinaire d'invoquer les oracles prophétiques qui proclament à l'envi l'inutilité des sacrifices matériels abstraction faite des dispositions morales de ceux qui les offrent. Citons *Am 4,* 4-5 ; *5,* 21-23 ; *Os 6,* 6 ; *9,* 4 ; *Is 1,* 11-15 ; *Mi 6,* 6-8 ; *Jr 6,* 20 ; *7,* 21-22 ; *14,* 12.

On parle souvent à ce propos d'une spiritualisation du culte préparée par les prophètes et qu'achève la religion du Christ. P. Seidensticker souligne avec raison qu'il faut se garder d'entendre cette

22. Les données de l'Apocalypse sur le sacerdoce commun des baptisés seront examinées dans des études ultérieures. Cf. E. S. Fiorenza, *Priester für Gott, Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse,* Munster, 1972.

spiritualisation à la manière grecque [23]. Chez les Grecs c'est en le détruisant que les philosophes, puis les mystiques ont tenté de spiritualiser le culte fondé sur des rites matériels. Dans l'hermétisme la *logiké latreia* n'est que le silence de l'homme devant la divinité impersonnelle et inexprimable à laquelle il cherche à s'identifier. Tout au contraire, dans la religion des prophètes et ensuite dans celle du Christ, le culte est essentiellement une réponse libre de l'homme à un Dieu personnel, et elle prend l'homme tout entier, aussi bien son corps que son âme. Les textes prophétiques relatifs à ce sujet sont parfois si durs qu'on pourrait croire au premier abord que c'est tout le système sacrificiel de l'Ancien Testament qui est rejeté ; en réalité il n'en est rien [24].

Au reste, quand on a aligné les références aux textes prophétiques, on est loin d'avoir tout dit sur la préparation par eux du culte nouveau. On n'a pas assez remarqué qu'au point culminant de la grande tradition prophétique qui dévalue les sacrifices matériels, il y a *Is 53*, où le Serviteur offre comme victime expiatoire, non pas un animal, mais sa propre vie. « Le recours au vocabulaire cultuel montre clairement quelle est ici la pensée du prophète : ce que les victimes expiatoires offertes au temple par le clergé israélite ne pouvaient réaliser, le Serviteur l'obtient de Dieu, car il porte les fautes des multitudes et intercède pour les pécheurs » [25]. Or cette donnée extraordinaire d'*Is 53* a exercé une influence plus profonde qu'il n'y paraîtrait à première vue. En effet elle semble avoir contribué puissamment à la formulation d'un nouvel idéal de vie religieuse,

---

23. Cf. l'ouvrage déjà plusieurs fois cité de P. SEIDENSTICKER : *Lebendiges Opfer*. La première partie (p. 1-43) est consacrée au culte chez les Grecs et la seconde partie (p. 44-120) au culte en Israël et à la religion prophétique.

24. Selon d'assez nombreux critiques, surtout protestants, les prophètes auraient été les adversaires déclarés du culte ; ils ne l'auraient pas seulement condamné en ses abus, mais encore en lui-même, en tant qu'opposé à la vraie religion qui serait strictement personnelle. Comme représentants de cette manière de voir, citons seulement les deux exégètes suivants, par ailleurs excellents : P. VOLZ, *Propheten-Gestalten des Alten Testaments*, Stuttgart, 1949, p. 219-256 ; A. C. WELCH, *Jeremiah, His Time and His Work*, Oxford, 1951, p. 132-156. Mais la manière dont ces interprètes commentent les passages prophétiques sur le culte est commandée par deux présupposés fort discutables : tout d'abord un présupposé doctrinal : le culte extérieur demeure étranger à la vraie vie religieuse qui est d'ordre purement intérieur ; en second lieu un présupposé exégétique : avant l'exil il n'y aurait pas eu en Israël de sacrifices officiellement reconnus et réglementés par le yahvisme. Ce n'est pas ici le lieu de réfuter ces deux présupposés ni de montrer en détail qu'en réalité les prophètes acceptent le culte extérieur. Bornons-nous à une simple observation : leur langage est facilement hyperbolique, et il convient souvent de nuancer leurs affirmations par le contexte prochain ou éloigné. En *Os 6*, 6 nous avons cette première déclaration : « je prends plaisir à la piété, et non aux sacrifices » ; on aurait tort de la prendre pour une condamnation sans appel de sacrifices, car elle est immédiatement suivie d'une déclaration moins absolue : « Je prends plaisir à la connaissance de Dieu plus qu'aux holocaustes ».

25. P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, 1967, p. 44.

un peu comme dans la religion chrétienne le sacrifice du Christ commande la conduite de ses disciples.

Nous voudrions attirer l'attention sur une triple attestation de ce phénomène : en premier lieu la définition de la piété authentique que nous offrent le Trito-Isaïe et d'autres textes postexiliens, en second lieu le *Ps 22,* enfin la description du juste éprouvé, en *Sg 2, 3* et *5.* Tous ces textes ont ceci de commun qu'ils nous parlent des justes humiliés ou souffrants en des termes tels que l'on songe, parfois presque invinciblement, au Serviteur souffrant appelé lui aussi le juste (v. 11). Il est cependant un trait capital d'*Is 53* qui n'est jamais repris : jamais il n'est dit des justes en général que leurs épreuves auraient une valeur expiatrice, comme cela est proclamé avec tant d'insistance du martyre du Serviteur en *Is 53.* Ainsi se trouve marquée la distance incommensurable qui sépare le Juste par excellence, le Juste messianique, des autres justes qui n'en sont que de pâles reflets.

Quelques textes du Trito-Isaïe et des Psaumes

Les chapitres *56-66* d'Isaïe sont appelés communément le Trito-Isaïe, bien que la plupart des exégètes se refusent à les attribuer à un auteur unique. Nous n'avons pas à étudier maintenant ce problème. Ce que nous voulons seulement souligner, c'est qu'un trait commun rapproche les uns des autres ces oracles par ailleurs si dissemblables. Ils reprennent maintes fois des termes et des formules du Deutéro-Isaïe (*40-55*) pour traduire des idées nouvelles [26]. En particulier l'idée qu'ils se font du juste, ami de Dieu, semble s'inspirer de temps en temps du portrait du Serviteur martyrisé.

