Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1982)
Heft: 1

Artikel: La communauté des chrétiens selon la première épître de Pierre
Autor: Kohler, Marc E.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381211

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 114 (1982), P. 1-21

LA COMMUNAUTÉ DES CHRÉTIENS SELON LA PREMIÈRE ÉPÎTRE DE PIERRE

MARC E. KOHLER

Un souci d'ouverture

Un vocable fait défaut dans la première Epître de Pierre[1] (1 P): le mot « église ». Omission fortuite? Il ne semble pas. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard sur la salutation initiale. Comme celles des treize épîtres du Corpus paulinum, elle commence par le souhait de grâce et de paix. Mais la similitude s'arrête là. Sur les neuf lettres pauliniennes qui s'adressent à une communauté, cinq portent la mention « à l'Eglise qui est à ... », « à l'Eglise des ... » ou « aux Eglises de ... », les quatre autres désignant les destinataires sous le nom de « saints ». Pierre[2] se singularise en disant « aux étrangers » — on pourrait aussi traduire: « aux gens de passage », « aux résidents temporaires » de la diaspora. Pierre évite donc le nom « église ». Si l'on doute de son propos délibéré, la fin de la lettre est là pour dissiper les hésitations. En effet, la salutation finale transmet les messages de la communauté réunie autour de l'auteur. Dans un langage cryptique, celle-ci est

[1] Pour la littérature exégétique parue à son sujet, E. COTHENET a réuni une « Bibliographie sélective » à la fin du volume important: CH. PERROT, éd., *Etudes sur la première Lettre de Pierre*, Lectio Divina 102, Paris 1980 (Congrès de l'ACFEB 1979). Voir en outre les nombreuses indications bibliographiques figurant dans les notes aux divers articles. On consultera également avec profit deux listes bibliographiques récentes: celle de L. GOPPELT, dans son commentaire édité par F. Hahn après la mort de l'auteur (en 1973): *Der Erste Petrusbrief*, KEK 12/1, Göttingen 1978, et celle du commentaire de N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, EKK XXI, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1979. Ajoutons un article venu d'Europe orientale: J. B. SOUČEK, « Das Gegenüber von Gemeinde und Welt nach dem 1. Petrusbrief », *ComViat* 3 1960, 5-13. L'état de la question publié par J. H. ELLIOTT, « The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research », *JBL 95* (1976), 243-254, demeure instructif. Elliott y annonce un article de sa plume « The Church as *oikos paroikôn* in 1 Peter — A Sociological Perspective », dont nous n'avons pas trouvé la trace.

[2] C'est ainsi que, suivant la majorité des exégètes, nous nommerons l'auteur, sans pour autant préjuger de son identité. Notons que, récemment, F. NEUGEBAUER, « Zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes », *NTS 26* (1979-1980), 61-86, a cherché à établir la vraisemblance d'une rédaction par l'apôtre Pierre. Ses arguments devraient, selon lui, « eher für einen Jünger Jesu sprechen » (72). Cette démarche vise nommément N. BROX, qui avait déjà, en 1975 (BZ) et en 1978 (Kairos), défendu la thèse de la pseudépigraphie, qu'il soutient dans son commentaire de 1979. Dans sa conférence de Lectio Divina 102 (cf. n. 1), « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première Lettre de Pierre », E. COTHENET propose de situer le débat « en termes d'école et de communauté gardienne des traditions apostoliques » (39). Pour notre présent propos, le point ne nous semble pas décisif.

nommée « la coélue qui est à Babylone » (5,13). Admettons, ce qui est vraisemblable, que Babylone soit un chiffre pour Rome[3]; mais pourquoi cette curieuse forme de *synékléktè*, unique dans le Nouveau Testament et, par l'emploi du préfixe *syn*, typique du style de Pierre?[4] L'auteur, apparemment, voulait éviter le mot « église » et c'est dans cette intention qu'il a fait emploi de cette image de la « Dame élue », que l'on retrouve aussi, sous le vocable *éklektè kyria*, dans la 2e Epître de Jean[5].

Mais pour quelle raison Pierre a-t-il laissé de côté un terme que la tradition, pourtant, lui proposait? Par souci d'ouverture. En effet, en milieu hellénistique, *ékklèsia* signifiait l'assemblée des citoyens de la ville. Il y a donc une association — mais le mot implique aussi une dissociation: qui se réunit, se retranche de tous ceux qu'il laisse derrière lui pour se retrouver « entre soi ». Le danger du terme serait ainsi de faire perdre de vue l'insertion, l'intégration dans l'ensemble. Il irait dans la direction d'une mise à part qui serait mise à l'écart[6].

C'est ici que la partie devient passionnante. Les chrétiens sont effectivement mis à part. C'est même leur mise à part qui constitue leur identité. Mais s'ils ne formaient plus qu'un groupuscule isolé, ils perdraient leur raison d'être. Leur fonction, c'est d'être le levain dans la pâte et le sel de la terre[7]. En termes de nos jours, cela signifie: exercer notre présence au monde et vivre dans la solidarité avec notre entourage[8].

[3] Dans son article de Lectio Divina 102 (n. 1), C. LEPELLEY (« Le contexte historique de la Première Lettre de Pierre ») ajoute un argument en faveur de la thèse. 1 P réagit à des informations précises reçues des Eglises en question, ce qui suppose comme lieu de la rédaction « un grand centre où les nouvelles circulaient bien » (61).

[4] Voir BROX, *comm. cit.*: « Das (...) ist typisch für die ekklesiologisch orientierte Sprache des 1 Petr » (247). En plus de 5,13 par rapport à 1,1, Brox cite 3,7 (« cohéritier ») en face de 1,4 et de 3,9 (« héritage », « hériter ») et « copresbytre » en face de « presbytre » (5,1).

[5] Voir P. S. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphie 1960, 54. A remarquer que certains manuscrits ont ajouté le mot « église ». C'est à coup sûr la leçon la plus facile.

[6] Voir à ce sujet M. A. CHEVALLIER, « Condition et vocation des chrétiens en diaspora. Remarques exégétiques sur la 1re Epître de Pierre », in *RevSR 48* (1974), 387-398: l'auteur « substitue (...) à un terme qui évoque le peuple rassemblé un autre terme qui évoque le peuple dispersé ». « Le changement de perspective est sensible » (389).

[7] Nous ne forçons pas en établissant ce rapport. Dans cette « Epître de la Tradition » comme la nomme C. SPICQ dans son commentaire *Les Epîtres de saint Pierre*, SBi, Paris 1966, 15, nombreux sont les rapprochements avec les évangiles synoptiques. Voir à ce sujet GOPPELT, *comm. cit.*, 47-48 et 53-54; l'auteur conclut sa discussion de la littérature en constatant que la tradition ecclésiastique qui porte l'ensemble de 1 P est issue de l'Eglise palestinienne pour s'enrichir au contact de l'Eglise hellénistique (54).

[8] Voir à ce sujet CH. WOLFF, « Christ und Welt im 1. Petrusbrief », in *ThLZ 100* (1975), 333-342. L'auteur discerne la tentation du désintérêt et de l'isolement. Mais « Weltverneinung oder Weltflucht » (328) n'est pas la visée de l'Evangile, qui veut que « die Christen sich am Leben in der Welt beteiligen » (341).

Dieu choisit les siens

Mais c'est précisément parce qu'ils ne sont plus comme les autres que les chrétiens se doivent de demeurer près des autres. Leur altérité leur vient de leur élection, et nous touchons là, sans conteste, le terme-clé de l'épître[9]. Dieu choisit les siens, et, s'ils forment son peuple, c'est en vertu du fait que Dieu se déclare pour eux et qu'il les attire à lui. Le peuple est peuple en tant que « race élue » (2,9). Le mot « élus » se trouve au seuil même du message pour en donner le ton (1,1), de même que, dans la forme composée que nous venons de discuter, il clôt le discours (5,13).