A deux reprises, en *Is 53,* le Serviteur nous est présenté comme brisé (ou broyé) avec le verbe *dakkà* : « Mais, lui, il a été brisé à cause de nos péchés... Il a plu à Yahvé de le briser par la souffrance » (vv. 5 et 10) : Dieu commence par briser son Serviteur fidèle (c'est là le sacrifice expiatoire qui sauve la multitude pécheresse), et ensuite il lui rend la vie [27]. Ne dirait-on pas que, toutes proportions gardées, la même chose se passe pour les justes en général, comme si leurs souffrances faisaient partie d'un plan divin, et *comme si leur destin se calquait sur celui du Serviteur ?* « Ainsi parle le Très Haut qui habite une demeure éternelle et dont le nom est saint : J'habite une demeure élevée et sainte, mais également avec l'homme brisé et humble, pour ranimer l'esprit des humbles, pour ranimer les cœurs brisés » (*Is 57,* 15). P. Volz observe à ce sujet : « La disposition fondamentale de la piété postexi-

26. Cf. *DBS,* IV, notre article *Isaïe,* col. 719 et 723.

27. L'idée du retour à la vie du Serviteur martyrisé est présupposée par tout le contenu du quatrième chant qui décrit le triomphe posthume du Serviteur. Elle est exprimée formellement dans les textes d'Isaïe de Qumrân qui s'accordent avec la Septante pour ajouter au verset 11 le mot « lumière » absent du texte massorétique : « à cause de la peine éprouvée par son âme, il re(verra) la lumière » (trad. Bible de la Pléiade).

lienne, c'est le brisement du cœur. Ce n'est pas là une déficience, un signe de moindre valeur, mais l'expression de la plus profonde religiosité, de la plus foncière connaissance de soi et de l'authentique disposition à recevoir Dieu » [28].

Frappé de Dieu et humilié (*me 'ounneh*) et humblement soumis (*na 'anèh*) à ceux qui le maltraitent comme un agneau conduit à la boucherie (vv. 4 et 7), le Serviteur souffrant est vraiment l'humilié par excellence. Il semble que l'on puisse admettre une nouvelle réminiscence du Serviteur souffrant dans les endroits du Trito-Isaïe qui parlent des humbles ou pauvres spirituels (les *anijjim* ou les *anawim*) ; ce sont d'ailleurs les mêmes personnes que celles dont le cœur est brisé ou contrit : « L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, parce que Yahvé m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux « pauvres » (*anawim*), panser ceux qui ont le cœur brisé (*nishberê-leb*) » (*Is 61,* 1). « Ainsi parle Yahvé : le ciel est mon trône et la terre mon marchepied. Où est-elle la maison que vous pourriez me construire ? où est le lieu de mon repos ? Tout cela, c'est ma main qui l'a fait, à moi tout cela appartient, oracle de Yahvé. Mais celui sur qui j'abaisse les yeux, c'est le pauvre (*ani*), le cœur contrit (*neké*), celui qui tremble à ma parole » (*Is 66,* 1-2).

En dehors du Trito-Isaïe, d'autres textes, tous postexiliens [29], soulignent de même combien Dieu aime le cœur brisé. Certes on ne saurait alors discerner une référence claire à *Is 53.* Du moins se meut-on toujours dans le climat religieux que cet oracle a contribué à créer : « Yahvé est près de ceux qui ont le cœur brisé ; ceux dont l'esprit est abattu, il les sauve » (*Ps 34,* 19) ; « Yahvé guérit ceux qui ont le cœur brisé, et il panse leurs blessures » (*Ps 147,* 2). Il y a surtout la finale du *Miserere* : « Tu ne désires pas de sacrifices, je t'en offrirais ; tu ne prends pas plaisir aux holocaustes. Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé ; un cœur contrit et brisé, ô Dieu, tu ne le dédaignes pas. Dans ta bonté, procure le bien de Sion, rebâtis les murs de Jérusalem. Alors tu agréeras de justes sacrifices, l'holocauste et le don parfait ; alors on offrira des taureaux sur ton autel » (*Ps 51,* 18-21).

Ce dernier texte permet de mieux comprendre quel est le rôle exact du cœur brisé, c'est-à-dire du repentir ; normalement il ne remplace pas les sacrifices matériels, mais ceux-ci sans lui ne sont rien ; en revanche il peut suffire si ces sacrifices sont devenus im-

---

28. *Iesajà II,* Leipzig, 1938, p. 218.

29. Il n'y a pas d'hésitation possible en ce qui touche le caractère tardif des psaumes *34* et *147.* Seul le *Miserere* pourrait au premier abord faire problème ; J. Calès en maintient fermement l'authenticité davidique : *Le Livre des Psaumes,* Paris, 1936, t. 1, p. 518-519. Mais celle-ci est, à notre avis, rendue impossible par la dépendance claire du psaume à l'endroit des grands prophètes, notamment Jérémie et Ezéchiel. Contrairement à ce qu'on dit souvent, il n'est pas certain du tout que les versets 20 et 21 soient une addition plus tardive au *Ps 51* : l'antinomie religion sacrificielle (les versets 20-21) et religion spirituelle (le reste du psaume) n'existe que dans l'imagination des critiques ; quant à l'espérance de la restauration de Jérusalem, c'est là une donnée courante de la mentalité postexilienne.

possibles. Le cantique des trois Hébreux jetés dans une fournaise rend tout à fait le même son : « Il n'y a plus en ce temps pour nous ni prince, ni prophète, ni holocauste, ni sacrifice, ni encens ... Mais, Seigneur, puissions-nous être reçus le cœur contrit et l'esprit humilié, comme vous recevez un holocauste de béliers et de taureaux et de mille agneaux gras » (*Dn 3,* 38-39). Plus radical est le point de vue en *Is 53,* parce que la perspective y est proprement messianique : le sacrifice extraordinaire du seul Serviteur souffrant y est opposé implicitement à tout le système sacrificiel de l'ancienne économie.