Pour saisir les origines de cette élection, il faut remonter très loin et très haut jusqu'à l'éternité de Dieu. Le v. 2 du ch. 1 précise que les chrétiens sont élus *kata prognôsin*, selon la prescience de Dieu Père. C'est la première clause des trois membres de phrase — ordonnés selon le schéma trinitaire — qui précisent les conditions de la vocation chrétienne. Avec la grande majorité des commentateurs, nous pensons que la triple précision est commandée par le mot *ékléktois* — car il s'agit bien là de la destinée de tous les chrétiens, élus selon la connaissance préalable, dans l'acte décisionnel antérieur de Dieu Père. La racine revient un peu plus tard sous sa forme verbale dans le passage « liturgique » à propos du Christ, « agneau sans défaut et sans tache, préconnu avant la fondation du monde » (1,19-20). Les deux passages ne sont pas seulement liés formellement, mais ils s'ordonnent logiquement l'un par rapport à l'autre. Si les chrétiens sont, dans la préhistoire divine, l'objet de la dilection du Père, c'est que, dans cette préhistoire, le Fils est d'avance connu, c'est-à-dire aimé et appelé à réaliser l'obéissance et l'aspersion du sang (v. 2). En d'autres termes, l'office du Christ est de permettre aux chrétiens de vivre une vie conforme à la volonté de Dieu *(hypakoè)*, fondée sur son pardon toujours actuel parce que sans cesse renouvelé *(rhantismos haimatos)*[10].

[9] Voir à ce sujet l'étude capitale de J. H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2,4-10 and the Phrase basileion hiérateuma*, Leiden 1966. C'est cet ouvrage de l'auteur que nous citons par la suite en mentionnant ELLIOTT.

[10] Nous ne suivons donc pas BROX dans son commentaire, *ad loc.* Cet auteur a certes raison de lire ici un fort accent sur l'initiative de Dieu. Mais comment voir ici en *rhantismos* une mention de l'alliance au Sinaï et par conséquent une allusion à la mort expiatoire du Christ? Si l'ordre de la formule triadique va du Père à l'Esprit et de là au Fils, quel sens donner au *hagiasmos* qui précède obéissance et aspersion? L'Esprit sanctifie en rattachant à Dieu par la grâce de la foi qu'il dispense. Désormais, le dernier anneau de la chaîne parlera de la vie de la foi, vie de suivance et de renouveau. C'est ce que montre fort bien le commentaire de GOPPELT, *ad loc.*, comme toujours riche en parallèles esséniens. A Qumrân, une formule proche sert au rituel d'admission. 1 P 1,2 aurait, par analogie, son siège dans la liturgie baptismale, tout en dépassant l'acte proprement dit du baptême. La phrase décrit le fondement de l'élection (dans le Père), sa médiation (par l'Esprit) et son insertion dans le quotidien où elle est « existent als Gehorsam und als Zugehörigkeit zu Christus ».

Election donc, ancrée si profond dans la vie de Dieu que l'idée — la certitude — va déclencher une cascade d'attitudes intérieures. Au milieu d'une société dont on se singularise, mais avec laquelle, malgré les risques, on se solidarise, on éprouvera de la joie[11] — six fois l'idée revient, portée par les vocables *chairein, chara, agalliasthai.* Et dans la situation ambiguë de gens qui, renouvelés intérieurement, savent à la fois qu'ils sont autres et qu'ils ont quelque chose à apporter aux autres, l'espérance[12] de l'« héritage » (1,4), c'est-à-dire de la récupération finale dans la vie éternelle de Dieu, animera les esprits.

Appel à double face

Mais l'élection n'a de portée que dans la mesure où la nouvelle nous en parvient: il faut savoir qu'on est élu. C'est ce que Paul développe au chapitre 8 des Romains: « Ceux qu'il a destinés d'avance, il les a aussi appelés » (v. 30). La communauté des élus est aussi la communauté des appelés. Pierre est ici très proche de Paul[13]. « Le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés à son éternelle gloire en Christ, (...) vous affermira... » (5,10). De sa voix, qui est intrusion de la transcendance dans l'immanence humaine, Dieu adresse vocation, et son appel fait passer des ténèbres à la lumière (2,9); il transporte dans la sphère même de Dieu, qui, étant autre, nous rend autres (1,15-16). Ainsi les chrétiens des cinq communautés d'Asie Mineure sont caractérisés par l'appel reçu. Pierre rappelle que « vous avez été appelés » comme pour dire: c'est votre condition merveilleuse, ne l'oubliez

[11] W. NAUCK, « Freude im Leiden, Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition », *ZNW 46* (1955), 68-80, établit une tradition judéo-chrétienne de la joie dans la souffrance. 1 P en est l'une des expressions. A la tradition judaïque, née dans la lutte des Macchabées, l'Evangile apporte une « entscheidende Wendung »: le salut est présent, la souffrance est liée à la personne de Jésus. Fondée en Christ, la joie du chrétien dans la souffrance n'est donc pas seulement une joie au sujet de (Freude auf) la récompense finale: « Sie ist eine Freude über das im Glauben an Christus empfangene Heil, in dem der zukünftige Lohn bereits gegenwärtig ist » (76-77).

[12] Voir à ce sujet J. PIPER, « Hope as the Motivation of Love: 1 Peter 3,9-12 », *NTS 26* (1979-1980), 212-231. « Foi qui regarde en avant » (214), l'espérance est « une dimension nécessaire de l'existence chrétienne » (215). Elle ne nous conduit pas hors des institutions de ce monde (217), mais elle modèle notre style de vie, que nous façonnons sur l'avenir promis (230). L'espérance se démontre dans l'amour (216), l'amour est motivé par l'espérance (231).

[13] Le paulinisme de 1 P n'est pas programmatique ni polémique, mais « völlig unprätentiös » (47), constate BROX, *comm. cit.*, dans le chapitre de son introduction consacré au sujet (47-51). Beaucoup de réminiscences, pas de dominance (50). Il y a certes des « frappierende Berührungen » (51) entre 1 P et les pauliniennes, mais pas de dépendance. Celle-ci passe par l'intermédiaire « kirchlicher „Schul"- und Überlieferungs-Kontinuitäten » (51).

pas. Appelés à faire le bien — et à souffrir pour avoir fait le bien, s'il le faut (2,20). Appelés à répondre par la bénédiction aux mauvaises intentions et aux mauvaises actions (3,9)[14]. *Eis touto gar éklèthèté:* dans les deux textes cités où la formule se rencontre, elle cerne un comportement pratique: faire le bien, ne pas rendre le mal pour le mal. L'appel de Dieu est donc à double face: d'une part, il nous rend saints en nous transportant dans l'intimité même de Dieu; d'autre part, il nous engage à vivre cet inouï compagnonnage au niveau des réalités quotidiennes (1,15-16). L'appel de Dieu engage. Loin de demeurer sur le plan intérieur de l'âme attentive à la sollicitation divine, il pousse aux faits. Le kérygme devient parénèse[15].

Gens de passage

En raison de ce double appel, Pierre qualifie les chrétiens d'étrangers. Il les nomme ainsi dès les premières lignes de sa lettre, et lorsque, dans les derniers mots, il situe à « Babylone » (5,13) l'endroit d'où il écrit son message, il fait sans doute allusion à la même réalité: Babylone est la cité des hommes en rupture de ban avec Dieu[16], et c'est dans ce milieu de contradiction et d'opposition que se déroule l'existence chrétienne. Pour Pierre, la notion des chrétiens « étrangers » n'est pas seulement au début et à la fin, mais au milieu de son message. Au mot *parépidèmoi* de 1,1 vient s'ajouter en 1,17 le nom *paroikia* qui indique le séjour provisoire, passager, et les deux expressions se retrouvent jointes en substantifs de la personne dans l'exhortation de 2,11, *parakalô hôs paroikous kai parépidèmous.* Cette fois-ci, ce n'est plus une allusion seulement, mais une citation scripturaire, tirée de Genèse 23, au moment où Abraham traite avec les Héthiens pour acheter la parcelle de terre où il déposera la dépouille mortelle de sa femme Sara. Abraham, père

[14] PIPER, *op. cit.*, n. 12, donne du verset une exégèse de détail aux pages 224-229. Contrairement à nous, il rapporte le *eis touto* à l'héritage de la bénédiction, cela pour ne pas faire de notre amour la condition du salut. Mais le poids des v. 8 et 9a est si grand qu'il est difficile d'en faire abstraction au moment de lire 9b. Pierre ne veut-il pas montrer le sérieux de l'engagement, le prix de la grâce?

[15] E. LOHSE, « Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief », *ZNW 45* (1954), 68-89, constate un décalage par rapport à Paul, lequel développe l'indicatif pour enchaîner par l'impératif qui en découle. Pierre a coutume de placer la parénèse en premier et de la fonder ensuite sur la volonté ou sur l'action de Dieu, ce qui est particulièrement frappant pour les trois Hymnes christiques, 1,18-21; 2,21-25; 3,18-22. Mais l'essentiel n'est pas l'ordre formel, c'est le lien interne: le kérygme engendre la parénèse, la parénèse est issue du kérygme. « So findet die Paränese ihre eigentliche Verankerung, indem sie auf das Kerygma zurückgeführt wird » (87).

[16] Pour GOPPELT, *comm. ad loc.*, Babylone décrit ici Rome en tant que « endzeitliche Weltmacht, von deren ideologischen Vertretern der Druck des Konformismus ausging und die den ihre sittlich-religiösen Grundsätze in Frage stellenden Christen die Rechtssicherheit versagte ».

du peuple, voilà, aux yeux de Pierre, la grande figure. Objet d'une vocation reçue dans la foi, Abraham quitte le cadre familier de son pays sur la simple promesse d'une nouvelle patrie. Et, précise l'Epître aux Hébreux, proche en bien des points de notre lettre[17], « c'est par la foi qu'il vint s'établir — le verbe est *paroikein!* — dans la terre promise comme dans une terre étrangère, habitant sous des tentes » — dans l'attente de la cité dont Dieu est l'architecte (voir He 11,9-10). Il y a donc de nombreux points communs entre le sort d'Abraham et celui des chrétiens auxquels Pierre s'adresse. Comme lui, ils sont des appelés, que leur obéissance met en route. Comme lui, ils se trouvent placés dans une situation qu'on pourrait nommer délicate: ils sont dans un pays sans en être. Leurs maisons, au sens symbolique, ne sont pas en dur; elles sont provisoires, à l'instar des tentes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Une distance s'est creusée entre eux et la société dont ils font partie.

Inévitablement, cette distance s'exprime dans leur conduite — *anastrophè*, terme central de la lettre. Ils se débarrassent des tendances négatives qui les ont marqués autrefois (1,14). La rupture est consommée avec la vaine manière de vivre héritée des générations précédentes (1,18). Comme le Christ a porté les péchés sur le bois, ils repoussent les péchés afin de vivre pour la justice (2,24). Ils ne s'abandonnent plus aux licences proposées par la vie sociale et culturelle de la cité, mais ils se comportent en constante référence à la volonté de leur Dieu (4,2-4). Cette conduite, cela coule de source, étonne, intrigue, énerve, irrite et finit par susciter une réaction d'animosité. Toutes les armes seront bonnes désormais, dont celles de la médisance, de la calomnie, du blasphème (*katalalein, épèréazein, blasphèmein*, 2,12; 3,16; 4,4). Dans ces circonstances, on ne se sent pas nécessairement en terriroire ami[18].

[17] E. G. SELWYN, dans son essai sur la relation entre 1 P et d'autres épîtres néotestamentaires donné en appendice à son commentaire (*The First Epistle of St-Peter*, London 1947[2]), énumère les affinités entre les deux lettres, qu'il qualifie de frappantes. Deux auteurs contemporains qui « breathed the same spiritual atmosphere » (464), puisant aux mêmes sources de la liturgie, de la catéchétique et de la parénèse chrétiennes.

[18] Un regard sur l'usage du mot *chronos*, qui paraît quatre fois dans la lettre, est révélateur. A propos de 1,20, K. SCHELKLE commente (*Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, Freiburg i.B. 1961): « Jetzt ist letzte Zeit. Sie begann mit der in Christus geschehenen Offenbarung und läuft von da an nur noch und rasch auf ihr Ende zu. » Le chrétien est entré dans ce temps-là. Auparavant, c'était celui de sa vie païenne: il est passé (1,20). Et maintenant, c'est celui de sa vie chrétienne. Il est limité. Pierre demande de vivre dans le respect de Dieu « le temps de votre séjour passager » (1,17), et en 4,2 il propose de soumettre à la volonté de Dieu « le temps qui reste à passer pour vivre dans la chair ». La façon de ressentir le temps — temps dernier, temps passager (remarquez les deux *oligon* consolateurs de 1,6 et 5,10: vos souffrances seront courtes), temps axé sur la gloire finale — nous rend aussi différents de ceux qui s'installent dans le monde. La vie chrétienne est vraiment commandée par la dynamique du provisoire.

Etrangers comme Abraham, au nom de l'appel reçu et de l'obéissance vécue: or Abraham voyageur préfigure ces autres marcheurs en route vers un pays qui serait enfin le leur. Gens de passage, les chrétiens vivent l'aventure d'un nouvel Exode, avec ses hésitations et ses désagréments, certes, mais aussi avec la certitude d'être accompagnés par le Dieu d'alliance, de conseil et de promesse. Pas plus que le nom d'Abraham, il est vrai, ne figure celui de Moïse. Sous-jacente pourtant et parfois apparente, l'épopée de la marche dans le désert est là pour encourager les cœurs et les esprits, elle qui a débouché sur la terre entrevue de loin[19].

Au sein du tissu social

Car il faut encourager, aider à assumer la situation de diaspora (1,1) dans laquelle se trouvent les chrétiens. L'admettre, c'est accepter une charge, mais aussi reconnaître la chance qu'offre cette réalité souvent si pénible. La tentation serait le retrait sur une piété intime, le repli sur la serre chaude du groupe fermé, qui ne serait dès lors plus en exode, mais en exil volontaire! Car loin de signifier la sortie du monde, l'Exode est une marche au sein d'un monde avec lequel on cherche le contact. C'est exactement le mouvement inverse de la démarche des gens de Qumrân: alors que leur communauté — dans l'attente de l'ultime confrontation — se repliait dans l'isolement et la solitude, la communauté chrétienne est restée dans la ville de Jérusalem, pour gagner de là d'innombrables cités. En plaçant le mot *diaspora* au début de sa lettre, Pierre ne fait donc pas une constatation résignée. La dissémination des chrétiens répond au dessein de Dieu: « Répandus parmi les hommes, vous êtes à pied d'œuvre, offerts à leur vue, et tout dépend du spectacle que vous allez leur donner. Les options et les engagements de votre existence seront autant d'arguments de persuasion ou de dissuasion ». Car ce qui est dit des épouses mariées à des païens (3,1s.) est programmatique: ils seront « gagnés ». A quoi? Au Christ qui sauve. Et le deuxième passage qui a valeur de programme concerne tous les chrétiens: « Vos bonnes œuvres feront que les païens loueront Dieu le jour de sa visite » (2,12). Que cette visite soit le jour de conversion ou le jour du jugement final, peu importe ici: ce qui compte, c'est que les chrétiens vivent au

[19] M.-E. BOISMARD, dans son article du *DBS* 7 1966 sur 1 P, mène une démonstration serrée pour prouver que la lettre est marquée par l'idée du nouvel Exode: « Les chrétiens forment le nouveau peuple de Dieu, lié à Dieu par une alliance nouvelle analogue à celle que Dieu avait conclue lors de l'Exode, au Sinaï » (col. 1431). Aux nombreux arguments, dont certains sont discutables, mais qui, dans leur ensemble, emportent la conviction, nous ajouterons l'observation de GOPPELT, *comm. cit.*, comme quoi, en 2,9, les citations d'Es 43,20s. viennent d'un passage annonçant le second Exode.

contact de la société, et pour elle[20], afin qu'un jour monte vers Dieu une louange unanime.