Le Psaume 22

Il nous faut maintenant parler du *Ps 22,* exemple remarquable d'un juste souffrant dont le destin est jusqu'à un certain point calqué sur celui du Serviteur. Ce psaume pose deux problèmes capitaux, l'un qui concerne son unité et l'autre qui porte sur son interprétation messianique.

On a souvent supposé [30] que le *Ps 22* se composerait de deux morceaux essentiellement différents mis artificiellement bout à bout : une lamentation (vv. 2-22) et une action de grâces (vv. 23-32). D'autres auteurs [31] se contentent d'affirmer que les versets 28-32 sont une addition provenant d'une relecture tardive du psaume. En réalité rien de décisif n'a été dit contre l'unité du morceau tel que nous l'avons actuellement. H. J. Kraus [32] défend cette unité en soulignant que le suppliant, loin de se présenter comme un individu isolé, se sent lié à la communauté, au groupe entier des « pauvres » (les *anawim*), et attend avec eux l'établissement du règne de Dieu et le salut de Jérusalem.

On ne peut lire le *Ps 22* sans songer à la Passion du Christ. D'après *Mc 15,* 34 (= *Mt 27,* 46), Jésus mourant en cite le début. De façon explicite *Jn 19,* 24, et de façon implicite *Mc 15,* 24 (on le voit par le choix des mots) rattachent le partage des vêtements de Jésus au v. 19 du *Ps 22* [33]. Il est possible qu'il y ait en outre allusion au verset 8 en *Mt 27,* 39 et *Mc 15,* 29 ; au verset 9 en *Mt 27,* 43 ; au verset 16 en *Jn 19,* 28. Il est dès lors normal que dans l'antiquité ce psaume ait été tenu pour messianique par presque tout le monde ; on ne cite que de rares exceptions comme Théodore de Mopsueste.

30. Cf. par exemple les commentaires de DUHM, KAUTZSCH-BERTHOLET, A. SCHMIDT.

31. Cf. par exemple le commentaire de BRIGGS ainsi que A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé,* Paris, 1953, p. 112-115.

32. *Psalmen,* Neukirchen, 1958, p. 184.

33. Ce sont presque les mêmes mots pour le partage des vêtements en *Mc 15,* 24 et dans le *Ps 22.* Mais cela ne veut pas dire que ce détail ait été inventé pour montrer l'accomplissement du *Ps 22.* Ainsi que l'observe V. TAYLOR (*The Gospel according to St Mark,* Londres, 1952, p. 589), ce détail est au contraire tout à fait normal, car les habits des condamnés étaient laissés, comme une sorte de pourboire, aux soldats qui gardaient la croix, et qu'ils les aient entre eux tirés au sort, quoi de plus naturel ?

Cependant, presque unanimement l'exégèse moderne se refuse à admettre que le Messie soit ici visé directement. En effet le sens le plus obvie du texte, c'est que l'auteur, loin d'annoncer l'avenir, parle en son nom personnel et décrit ses propres souffrances actuelles. Du reste, à la différence d'*Is 53,* il n'attribue aucune vertu expiatoire aux souffrances qu'il décrit ; il ne met pas davantage de lien de causalité entre celles-ci et la conversion des nations annoncée à la fin du poème (vv. 28-30) [34].

Devons-nous conclure pour autant à l'absence de toute perspective messianique ? Rien ne serait plus faux, puisque la dernière partie du psaume, dont il n'y a pas lieu de suspecter l'appartenance originelle au poème, prédit l'établissement parfait du Règne de Dieu sur l'humanité entière. C'est là une forme de messianisme qu'on peut appeler le *messianisme réel* (celle qui concerne le Règne messianique) pour la distinguer du *messianisme personnel* (qui concerne la personne même du Messie).

Une question se pose alors tout naturellement : entre la partie du psaume consacrée à décrire l'épreuve puis la délivrance du juste souffrant et la finale qui prophétise le Règne messianique et la conversion des nations, il doit bien y avoir une certaine connexion ; comment convient-il de la comprendre ? Cette connexion s'éclaire à la lumière de quelques observations que nous voudrions exposer brièvement.

Tout d'abord, de même que les souffrances de Jérémie avaient une valeur exemplaire et préludaient, sans qu'il le sache, au martyre du Serviteur qui a été effectivement prédit avec des réminiscences du prophète d'Anatot [35], de même, et à plus forte raison, après les prophéties du Serviteur, les souffrances et la libération des justes ont été, de temps en temps, plus ou moins calquées sur *Is 53,* comme si leur destinée à la fois douloureuse et glorieuse était un reflet de celle du Messie Serviteur. Cela est vrai surtout pour les plus parfaits des justes, au premier rang desquels il faut mettre l'auteur du *Ps 22.* Lagrange souligne « la beauté de l'âme révélée par cette prière. Non seulement le psalmiste ne parle pas de ses péchés, mais il ne se réclame pas comme tant d'autres de son innocence qui transparaît d'elle-même. Aucune irritation contre ses bourreaux, aucune malédiction, aucune plainte amère, aucune préoccupation philosophique du problème de la souffrance, seulement le recours à Dieu et l'abandon » [36].

Il convient encore d'ajouter ceci : dans le *Ps 22* souffrances et libération sont exprimées avec une telle force et en même temps des images tellement traditionnelles que ce qui est dit dépasse le cas personnel du psalmiste et revêt

---

34. Cf. à ce propos les remarques tout à fait pertinentes de M. J. LAGRANGE, *Note sur le Messianisme dans les Psaumes,* Psaume XXII, dans *RB 2* (1905) 50-53.

35. Presque tous les commentateurs ont relevé les ressemblances étonnantes entre Jérémie et le contenu de chacun des quatre Poèmes du Serviteur. Cf. notamment *Is 42,* 1 : le Serviteur docteur des nations et Jérémie « prophète pour les nations » (*Jr 1,* 5) ; la prédestination du Serviteur avant sa naissance (*Is 49,* 1) et celle de Jérémie (*Jr 1,* 4-5) ; la « confession » du Serviteur en *Is 50,* 4-9 et les « confessions » de Jérémie ; le Serviteur voué à la mort comme un agneau conduit à la boucherie et retranché de la terre des vivants (*Is 53,* 7-8) et les formules exactement semblables qui en *Jr 11,* 19 expriment les menaces planant sur Jérémie, etc.