Spectacle à offrir, avons-nous dit. En effet, les deux passages cités comprennent un mot hapax, participe aoriste une fois, présent l'autre; le verbe *épopteuein* est tiré de la langue des mystères et signifie à la fois l'attention soutenue et la joyeuse découverte. Donc, on ne se cache pas. On se met même en vue. On fait en sorte qu'on soit le point de mire — au risque d'être discuté, critiqué, menacé — mais avec la chance aussi, parfois, d'être questionné sur le fond de ce qui paraît. Et alors, vous ajouterez l'explication verbale au langage non-verbal de votre témoignage (3,15), et vous annoncerez la raison de votre espérance... Dans son article sur la communauté chrétienne face au monde, J. B. Souček voit dans ce passage le but de la parénèse pétrinienne — et par conséquent le but de toute l'épître. Le chrétien est là, dit-il, pour apporter aux non-croyants, avec fermeté et courage, un témoignage authentique, positif, convaincant[21]. Etudiant à son tour la condition et la vocation des chrétiens en diaspora, M. A. Chevallier constate que leur différence de foi et de morale ne les coupe pas de la société; ils « y restent insérés ou plus exactement engagés au nom même de leur foi », et s'ils sont mis à part, c'est pour servir « au sein même du tissu social ». Et l'auteur de conclure: « Le thème fondamental de l'élection (...) a

[20] Voir l'article de L. GOPPELT, « Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief », in: *Neues Testament und Geschichte* (Mélanges O. Cullmann), Zürich-Tübingen 1972, 285-296. Pour les Esséniens comme pour les chrétiens, il y a commencement nouveau; il conduit à une nouvelle existence, qui aliène de la société. Mais les conséquences tirées sont diamétralement opposées: chez les Esséniens, c'est l'« Emigration aus der Gesellschaft » (287) — « die Christen aber sollen gleich ihrem Herrn unter die Menschen gehen und auch durch ihr Verhalten in Politik, Wirtschaft und Ehe bekunden, dass Gott jetzt alle in ein heiles Menschsein führen will » (288). Désormais, ils sont « den Institutionen in kritischer Verantwortung verpflichtet » (287), le *hypotassésthai* apparemment choquant n'est pas soumission servile, mais intégration: « Stellt euch in die jeweils für euch gegebenen sozialen Ordnungen hinein und verhaltet euch ihren Spielregeln gemäss! » (290). Loin de conduire au conformisme, le principe implique de nos jours l'action politique en vue d'un « institutionelles Zurückdrängen des Unrechtes » (294). BROX, *comm. cit.*, désapprouve une telle exégèse, à laquelle il reproche son « anachronistische Suggestion ». 1 P « spricht deutlich die interne Sprache einer soziokulturell völlig unbedeutenden Minderheit ». Il s'agit de la « Bewährungsmöglichkeit der Christen im individuell-existentiellen Sinn ». Oubliant la « historische Differenz », GOPPELT quitterait l'horizon de la 1 P (17-18). Il nous semble au contraire que GOPPELT, actualisant certes, est sensible au thème de l'Eglise dans la société, qui faisait déjà problème, et combien, pour les destinataires de 1 P. Sur le problème de l'actualisation, cf. l'article de M. A. CHEVALLIER « Comment lire aujourd'hui la première Epître de Pierre; de l'actualisation interne à l'Ecriture à l'actualisation contemporaine » dans Lectio Divina 102 (n. 1).

[21] *Op. cit.* (n. 1). La « proexistence » exigée en parallèle à Mt 5,45, poursuit l'auteur, exclut tant le retrait que la « hasserfüllte Gegenwart » (11). Loin de s'isoler, la communauté chrétienne éprouve une « merkwürdig positive und hoffnungsvolle Erwartung (...) gerade im Blick auf die ausserchristliche Welt » (12).

permis à Pierre de comprendre la diaspora chrétienne (...) non point comme une contingente et déplorable condition, mais comme une nécessaire et lumineuse vocation »[22]. Il est significatif, constatons-nous, que M. Souček écrive dans la revue « Communio viatorum » publiée dans un pays communiste et que M. A. Chevallier ait parlé à un congrès penché sur le sort des chrétiens dans un pays musulman. C'est dire que, plus nous serons, chez nous, en situation post-constantinienne, plus la minorité chrétienne face à une société cherchant ses références ailleurs trouvera dans la 1 P une réponse à ses questions.

Cohésion dans la dispersion

Or voici l'une des réponses essentielles: s'il y a dispersion, il y a aussi cohésion. Les chrétiens sont certes élus, appelés, étrangers, dispersés, mais ils sont aussi ensemble, ils forment un ensemble, et la 1 P tient à désigner par des termes collectifs « ceux qui sont en Christ », comme elle les nomme dans les derniers mots de la missive (5,14). C'est ainsi qu'il est question du troupeau, de la fratrie, de la maison, de la prêtrise, du peuple: tout un éventail de termes dont chacun a sa coloration propre[23] — n'est-il pas dit en 4,10 que la grâce de Dieu est multicolore? Cette diversité toutefois ne doit pas nous empêcher de poser la question d'ensemble: si Pierre met un accent si fort sur la communauté des chrétiens, il poursuit sans doute un but. Quelle est son intention? Nous aimerions la déceler à l'aide du passage où s'accumulent tout à coup, presque avec violence, certains de ces noms. Il s'agit de la péricope 2,4-10[24], dont nous allons définir la place et le rôle dans le développement de la pensée au sein de la lettre[25].

Le problème des incroyants

La salutation 1,1-2 a fait une rapide allusion à la situation des chrétiens; ils sont étrangers dans la dispersion. Mais le thème n'est qu'effleuré. L'auteur leur montre la vie nouvelle qui leur est donnée: ils sont des gens

[22] *Op. cit.* (n. 6), 393 et 396.

[23] Pour ne pas déborder le cadre imparti, nous nous concentrerons par la suite sur les idées contenues en 2,4-10, que P. SANDEVOIR considère comme « le centre doctrinal de l'épître » (Lectio Divina 102 (n. 1), 220 dans chap. intitulé « Un royaume de prêtres? » sur 1 P 2,9).

[24] Nous donnons à la n. 33 nos principales options exégétiques au sujet de ce passage.

[25] Nous essayons par là de dépister ce que BROX, *comm. cit.*, appelle « eine meist übersehene Bedeutung » et de démontrer en suivant le détail du texte l'affirmation de cet auteur: « Diese Aussagen (...) haben (...) eine bedrängte Christenheit darüber aufzuklären, dass die von ihr erlebte Polarisierung zwischen den Christen als neuer Gemeinschaft und den Ungläubigen unausweichlich ist » (95).

d'espérance et de joie par l'intervention du Christ (1,3-5). Heureusement, car leur foi est mise à l'épreuve, comme exposée au feu du creuset (1,6-9). Mais qu'ils se réjouissent: les anges même leur envient la grâce que Dieu leur fait (1,10-12). Grâce qui oblige: elle engage sur le chemin de l'obéissance (1,13-16), volontiers accomplie au vu du prix que Dieu a payé pour notre salut (1,17-21). Cette obéissance se fera dans l'écoute attentive de la Parole, force de vie et gage de permanence (1,22-25), et c'est cette Parole de Dieu qu'il faut désirer comme la nourriture qui fait croître (2,1-3).

En fait, qu'a-t-il été dit jusqu'à présent? Beaucoup sur le chrétien. Il croit, espère, se réjouit. Sa vie n'est plus vide et vaine; elle se vit dans la référence au Dieu Père et dans l'amour sincère des frères. Voilà le premier son de cloche. Mais il en est un second, faible encore, et pourtant audible comme une toile de fond sonore. La situation d'étrangers dispersés suppose une société — dont on n'a rien dit. Les *lypai* et les *peirasmoi*, le *dokimazésthai* et le *pyr* suggèrent l'idée d'une résistance, d'un combat parfois serré, douloureux. Mais encore une fois: des antagonistes qui vous mettent en question, rien n'est dit...

Or après 2,10 — immédiatement après, aux v. 11s.[26], Pierre en parle ouvertement. Il donne d'abord le titre complet — le titre abrahamique — aux chrétiens. Et il ajoute où ils se trouvent: parmi les païens, les *éthnè*: « Ils vous calomnient, ils vous traitent en malfaiteurs. Mais aussi: ils vous observent, comme s'ils attendaient tout de même quelque chose de vous. Et le but de votre obéissance, c'est que votre action positive les amène à accepter Dieu dans leur propre vie. » A partir de ces deux v. 11 et 12, véritablement programmatiques, ces païens, présentés, sont là. Là dans les tables domestiques. Empereur, gouverneur et population, maîtres compréhensifs et tordus, maris incroyants, gens qui vous font du mal et il n'est pas bon de le rendre, gens qui injurient et l'on répondra avec le sourire (2,13 - 3,12). Et plus l'épître s'allonge, plus clairement ces autres prennent forme, menaçants, certes, mais attachants aussi puisque les chrétiens sont appelés à être la source de leur espérance (3,15).

Il y a donc avant et après 2,4-10 une nette différence: le monde ambiant prend forme et l'on mesure par la suite tout le problème qu'il pose pour le croyant. Par la suite? En fait, notre analyse nous rend attentifs au passage même. Il forme charnière, et c'est à l'intérieur de ces versets que la modification se produit. Les v. 7-8 parlent des incroyants qui butent contre la pierre d'achoppement d'un Christ incompris. Pourquoi cette insistance au moment précis où l'on définit ce que sont les croyants, les obéissants, ceux qui construisent sur le Christ fondement? La question est mal posée, nos

[26] Nous ne suivons donc pas BROX, *comm. cit.*, pour lequel 1 P est formé, sans grande suite dans les idées, de « von einander abgesetzten Blöcken und Teilen », une des « Nahtstellen » — semblable à celle de 4,11/12 — se trouvant précisément entre 2,10 et 2,11. Voir 35, 35 n. 78 et 111.

remarques sur « avant-après » l'ont montré. Emaillée de citations bibliques, la réflexion de Pierre aux v. 7-8 exprime la préoccupation qui le guide dans l'ensemble du passage 2,4-10: il y a nous, c'est entendu. Mais il y a les autres. Qui sont-ils? Quelle est leur fonction dans le plan de Dieu? Une fois que l'on aura jeté quelque clarté sur ce point[27], on comprendra mieux qui nous sommes et quelle est notre tâche. Il y a donc, pour parler le langage d'aujourd'hui, une recherche d'identité dans ces v. 4-10[28]. Les chrétiens cherchent à se définir — par rapport au monde étrange et inquiétant qui les entoure, et dont la présence d'incompréhension et d'hostilité leur pose la lancinante question de leur raison d'être au milieu de cette société. C'est parce que ce problème de l'Eglise face au monde — du monde qui interroge l'Eglise — est un souci si central, que la lettre accumule les expressions de poids et charge la balance à l'extrême[29]: « Regardez, mesurez; c'est tout cela que nous représentons vis-à-vis de Dieu et par conséquent à l'égard des autres. Non pas contre eux, mais pour eux[30]. Car appelés à la lumière par la miséricorde de Dieu qui nous fait basculer de son côté, nous avons à rayonner dans les ténèbres ambiantes pour que cette lumière, se répandant, gagne l'entourage. »

En d'autres termes, il n'y a pas d'Eglise en soi. L'Eglise existe en raison de la tâche qu'elle accomplit dans le monde. D'un commun accord, les fidèles alimentent leur foi et affermissent leur courage pour tenir bon dans un monde qui choisit une voie opposée à la leur et, ensemble, ils se ressourcent pour mettre leur entourage sur la piste de Dieu. Toutes les expressions

[27] En fait, le problème n'est pas résolu — peut-il jamais l'être? Le mystère de l'incrédulité demeure, et il continue à peser de tout son poids. Mais deux faits le rendent supportable: Dieu est pour nous (nous ne serons pas détruits, 2,6b); nous sommes pour eux (nous avons la tâche de rayonner la lumière reçue, 2,9b).

[28] Dans ces versets — et dans l'épître en général, ainsi que le souligne E. COTHENET dans Lectio Divina 102 (n. 1) (chap. « Les orientations actuelles de l'exégèse de la première Lettre de Pierre », 41): « Comme dans les Pastorales, on assiste dans la 1re de Pierre non à un « embourgeoisement du christianisme » — le mot est de Dibelius —, mais à une prise de conscience de son identité (Vous êtes le peuple de Dieu) et à un effort d'insertion dans la société du temps, sans illusion certes, mais non sans espoir (2,12). »

[29] Pierre, qui cite souvent l'AT (dans le NT, seul l'Apocalypse le cite encore plus fréquemment), concentre ici les rappels vétéro-testamentaires. Alors que la moyenne de l'épître est environ d'une citation sur trois versets (104 v., 33 cit. — on peut hésiter sur leur compte — introduites comme telles ou intégrées dans le texte), on compte 11 citations dans les 7 versets sur la maison spirituelle et le peuple élu, donc une moyenne de 1 ½ citation par verset. A lui seul, ce calcul révèle l'importance de cette séquence dans la pensée de l'auteur.

[30] Dans cette perspective, il nous est difficile de nous familiariser avec la vue de BROX, *comm. cit.*, pour lequel la différence et la distance du monde ambiant, conséquences du croire et du faire des chrétiens, leur donneraient « die Aura des Elitären » (112, voir aussi 101: « ... diese Art der elitären Selbstbestätigung... »).

collectives qui figurent dans notre lettre — troupeau[31], fratrie[32], maison, prêtrise, peuple —, Pierre les avance pour donner aux chrétiens la force de résister et de rayonner. Dans le passage central de 2,4-10, nous relevons en particulier les trois lignes de force que voici: la relation au Christ (a) fonde une communauté à la fois solide et mobile (b) dans son engagement envers Dieu et les hommes (c).

L'attachement au Christ

Le lien entre la communauté des chrétiens et Jésus-Christ est exprimé avec force au début de la péricope 2,4-10[33] par l'image de la « maison spirituelle » (2,5) fondée sur la « pierre vivante » (2,4). Tout commence par une

[31] L'image du troupeau met l'accent sur une double relation: celle à Dieu et celle à Jésus-Christ. La communauté des chrétiens appartient à Dieu, propriétaire du troupeau (*poimnion tou théou*, 5,2; cf. J. JEREMIAS, *TWNT 6* 490s.), et elle est rassemblée, conduite, sustentée par Jésus-Christ, le Berger (2,25), le Souverain berger (5,4 — nommé ainsi par rapport aux tâches pastorales des presbytres), le Surveillant de vos âmes (2,25), ce mot exprimant non le contrôle implacable, mais la connaissance intime de notre être et la volonté généreuse d'en prendre soin (cf. H. W. BEYER, *TWNT 2* 611). Dans « une dynamique unique et fondamentale », le Berger nous invite à la suivance (2,21/2,25): « La communauté chrétienne est le rassemblement de ceux qui suivent leur Seigneur dans ses souffrances » (H. GOLDSTEIN, *Das Gemeindeverständnis des ersten Petrusbriefes*, Diss. Münster i.W. 1973, 207, paru en abrégé à Stuttgart en 1975, *SBS 80*).