36. *Notes sur le messianisme dans les Psaumes,* p. 52.

une valeur « typique et paradigmatique », ainsi que le note H. J. Kraus : c'est ce qui explique le mieux l'emploi fait par Jésus du *Ps 22* : il a voulu se solidariser avec toute la souffrance humaine.

En fait certains passages du *Ps 22* rappellent *Is 53*. Au verset 7, le psalmiste dit : « Et moi je suis un ver, et non un homme, l'opprobre des hommes et le rebut du peuple », ce qui fait songer aux passages suivants du dernier chant du Serviteur : « Il n'avait plus l'air d'un homme, son aspect n'avait plus rien d'humain... Il était méprisé et abandonné des hommes... en butte au mépris, nous n'en faisions aucun cas » (*Is 52*, 14 ; *53*, 3). Au verset 25, l'idée que Yahvé n'a pas méprisé la misère du malheureux et n'a pas voilé sa face devant lui est comme la contrepartie de la conduite des hommes à l'endroit du Serviteur en *Is 53*, 2-3 ; au reste toute la finale du *Ps 22* exprime un retournement divin, absolument inattendu, de la situation qui correspond à ce que nous avons en *Is 53*.

Plus étonnante est la ressemblance du *Ps 22*, 17 avec *Is 53*, si elle peut être démontrée. En ce passage, étant donné le contexte, le texte massorétique : *kâ'arî*, « comme un lion », n'offre aucun sens. A s'en rapporter à la Septante, qui n'est pas suspecte d'harmonisation avec l'Evangile et qui porte « ils ont creusé mes mains et mes pieds », il semble qu'il faille substituer à *kâ'arî* le verbe *kârû* : en hébreu *kûr* ou *kârâ* signifie creuser une fosse, un puits ou faire un trou [37]. On pourrait donc traduire très exactement avec L. Desnoyers : « Ils m'ont fait des trous aux mains et aux pieds » [38]. Ainsi donc, une fois de plus, le *Ps 22* nous impose comme la vision du Christ crucifié, mais il faut noter aussi qu'on ne peut s'empêcher de penser en même temps à *Is 53*, 5 : « Il a été transpercé à cause de nos péchés ».

Et voici maintenant une dernière observation qui nous oriente vers un contact doctrinal beaucoup plus profond avec *Is 53*. En une page d'une grande profondeur [39], W. Eichrodt fait remarquer que dans le *Ps 22*, à la différence des Poèmes du Serviteur, ce n'est plus la souffrance vicariale du Messie, mais simplement la souffrance des justes, quels qu'ils soient, accompagnée d'une fidélité inviolable au service de Dieu, qui est présentée comme un puissant moyen de hâter l'instauration du Règne de Dieu. Déjà la conclusion ajoutée après coup au troisième chant du Serviteur : « Qui d'entre vous craint Yahvé, qu'il écoute la voix de son Serviteur... » (*Is 50*, 10) invitait tous les justes souffrants à la même constance dans l'épreuve dont le Messie leur donnait l'exemple. Et Eichrodt, avec raison, croit pouvoir inférer de ces textes que les hommes pieux

37. Toute harmonisation forcée avec l'Evangile est à rejeter. Mais la tendance opposée existe également, celle qui rend *a priori* suspecte toute lecture favorisant l'application au Christ. Nous ne pouvons que faire nôtres ces lignes de J. Calès : « L'objection de Gunkel que *kârâh* s'emploie seulement pour « creuser un puits, un fossé, etc. » ressemble fort à un scrupule rabbinique. Au fond, consciemment ou non, beaucoup de critiques naturalistes redoutent, tout comme les Juifs, d'adopter une leçon qui favorise l'interprétation prophétique et l'application faite par l'Evangile au crucifiement de Jésus » (*Le Livre des Psaumes*, t. I, p. 264).

38. *Les Psaumes. Traduction rythmée d'après l'hébreu*, Paris, 1933, p. 111.

39. *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1939, 3e Partie, p. 157.

de la communauté juive s'étaient habitués à découvrir, dans leurs souffrances, des intentions divines de salut universel. Et quand, après les avoir fait passer par le creuset de l'épreuve, Dieu venait enfin à leur secours, ils voyaient dans cette délivrance la caution et la garantie de l'échéance du Règne de Dieu sur le monde entier. En sens contraire, plusieurs passages du Trito-Isaïe montrent que les péchés des membres infidèles de la communauté étaient réputés comme autant d'obstacles qui retardaient la venue de l'ère messianique et prolongeaient les ténèbres de la nuit : *Is 59,* 1-2. 8-15 ; *64,* 4-6, etc.

Les justes persécutés ou éprouvés de Sg 2-5

Ce que les chapitres *2* à *5* du Livre de la Sagesse nous apprennent sur les justes persécutés ou éprouvés, leur sort comparé à celui des impies et leur destinée éternelle, fait souvent songer au Serviteur martyrisé d'*Is 53.* N'aurions-nous pas là un phénomène tout à fait semblable à celui que nous venons de constater pour le *Ps 22* et une préparation analogue des sacrifices spirituels de *1 P 2,* 5 ? On peut le penser d'autant plus facilement que *Sg 2,* 18 s'inspire sans aucun doute du *Ps 22* (versets 9 à 20).

Avant de discuter de ce problème, nous devons commencer par relever les principales réminiscences d'*Is 53* à l'intérieur de *Sg 2-5.* Pour dresser cette liste de réminiscences, nous nous sommes inspiré avant tout des travaux de L. Carpenter, J. Jeremias et M. J. Suggs [40]. La plupart de ces allusions prennent appui sur la Septante, mais quelques-unes peuvent impliquer le recours à une autre traduction grecque ou même au texte massorétique [41].