[32] *Adélphotès* (2,17; 5,9, hapax nt.), mot difficile à traduire en français, désigne les « frères » (TOB), qui forment une « famille » (TOB, note). Voir aussi l'appel à la « philadelphie » (1,22) et l'invite à se montrer « philadelphes » (3,8). Enfants d'un même Père (1,2), « enfants d'obéissance » (1,14), enfants « nouveau-nés » (2,2), les chrétiens forment la familia Dei. Même sens à percevoir, sans doute, dans le mot « maison » de 4,17 (cf. la cit. de A. SCHLATTER, *TWNT 5* 128 n. 29). Cette vie familiale est caractérisée par le service réciproque (*diakonein*, 4,10): dans la communauté chrétienne, organisme vivant, on s'accepte et s'apprécie, s'entraide et se soutient. Le premier *adélphotès* se trouve dans la conclusion à la partie « étatique » du code de soumission (2,17): la qualité des relations humaines au sein du groupe a un retentissement à l'extérieur, la compréhension fraternelle est un argument en faveur de l'Evangile. Le second *adélphotès* élargit la famille aux dimensions du monde (5,9): « Vous êtes intégrés dans un ensemble qui vit la même aventure et qui partage la vôtre. » Cette solidarité mondiale est une raison de plus de tenir bon.

[33] En deux mots nos options exégétiques à son sujet: a) Avec ELLIOTT, *op. cit.* (n. 9), nous lisons le texte « à l'envers », Pierre partant des citations vt. des v. 6-10 et les commentant d'avance dans les v. 4-5. Ainsi l'explication se trouve avant le fait expliqué.

b) Avec E. BEST, « I Peter II,4-10 — A Reconsideration », *NovTest 11* (1969), 270-293, nous admettons que ce « fait expliqué » n'est pas donné de la façon d'un bloc préétabli: Pierre travaille la matière et sa pensée progresse au cours des gloses mêlées aux citations.

c) Dans le « commentaire préalable », v. 4-5, nous voyons, avec ELLIOTT, dans le mot *oikos* la notion principale; *eis hiérateuma* en dépend et lui est subordonné.

invitation[34], celle de s'approcher[35] du Christ, c'est-à-dire de « se mettre de son côté », de « prendre parti pour lui », selon la paraphrase d'un récent commentaire[36]. C'est choisir le bon parti, car le Christ est « pierre »[37] vivante. L'auteur de la lettre médite ici les citations bibliques qui vont suivre et qui ont pour sujet le thème de la pierre: il y a la pierre-appui, qui permet de tenir bon (Es 28,16), la pierre méprisée et réhabilitée (Ps 118,22) et la pierre-obstacle, qui fait tomber celui qui s'y heurte (Es 8,14). Chacune de ces citations décrit la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Jésus assure l'existence de ceux qui lui font confiance. Méprisé, crucifié, il est déclaré Seigneur dans sa résurrection. Mais il joue aussi un rôle séparateur puisque, à partir de lui, s'opère dans l'humanité un clivage incompréhensible et inquiétant[38]. La question se pose: laquelle de ces trois idées se trouve au

---

Comme le montre l'infinitif epexégétique *anénégkai*, le terme est introduit pour indiquer la fonction exercée par ce groupe.

d) De même, le mot *hiérateuma* ne nous semble pas dominer la série des quatre expressions du v. 9, qui véhiculent toutes la notion de peuple et d'appartenance à Dieu, la « communauté sacerdotale du roi » (TOB) dirigeant pour sa part l'attention sur la fonction du peuple, qui est de servir Dieu. Il ne faut pas aboutir à une exégèse où, par la prédominance attribuée à *hiérateuma*, « alle anderen Bilder und Kategorien des Abschnitts (...) in einen priesterlich-kirchlichen Zusammenhang aufgesogen werden » (BROX, *comm. cit.* 107).

[34] Le participe du style parénétique a valeur d'impératif comme cela est communément reconnu depuis l'article de D. DAUBE, paru en appendice au *comm. cit.* de SELWYN.

[35] D'où provient le mot? Pierre vient de citer le Ps 34,9. Or le mot « s'approcher » figure dans ce Psaume, et ceux qui « viennent » sont « illuminés » (v. 6): *Proséltháté pros auton kai phôtisthèté.* Ainsi s'expliquerait l'idée du passage des ténèbres à la lumière, qui survient au v. 9 de façon inattendue. En fait, la chose est préparée par le début de la péricope: « Proches de lui, vous êtes placés dans sa sphère de lumière. » K. R. SNODGRASS, « I Peter II,1-10: its Formation and Literary Affinities », *NTS 24* (1977-1978), 97-106, étudie en détail comment « Ps XXXIV does play a formative role in the composition of I Peter and especially of II, 1-10. » (102).

[36] BROX, *comm. cit., ad loc.*

[37] L'introduction du terme *lithos* peut paraître abrupte. SNODGRASS, *art. cit.* (n. 35), essaie de l'expliquer ainsi: Es 8,12-14 est cité en 2,8 (pierre d'achoppement), mais aussi en 3,14-15, où Pierre explicite le mot *kyrios* par *ho Christos.* Dans son esprit, donc, « Seigneur » ou « Christ » est lié à la notion de pierre. Or cette association d'idées joue au moment où Pierre, en 2,3, cite le Ps 34 avec la mention de *kyrios.* Le lien est encore plus frappant, si, comme il est vraisemblable, *chrèstos* était lu *Christos.* Nous aurions alors les deux séries inversées *Christos* — *ho kyrios* (2,3) et *kyrios* — *ho Christos* (3,15), avec, les deux fois, la pensée implicite de la pierre (voir 102-103).

[38] Au sujet du *eis ho kai étéhèsan*, voir M. A. CHEVALLIER dans Lectio Divina 102, *art. cit.* (n. 20), 145-146. Il pense que « l'auteur cherche à consoler ses lecteurs devant une incrédulité qui les trouble et sans entrer dans les secrets de la volonté divine » et donne de la phrase « l'adaptation pastorale » que voici: « C'est un mystère de Dieu qu'il en soit ainsi ».

premier plan au moment où Pierre invite à se ranger du côté de Jésus-Pierre? Nous constatons qu'au v. 4

— La pierre dont il est question est dite « vivante ». En songeant au Ps 118 — et à l'interprétation que Jésus en a donnée en Mc 12,10[39] — il est vraisemblable que l'auteur songe à la victoire de la vie remportée sur la mort: Jésus est le Vivant — et le Vivifiant[40].
— La même pierre est encore qualifiée de « choisie » et de « précieuse », deux adjectifs en provenance d'Es 28 cité par la suite. Les deux mots marquent, eux aussi, l'intervention de Dieu: il a élevé son Fils abaissé *(ékléktos)*, il lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom *(éntimos)*. Ainsi, l'auteur insiste d'emblée sur le Christ victorieux et présent au nom de sa victoire.

C'est au nom même de sa victoire que le Christ opère la suite décrite au v. 5. Comment ne pas être sensible au parallélisme des mots? Il est « pierre vivante » et, dans la mesure où, l'acceptant pour ultime référence, nous entrons et demeurons en relation avec lui, nous sommes « pierres vivantes ». Un *hôs* mal compris pourrait suggérer qu'il n'y a que lointaine ressemblance. Mais il s'agit ici du *hôs* qui décrit une qualité effective: « Vous au même titre, vous en réalité, êtes pierres vivantes »[41]. Nous constatons donc un fait: Christ fait de nous ce qu'il est en nous conférant ses propriétés[42]. Car ce que nous avons établi quant à la vie concerne aussi les qualités que l'auteur attribue au Christ selon la citation d'Es 28,16 (v. 6): elle lui dit que le Christ est une pierre de valeur; de là découle notre valeur (*hymin hè timè*, v. 7). La même citation, lue dans une optique semblable, affirme que le

[39] J. JEREMIAS, *TWNT 4* 277-78, pense que l'on doit à Jésus lui-même d'avoir interprêté la parabole par le Psaume, faisant allusion à sa parousie qui couronnerait comme une pierre finale la construction de la communauté eschatologique. J. SCHLOSSER (Lectio Divina 102 (n. 1), art. « Ancien Testament et christologie dans la Prima Petri ») pense que Pierre place les trois pierres des v. 7-8 sur le même plan (donc Ps 118,22 = Es 8,14) dans le sens d'une « sotériologie inversée » (82). Mais au v. 4 il y a antithèse: rejet de la pierre par les hommes, élection de la pierre par Dieu. Le parallélisme v. 4/v. 7 recommande d'opter pour une acception positive de la « tête de l'angle » du v. 7.

[40] Selon l'expression de J. C. PLUMPE, « Vivum saxum. Vivi lapides. The Concept of « Living stones » in Classical and Christian Antiquity », *Traditio 1* (1943), 1-14, Christ est « living and the source of all life » (9).

[41] C'est le « *hôs* der wirklichen Eigenschaft », que nous trouvons déjà en 1,19: Christ a vraiment la qualité de l'agneau sans tache, en 2,2: les chrétiens sont vraiment des enfants nouveau-nés — et qui revient déjà en 2,11: leur situation est réellement celle d'étrangers (dict. W. BAUER, *ad voc.*).

[42] A. VANHOYE (Lectio Divina (n. 1), art. « 1 Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament ») distingue d'abord « la démarche d'adhésion au Christ », puis, dit-il dans une formule heureuse, « l'adhésion au Christ produit l'assimilation au Christ », grâce au « dynamisme spécifique de l'existence du Christ » (126-127).

Christ est pierre élue. Par conséquent, nous sommes «race élue» (*génos éklékton*, v. 9, citant Es 43,20). Nous arrivons donc à la série:

Il vit — nous vivons
Il vaut — nous valons
Il est choisi — nous sommes choisis.

Et il n'y a pas là simple juxtaposition, mais relation de cause à effet:

Le Vivant nous vitalise
De valeur, il nous valorise
En lui, l'Elu, nous sommes élus.

Pour que l'effet se déploie, toutefois, une condition est requise. L'invitation à s'approcher est suivie de l'exhortation à s'édifier, *oikodomeisthé*[43]. A l'indicatif — il est la Vie et il la donne — s'ajoute donc l'impératif: «Ensemble, attelez-vous à la tâche de l'écoute du Christ et d'un engagement qui reproduise ce qu'il a vécu. Hommes de choix, de valeur et de vie, employez-vous à imiter le modèle — l'«hypogramme» dont parle 2,21 — et à suivre ses traces», comme le dit, dans une rapide succession d'images, le même verset.

C'est donc une double analogie qui apparaît entre le Christ et nous. D'une part, c'est lui qui nous «analogise» en nous rendant semblables à lui, et de l'autre, c'est à nous de devenir analogues à la façon dont il a existé parmi nous. Ce sont là la grâce et son sérieux.

En place et en route

Vivante et vivifiante, la «pierre» dont nous nous approchons donne un appui solide. Sur le plan architectural, il est certes malaisé de la localiser et nombreuses sont les conjectures[44]. Il n'en demeure pas moins que l'idée de l'établissement ferme et fort se trouve dans le texte. Quel que soit le modèle que Pierre ait eu sous les yeux[45], il a tenu à transcrire les mots sur la non-

[43] Qui édifie? Est-ce notre affaire ou celle de Dieu? L'un et l'autre sont également vrais, et SCHELKLE, *comm. cit.*, dit que, pour des expressions néotestamentaires semblables, il est impossible de trancher, «indem die Aussage über das Werk Gottes zugleich Aufforderung an die Kirche ist, dieses Werk zu verwirklichen» (58).

[44] Sans doute faut-il se représenter la pierre qui, posée en début de construction, indique l'emplacement et l'orientation de l'édifice: «Der Gründungseckstein, der Lage und Richtung des gesamten Fundamentes bestimmt» (221), selon la définition de K. TH. SCHÄFER, «Zur Deutung von *akrogôniaios* Eph. 2,20», in: *Neutestamentliche Aufsätze* (Mélanges Joseph Schmid), Regensburg 1963, 218-224.

[45] J. SCHLOSSER, Lectio Divina 102 (n. 39), établit la «concordia discors existant entre la LXX et la 1 P», tend à écarter la dépendance de Pierre d'une variante proche de la LXX et opte finalement — avec un «peut-être» — pour un arrangement de la LXX par l'auteur de 1 P (77).

confusion, incluant dans sa citation d'Esaïe le joyeux *ou mè kataischynthè*. Ainsi, le Christ-Pierre garantit l'édifice, il en assure l'existence. Qui s'en remet au Christ est sûr de son affaire, et comme la multiplicité des *lithoi* forme un tout (*oikos*, v. 5), c'est l'ensemble de la communauté qui trouve en Christ son assise. Aucune secousse ne l'ébranlera au point de la faire s'écrouler. Cela, ne n'oublions pas, étant affirmé à l'égard de ces « premiers témoins de l'Evangile » qui « étaient, dans leur immense majorité, des gens humbles et modestes, des petits, des opprimables »[46].

Mais cet accent mis sur la fermeté ne doit pas nous faire perdre de vue un autre aspect, rarement mis en évidence dans les explications du passage[47] malgré le fait qu'il répond à une préoccupation de notre époque. Des pierres vivantes s'approchent de la Pierre Vivante pour se constituer en un ensemble: l'image n'est pas statique, mais dynamique. Il n'est pas question d'une forme rigide, donnée une fois pour toutes. En fait, cette « maison » est un chantier. Il s'y opère un processus. C'est le lieu d'une croissance avec toutes les évolutions et les transformations que le terme implique. Une observation exégétique prouvera le bien-fondé de cette « lecture dynamique »: l'idée d'un mouvement, d'une progression se trouve déjà au seuil de notre péricope: *auxèthèté*, v. 2; le lait de la Parole assure le développement[48]. Or il n'y a pas rupture de la pensée d'une section à l'autre, mais une transition en douceur. Car les verbes dominant la suite sont, eux aussi, de mouvement: il s'agit de « s'approcher » (v. 4) et de « s'édifier » (v. 5). Cela signifie à nos yeux que l'idée de la croissance, se poursuivant dans notre passage, imprègne l'image de la construction.

La stabilité dans la souplesse est encore exprimée d'une autre façon. La maison du v. 5, de même que les offrandes mentionnées au même verset, sont qualifiées de « spirituelles ». Faut-il renoncer, avec le dernier commentaire paru, à en découvrir le sens précis et supposer que, peut-être, Pierre tente d'indiquer ainsi le caractère métaphorique de la maison et des sacrifices[49]? Il est sans doute possible de pousser la précision. Dans la salutation, Pierre cite l'Esprit et le voit dans la fonction de sanctificateur (1,2). Par l'Esprit, Dieu agit, il met de son côté, il rend semblable à lui et il n'a de cesse que tous les recoins d'une vie soient mis à sa disposition. La maison spirituelle, dans cette perspective, serait la communauté où Dieu n'arrête

[46] C. LEPELLEY, Lectio Divina 102 (n. 3), 63.