Disons d'abord un mot de *Sg 2,* 13. Dans ce passage les impies entreprennent de s'attaquer au juste qui, disent-ils, se nomme lui-même *paida Kuriou.* Faut-il comprendre « fils de Dieu » ou « serviteur de Dieu » ? Dans la Septante *pais* est une des traductions les plus usuelles de *'ebed.* J. A. F. Gregg note que les versets 16 et 18 soulignent la filiation divine de l'homme juste (il y a *huios* au v. 18), ce qui ferait supposer que *pais* de *2,* 13 exprime une relation moins intime [42]. R. Cornely, prenant *pais* de *2,* 13 au sens de serviteur, voit dans la péricope de *2,* 12-20 un prolongement d'*Is 53* et une nouvelle prophétie du Messie Serviteur souffrant [43]. En réalité il convient de rendre *pais Kuriou* de *2,* 13 par fils du Seigneur, ainsi que le font la plupart des interprètes. En

40. Voici ces trois références : L. L. Carpenter, *Primitive Christian Application of the Doctrine of the Servant,* Durham, 1933, p. 32-37 ; *TWNT,* V, art. *Pais Theou* (J. Jeremias), p. 682 ; M. J. Suggs, *Wisdom of Salomon, II, 10-V, A Homily based on the Fourth Servant Song,* dans *JBL* 76 (1957) 26-33.

41. Cf. C. Larcher, *Etudes sur le Livre de la Sagesse,* Paris, 1969, p. 90-92.

42. *The Wisdom of Salomon,* Cambridge, 1913, *in h.l.*

43. *Commentarius in Librum Sapientiae,* Parisiis, 1910, *in h. l.*

effet les deux expressions *paides Kuriou* (*9,* 4 ; *12,* 7. 20), et *huioi Kuriou* (*5,* 5 ; *9,* 7 ; *12,* 19. 21 ; *16,* 10. 26 ; *18,* 4) sont interchangeables dans *Sg* [44].

Même si en *2,* 13 *pais Kuriou* ne peut être traduit par Serviteur du Seigneur, il n'en reste pas moins vrai que l'on observe un certain parallélisme entre d'une part le destin du Serviteur souffrant d'*Is 53,* humilié et martyrisé, puis souverainement exalté, si bien que son existence demeure un mystère impénétrable, et d'autre part le destin du juste, tel que le décrit *Sg 2-5* : il y a un contraste violent entre tout ce qu'il doit souffrir ici-bas et la félicité que Dieu lui réserve comme récompense, si bien que son sort est cause de scandale ou de stupéfaction.

Autre trait très important commun au dernier chant du Serviteur et à *Sg 2-5* : c'est seulement par le chemin de la souffrance que le Serviteur messianique d'une part et les justes d'autre part parviennent à la félicité et à la royauté. L'aboutissement de cette tradition prophético-sapientiale se trouve dans nos quatre évangiles, où Jésus lie à son propre destin douloureux et glorieux celui de ses disciples, leur demandant de porter leur croix à sa suite et leur promettant en contre-partie la participation à son règne glorieux [45]. Le même enseignement est, nous l'avons vu, suggéré par la *Prima Petri,* s'il est vrai que l'on peut éclairer l'expression « sacerdoce royal » de *1 P 2,* 9 par le couple souffrance-gloire caractéristique de l'existence, soit du Christ, soit des chrétiens. Mais, nous en avons convenu, sur ce dernier point l'Apocalypse est beaucoup plus suggestive que *1 P.* A ces ressemblances générales entre le Serviteur de Yahvé et *Sg 2-5* il convient d'ajouter un bon nombre de ressemblances de détail dont plusieurs peuvent être des allusions intentionnelles.

En *2,* 13 le juste « se flatte de posséder la connaissance de Dieu », ce qui se réfère peut-être à la connaissance possédée par le Serviteur (*Is 53,* 11). En *2,* 14 la seule vue du juste « est à charge aux impies », ce qui se réfère peut-être à *Is 53,* 3. En *2,* 15 la conduite du juste « est excentrique », ce qui se réfère peut-être à *Is 52,* 14. En *2,* 19 « la douceur » et « la résignation » du juste font songer à celles du Serviteur, notamment en *Is 50,* 6 et *Is 53,* 7. En *2,* 20 la mort infâme à laquelle on veut condamner le juste évoque le martyre du Serviteur. En *2,* 21 l'emploi des deux verbes « raisonner » (*logizesthai*) et s'égarer ou errer (*planasthai*) rappelle l'emploi de ces deux mêmes verbes en *Is 53* : *logizesthai* aux versets 3, 4 et 12 et *planasthai* au verset 6. En *3,* 2 la sortie des justes de ce monde paraît être un malheur (*kakôsis*), ce qui fait penser à l'emploi du même terme en *Is 53,* 4. La compréhension de la vérité (*sunèsousin*) accordée au juste en *3,* 9 fait songer à l'intelligence du Serviteur (le verbe *sunèsei* de *52,* 13 ; le substantif *sunesei* de *53,* 11). Le prolongement de la vie de *3,* 17 (*makrobios*) est peut-être un contact (purement verbal d'ailleurs) avec *Is 53,* 10 (*makrobios*). En *4,* 10 le juste qui a su plaire à Dieu et l'a aimé fait songer au Serviteur d'*Is 42,* 1, comme déjà le juste assisté de Dieu de *2,* 18 faisait songer au Serviteur assisté de Dieu d'*Is 42,* 1 (*antilambanesthai* dans les deux cas). En *4,* 18 les foules regardent le sage avec mépris, ce qui peut être rapproché d'*Is 53,* 3. En *4,* 20 et *5,* 3-4 les impies se rendent compte de leur tragique erreur en ce qui touche le sort du juste qu'ils tournaient en dérision et accablaient de leurs sarcasmes, ce qui peut être rapproché d'*Is 52,* 14-15. Les souffrances (*ponoi*), objet de mépris, de *5,* 1 rappellent les souffrances (*ponoi*) d'*Is 53,* 11. La stupéfaction (*ekstèsontai*) de *5,* 2 rappelle la stupéfaction (*ekstèsontai*) d'*Is 52,* 14. La mort du juste considérée comme honteuse (*atimon* : v. 4) rappelle l'apparence

44. Cf. J. JEREMIAS, art. *Pais Theou,* dans *TWNT,* V, p. 677.
45. Cf. K. BERGER, *Die Königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments,* dans *New Testament Studies* 20 (1973) 28 ss.

honteuse (*atimon*) sous laquelle se présente le Serviteur en *Is 53,* 3. La part (*kléros*) des saints reçue en héritage par le juste en *5,* 5 rappelle la part reçue en héritage (*klèronomesei*) par le Serviteur en *Is 53,* 12. En *5,* 6 les impies reconnaissent avoir erré hors des chemins de la vérité, ce qui fait que la lumière n'a pas brillé pour eux comme elle a brillé pour les justes ; cela fait songer à la fois à *Is 53,* 6 : nous étions tous errants comme des brebis, et à *Is 53,* 11 : le Serviteur après sa mort voit la lumière.

Nous n'avons pas épuisé le compte des rapprochements possibles. Quelques excès sont à éviter. Il serait excessif par exemple de se figurer que dans les chapitres *2* à *5* l'auteur du Livre de la Sagesse a voulu faire écho exclusivement aux Poèmes du Serviteur du Livre d'Isaïe. D'autres passages du même Livre d'Isaïe ont été exploités avec autant d'insistance ; c'est ainsi qu'à plusieurs reprises, notamment en *3,* 3 et tout au long de la péricope de *4,* 7-15 on perçoit l'influence de l'oracle d'*Is 57,* 1-2 sur le juste qui meurt brutalement au sein de l'indifférence générale et entre ainsi dans la paix.

Un autre excès a souvent été commis dans le passé. Plusieurs auteurs anciens ont pris le texte de *Sg 2,* 12-20 sur le juste persécuté pour une prophétie du Messie souffrant, appelé le Juste en *Is 53,* 11[46]. Ce qui a donné lieu à cette exégèse, ce sont les rapports entre *Sg 2,* 12-20 et d'autres textes qui visent, soit le Messie, soit le Christ des Evangiles. On peut comparer par exemple *2,* 18 avec *Ps 22,* 9 et avec *Mt 27,* 43 ; *2,* 19 avec *Is 50,* 6 et *53,* 7 ; *2,* 13. 16 avec *Jn 5,* 18 et *19,* 7 ; *2,* 13 avec *Jn 7,* 16 et *15,* 15 ainsi qu'avec *Mt 11,* 27.

Cette argumentation n'est pas convaincante. Il est si clair que *Sg 2,* 12-20 vise tous les Juifs fidèles à Dieu et qu'il y a équivalence entre le juste (au singulier) de *2,* 10-12, les âmes pures de *2,* 22 et les justes (au pluriel) de *3,* 1 ss. Le sort du juste mentionné en *4,* 7 est attribué en *4,* 15 à tous les justes ou élus. En outre, en *1,* 6. 9 ; *4,* 16 et *5,* 14, l'auteur parle des impies au singulier, ce qui manifeste chez lui une prédilection pour le singulier pris au sens collectif. Le lien évident de *2,* 18 avec le *Ps 22* (v. 9) ne prouve rien, puisque, comme on l'a vu plus haut, ce psaume n'est pas littéralement messianique. Le lien de *2,* 19 avec *Is 50,* 6 et *53,* 7 n'a pas plus de portée que les rapports signalés plus haut entre le *Ps 22* et *Is 53.* Et que de passages de l'Ancien Testament sont appliqués au Christ dans le Nouveau Testament sans être pour autant des prophéties messianiques !

Faut-il conclure de là que les ressemblances entre les justes persécutés ou éprouvés de *Sg 2-5* et le Serviteur souffrant du Deutéro-

46. En faveur de l'interprétation messianique de *Sg 2,* 12-20, on peut citer R. CORNELY, *Commentarius in Librum Sapientiae,* p. 94 ss. Parmi les auteurs anciens qui ont soutenu l'interprétation messianique, on peut mentionner Hippolyte, Origène, Eusèbe de Césarée, Athanase, Cyprien, Lactance, Augustin, Maxime de Turin (cf. références dans Cornely). Parmi les nombreux interprètes modernes qui combattent cette interprétation messianique, citons P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit übersetz und erklärt,* Munich, 1912, p. 55 ss ; F. FELDMANN, *Das Buch der Weisheit übersetz und erklärt,* Bonn, 1926, p. 34 ss ; R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse,* Paris, 1935, p. 163-171 ; J. WEBER, *Le Livre de la Sagesse,* dans *La Sainte Bible* de PIROT, t. VI, Paris, 1943, p. 414-415.

Isaïe n'auraient aucune signification doctrinale ? Certainement pas. On retrouve ici la même perspective que nous avons déjà découverte en expliquant le *Ps 22*. P. Heinisch explique que si l'auteur du Livre de la Sagesse parle des justes éprouvés, puis glorifiés, en méditant les oracles isaïens sur le Messie, Serviteur souffrant, et notamment *Is 53*, c'est qu'il voit en celui-ci le type et l'exemple (*das Vorbild*) de tous les justes qui souffrent persécution pour la justice [47]. Tertullien avait déjà entrevu cette vérité, puisque, tout en considérant *Sg 2*, 12-20 comme une prophétie, il inclut dans cette prédiction tous les disciples du Christ qui subissent des tourments analogues à la Passion de leur Maître : « *Sapiens Christum praedicens passurum aeque justos ejus eadem passuros, tam apostolos quam et deinceps omnes fideles prophetavit* » (*Contra Marc.*, III, 12 ; *PL* 2, 352).

Voici quelque chose de plus remarquable, qui nous rapproche singulièrement des sacrifices spirituels offerts, selon *1 P 2*, 5, par tous les chrétiens fidèles, afin d'imiter le sacrifice du Christ. D'après *Is 53*, 10, les souffrances et la mort du Serviteur, qui donne volontairement sa vie, sont un sacrifice expiatoire d'un genre absolument nouveau. Reprenant cette conception extraordinaire qui appelle sacrifice le don total que dans la souffrance on fait de son être à Dieu, le Livre de la Sagesse déclare que les justes souffrants ont été, du fait même de leurs souffrances, « éprouvés » par Dieu, qui « les a trouvés dignes de lui » et les a agréés comme un holocauste (*3*, 5-6). On sait que dans l'Ancien Testament l'holocauste était le sacrifice complet (*kâlil : Dt 33*, 10 ; *Ps 51*, 21 ; *1 S 7*, 9), dont aucune partie n'était abandonnée aux assistants et qui, entièrement consumé, exprimait le don intégral à Dieu. Le terme grec usité en *Sg 3*, 6 (*holocarpôma*) désigne étymologiquement le sacrifice composé en entier de fruits ou de végétaux (*holos* et *karpos*) ; mais, dans la langue de la Septante, c'est là un équivalent de *holocautôma* (= holocauste) : cf. *Lv 16*, 24 ; *Nb 15*, 3.

De cette extension aux justes de ce qui fut dit du seul Serviteur on trouve un *confirmatur* précieux dans le Livre de Daniel, qui, tout autant que les oracles Isaïens, a influencé le Livre de la Sagesse. Relevons par exemple de part et d'autre la mention du resplendissement des sages et des justes (avec *eklampsousin* en *Dn 12*, 3 : Théodotion, et en *Sg 3*, 7), l'importance attachée à l'intelligence de la vérité (*Dn 9*, 13 : Théodotion, et *Sg 3*, 9), les saints associés au règne actif de Dieu (*Dn 7*, 27 et *Sg 3*, 8 et *6*, 21) [48]. Or le Livre de Daniel renvoie, lui aussi, parfois à *Is 53*. En particulier c'est

47. *Das Buch der Weisheit*, p. 55-58.

48. Sur les points de contact de *Sg* avec *Dn*, cf. C. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, p. 92-93.

en se souvenant du Serviteur qui *justifie des multitudes* (*Is 53,* 11) que *Dn 12,* 3 promet une résurrection glorieuse à *ceux qui auront justifié des multitudes* [49]. On observe ici un phénomène parallèle à celui déjà observé en *Sg 2-5* : l'extension à tous les justes de ce qui a d'abord été dit du seul Serviteur. Cela nous prépare à entendre le message du Nouveau Testament où le Christ lie étroitement le sort de ses disciples au sien et où l'espérance qu'ont les chrétiens de la béatitude éternelle est entièrement dépendante de la résurrection du Christ [50].

CONCLUSION

LA GRANDEUR DU SACERDOCE ROYAL

La proclamation d'un sacerdoce commun à tous les baptisés, considéré d'ailleurs comme un bien possédé corporativement (*consacerdotes*), alors que le Nouveau Testament suggère de le tenir d'abord pour un privilège de chaque baptisé, Luther, on le sait, l'a faite en rejetant violemment le sacerdoce ministériel dont l'existence était pourtant attestée par toute la Tradition [51]. Nous devons nous garder d'adopter l'attitude inverse et de rabaisser jusqu'à le réduire à rien le sacerdoce commun des fidèles sous le fallacieux prétexte de mieux mettre en évidence la réalité du sacerdoce ministériel. Les deux sacerdoces doivent bien plutôt être définis l'un par l'autre, et sans que la grandeur de l'un ou de l'autre soit aucunement diminuée.

Les discours après la Cène de *Jn 16-17,* avec la prière sacerdotale qui les couronne et la christophanie pascale de *Jn 20,* 21-23 qui les complète et nous montre les apôtres investis du pouvoir divin de remettre les péchés (rien n'autorise à penser que ce pouvoir ait été conféré à la communauté entière des disciples), suggèrent la grandeur

---

49. Ce contact a été relevé par plusieurs commentateurs ; cf. par exemple J. A. MONTGOMERY, *The Book of Daniel,* Edimbourg, 1927, p. 472-473 ; R. H. CHARLES, *The Book of Daniel,* Oxford, 1929, p. 331. Le mot beaucoup (*rabbim*) semble réserver l'espérance de la résurrection à un groupe, mais Montgomery, à la suite de Taylor, note que ce mot désigne pratiquement la communauté ; le choix de ce terme *rabbim* peut avoir été déterminé par le dernier des chants du Serviteur où *rabbim* employé en *52,* 14 et 15, et en *53,* 11 et 12 n'a certainement pas le sens partitif ; la comparaison entre *53,* 6 et *53,* 11-12 suggère même que *rabbim* équivaut à « tous ».

50. Cf. notre monographie : *Les trois prophéties* ... (citée note 6), 58.

51. C'est dans le *Manifeste à la noblesse allemande* et surtout dans le fameux pamphlet *De la captivité de Babylone* que Luther a attaqué la doctrine catholique sur le sacerdoce et exposé son propre point de vue. Un grand nombre de références sont données par J. H. ELLIOT, *The Elect and the Holy,* p. 2-3 (en note). Sur cette doctrine de Luther, on peut se reporter notamment aux études suivantes : *DTC,* XI, art. *Ordre, Ordination* (A. MICHEL), col. 1336-1338 ; W. BRUNOTTE, *Das geistliche Amt bei Luther,* Berlin, 1959 ; H. STORCK, *Das allgemeine Priestertum bei Luther,* dans *Theologische Existenz heute,* Munich, 1953.

extraordinaire des prêtres ministériels, qui tiennent la place du Christ sur la terre et auxquels le Christ communique tous ses secrets comme à des amis qui ne font véritablement qu'un avec lui. Commentant le *vos dixi amicos* de *Jn 15,* 15, saint Thomas écrit ces lignes admirables : « C'est là un signe de véritable amitié que l'ami révèle à celui qu'il aime les secrets de son cœur, car, si les amis ne font entre eux qu'un cœur et qu'une âme (*cor unum et anima una*), il ne semble pas que l'ami sorte de son cœur (pour le divulguer) ce qu'il révèle à son ami : *non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat* » (*In Joan.* XV, lect. 3).

Mais, même si le sacerdoce ministériel marque *pour toujours* ceux qui le reçoivent, conformés qu'ils sont au Prêtre Eternel de la nouvelle alliance [52], l'Ecriture n'en suggère pas moins que ce sacerdoce appartient à l'ordre des moyens, car, comme les sacrements, il est destiné à garantir aux chrétiens la présence permanente du Christ Souverain Prêtre et à leur procurer le pardon des péchés et la communion au Christ : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez » (*Jn 20,* 23). Par contre le sacerdoce royal des baptisés appartient, lui, à l'ordre des fins, car il consiste en cette communion même au Christ, Prêtre et Victime, qui est au cœur de toute existence chrétienne. Tandis que les apôtres et leurs successeurs sont consacrés pour servir d'instruments au Christ, Prêtre et Victime, et lui permettre de baptiser, pardonner et surtout *s'offrir* lui-même par leur entremise, les baptisés sont « consacrés » (cf. *He 10,* 10 : *hègiasmenoi esmen,* s'appliquant à tous les chrétiens) pour pouvoir *s'offrir eux-mêmes* et imiter ainsi l'oblation et l'immolation du Christ Prêtre. Les prêtres ministériels sont prêtres d'un sacrifice qui n'est pas le leur : il s'agit du sacrifice nécessairement unique, parce que parfait et souverainement efficace, de la nouvelle alliance ; à l'instar du Christ les baptisés sont prêtres et victimes du sacrifice qu'ils offrent, mais ce sacrifice n'est rendu possible que par l'unique sacrifice du Christ.

C'est avec raison certes, mais de façon trop unilatérale, qu'on a exalté la grandeur du sacerdoce ministériel. Il faudrait exalter également le sacerdoce royal. Si l'on pense, comme il se doit, que le devoir de tout homme, à plus forte raison de tout chrétien, est de s'arracher à l'état où il se trouve pour se rapporter à Dieu et constituer avec lui une « société sainte », selon une expression bien connue de saint Augustin, si l'on admet en outre, suivant une idée chère au même saint Augustin [53] et reprise par saint Thomas d'Aquin,

52. Cf. à ce sujet notre ouvrage *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres,* p. 104 ; M. THURIAN, *Sacerdoce et Ministère,* Taizé, 1970.

53. Les textes essentiels de saint Augustin auxquels nous nous référons se trouvent dans *De Civitate Dei,* ch. V et VI (*PL* 41, 249). Les voici : « *Sacri-*

que cet acte par lequel l'homme se donne librement à Dieu est non seulement un sacrifice, mais même le sacrifice par excellence, dont le rite sacrificiel visible n'est qu'un signe, alors il apparaît clairement d'une part que le sacrifice volontaire du Christ est l'exemplaire efficace de celui que tous les hommes doivent accomplir, d'autre part que « le culte rendu à Dieu, ou la vertu de religion n'est pas une vertu entre les autres vertus, comme nous sommes habitués à la considérer ; c'est l'acte total, complet, par lequel la création rend ce qu'elle doit à son Créateur, c'est-à-dire se rapporte à lui totalement » [54]. Cet acte total, le chrétien ne peut l'accomplir que « par Jésus-Christ », ainsi que le précise saint Pierre (*1 P 2,* 5) ; le sacrifice du Christ n'est donc pas seulement le modèle, il est encore la source du nôtre ; c'est lui qui en nous continue de s'offrir.

En terminant ce trop rapide aperçu sur le sacerdoce commun, nous voudrions faire une observation importante. Plus ou moins clairement, les textes sur le sacerdoce commun que nous venons d'étudier mettent celui-ci en rapport non seulement avec la liturgie baptismale, mais encore avec la liturgie eucharistique. Des préoccupations apologétiques ne doivent pas nous détourner de reconnaître cette référence au culte eucharistique. Elle implique que tous les baptisés sans distinction participent activement à l'oblation eucharistique qui rend possible leur propre oblation. Eux aussi offrent le Christ en s'offrant eux-mêmes avec lui. Mais il serait abusif de conclure de là que tout chrétien a le pouvoir d'opérer la consécration eucharistique. Aucun texte du Nouveau Testament ne le suggère. Et dans les récits de la Cène l'ordre de réitérer le geste de Jésus (*Lc 22,* 19 ; *1 Co 24,* 25) ne s'adresse qu'aux apôtres, seuls présents au dernier repas de Jésus.

On a prétendu, il est vrai, que les églises fondées par saint Paul, notamment celle de Corinthe, étaient purement charismatiques, et qu'en dehors de l'autorité apostolique de Paul elles ne connaissaient pas de chefs locaux auxquels seuls aurait été attribué le droit de présider l'eucharistie [55]. Mais tirer de telles conclusions, c'est aller témérairement très au-delà de ce que permettent d'avancer les textes pauliniens objectivement interprétés. C'est une naïveté de croire que de telles conclusions sont imposées par l'exégèse scientifique ; on

---

ficium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est ». « Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus ».

54. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges Théologiques,* Paris, 1946, p. 59.

55. Cf., en faveur du caractère charismatique de l'Eglise de Corinthe, H. KÜNG, *L'Eglise,* traduit de l'allemand par H. ROCHAIS et J. EVRARD, Paris-Bruges, 1968, p. 556-558 ; en sens contraire P. GRELOT, *La structure ministérielle de l'Eglise d'après saint Paul.* A propos de « L'Eglise » de H. Küng, dans *Ist* 15 (1970) 389-424.

ne les formule que parce qu'on lit l'Ecriture en fonction de théories préconçues qu'il s'agit de justifier. En particulier on voudrait justifier ainsi l'introduction d'un nouveau type de sacerdoce qui tirerait son origine de la délégation d'une communauté, serait provisoire et cependant conférerait le droit de présider l'Eucharistie. Or cette théorie n'a aucun appui dans le Nouveau Testament, où tout pouvoir exercé dans la communauté chrétienne vient d'en-haut, du Christ lui-même qui fait la communauté.

F 75018 Paris
11, rue Georgette Agutte

A. FEUILLET
Professeur à l'Institut Catholique de Paris