[47] J. SCHLOSSER, Lectio Divina 102 (n. 39), par exemple parle de « l'image statique d'un édifice », le « mouvement dynamique » n'entrant en jeu qu'au moment où Pierre parle « d'une activité d'offrande » (128).

[48] GOPPELT, *comm. cit.*, souligne à ce propos: « Christliche Existenz (...) wird durch dieses Bild als Prozess gekennzeichnet » (136). Nous ajoutons: processus individuel selon 2,2, processus collectif d'après 2,4ss.

[49] BROX, *comm. cit.*, 98.

pas d'agir. Produite par son élan, elle est le fruit de sa force[50], et elle compte sur cette force pour les tâches de tous les jours — ces gestes précisément nommés *thysiai pneumatikai*, actions que Dieu, sans cesse, inspire et soutient.

Or l'assurance émanant de l'image de la maison spirituelle fondée sur le Christ et mue par l'Esprit est aussi prodiguée par les citations finales du passage 2,4-10, où Pierre introduit la notion de peuple[51].

Il le fait avec une force remarquable, alignant quatre titres dont chacun vaut son pesant de gloire: « Mais vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis » (v. 9). Dans cette succession si serrée et si dense, Pierre exprime l'étonnement et la joie causée par ce prodige: au sein d'un monde fermé à Dieu, des hommes et des femmes de toute origine et de tout genre[52] se sont ouverts à lui et ils forment désormais un tout cohérent qui lui appartient en propre. On remarquera que l'ordre des citations divise le texte d'Es 43, dont les deux termes[53] entourent les titres tirés d'Ex 19,6. Peu importe que cet agencement remonte à Pierre ou qu'il l'ait trouvé tel quel dans une chaîne de citations. Dans l'arrangement donné, la mention de l'élection vient en premier. Or l'élection du Christ joue un rôle capital dans le début du passage (v. 6, v. 4). Pierre rappelle ainsi que le peuple élu *(génos éklékton)* est élu au nom du Christ élu *(lithos éklékton)*, que l'élection du peuple a lieu à travers celle de Jésus-Christ. C'est en souligner le caractère irrenversable et irréversible — thème repris par la citation finale en provenance d'Osée: auparavant, il y avait des gens voués au néant parce que livrés à eux-mêmes. Maintenant, par la seule intervention de Dieu, il existe un peuple qui est le sien[54]. Si

[50] J. SCHLOSSER, Lectio Divina 102 (n. 39), explique ainsi le terme *pneumatikos*: « La nouvelle habitation divine est l'œuvre de l'Esprit de Dieu, actif dans la résurrection du Christ (cf. 3,18) » (127).

[51] C'est la pensée maîtresse qui commande toute la fin de la section (9-10). F. COLECCHIA, « Rilievi su 1 Piet. 2,4-10 », *RivBiblIt 25* (1977), 179-194, souligne le rôle de synthèse du v. 10 qui rappelle « il tema fondamentale di tutto lo sviluppo » (v. 9-10), le « Popolo-di-Dio » (181).

[52] Tout en reconnaissant l'unité de la pensée, qui réside dans la notion de peuple, GOPPELT relève dans les différents vocables les connotations suivantes: *génos* marque l'origine, *éthnos* a trait aux habitudes et *laos* est en rapport avec le but. Il faut ajouter que *hiérateuma*, avec son fort accent corporatif, véhicule aussi l'idée de la fonction. Il désigne « un insieme di uomini destinati a compiere una determinata funzione » (COLECCHIA, *op. cit.* (n. 51), 182).

[53] *Laos eis péripoièsin* ne se trouve pas mot à mot chez le prophète; *eis péripoièsin* pourrait rappeler Malachie 3,17. Sur la fonction de cette partie de citation en fin de série, cf. n. 57.

[54] La critique note avec quel naturel Pierre reporte sur les chrétiens des déclarations à l'origine destinées à Israël: « Le regard de l'auteur est concentré (...) sur le fait chrétien, (...) sans nuance polémique (...) à l'égard du judaïsme » (P. SANDEVOIR, Lectio Divina 102, *art. cit.* (n. 23) 228).

Dieu a fait cela, comment pourrait-il abandonner son ouvrage? Il soutient les siens et il les conduit.

Les sources auxquelles sont puisés les termes-clés du v. 9 ont sans doute leur mot à dire ici. Au centre du groupe, «sacerdoce royal» et «nation sainte» viennent tout droit du livre de l'Exode (Ex 19) et de son cœur: la séquence sur l'alliance au Sinaï. Les deux expressions du premier Exode sont encadrées, comme nous l'avons observé, d'expressions tirées d'Es 43,20s. — un passage qui annonce le nouvel Exode. Ainsi, le peuple de Dieu est en route dans ce monde sous la conduite de son divin guide. Nous retrouvons ici le dynamisme constaté tout à l'heure. Des hommes, des femmes, sont devenus le Peuple de Dieu et ils le demeurent. Mais en tant que tel, ils ne restent pas sur place. Ils sont en mouvement; ils progressent.

Envers Dieu et les hommes

Il s'agit de «passer du croire au vivre»[55]. Or tout son effort pour rappeler aux chrétiens la grâce et la force de la communauté, Pierre le poursuit, nous l'avons souligné, en faveur de témoins menacés par l'hostilité de leur entourage et tentés par le découragement. Il faut donc leur montrer «le lien entre leur foi et leur vie». C'est encore à cela que s'emploie le passage 2,4-10. Il ne dit pas seulement ce qu'est la communauté. Il ajoute, et c'est essentiel, ce pour quoi elle est.

Tant dans le groupe de citations que dans le commentaire préalable, nous trouvons une proposition finale: le *hiérateuma* est formé pour «offrir à Dieu par Jésus-Christ des sacrifices spirituels agréables»[56] (2,5, proposition a); Dieu s'est acquis le peuple «afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière» (2,9, proposition b)[57].

[55] L'expression — comme celle de la citation suivante — nous vient de l'étude de F. Bovon, «Foi chrétienne et religion populaire dans la première Epître de Pierre», in: *ETR 53* (1978), 25-41, 39.

[56] C'est la traduction proposée par J. Blinzler, «*Hiérateuma.* Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 und 9», in: *Episcopus* (Mélanges Cardinal M. v. Faulhaber), Regensburg 1949, 49-65.

[57] Etant entendu que ce qui est dit ici du «peuple», *laos*, l'est au même titre de la «communauté sacerdotale», *hiérateuma*, nommée en deuxième position dans la chaîne du v. 9. On ne peut opposer le «peuple» (avec une tâche missionnaire) au «sacerdoce» (avec une fonction cultuelle). Au v. 9, il s'agit quatre fois du peuple de Dieu et de sa double tâche de service divin (impliqué dans le mot *hiérateuma*) et de témoignage rendu à la lumière (exprimé dans la phrase avec *hopôs*). C'est même pour que cette subordonnée finale vienne conclure toute la série qu'à notre avis, Pierre a séparé Es 43,20-21 en deux et placé la deuxième partie en fin de phrase. Pour plus de détails, on se reportera à l'étude de P. Sandevoir, Lectio Divina 102 (n. 23),

Deux formules donc pour décrire la raison d'être de la communauté chrétienne. La première a) puise aux sources du langage cultuel, la seconde b) emploie des termes missionnaires. Mais la critique n'est pas unanime à discerner pour autant deux mouvements. En effet, sous l'impression du mot *hiérateuma*, auquel on attribue un poids démesuré, a) et b) sont parfois ramenés à la démarche liturgique[58]. Ou alors, on est impressionné par la place de b), qui apparaît comme une sorte de conclusion, et la mention des sacrifices spirituels en a) est lue dans la ligne de b): les deux propositions décriraient alors la proclamation de l'Evangile au monde, par action verbale ou non verbale[59].

Mais les deux phrases ne se recouvrent pas, ni dans l'un, ni dans l'autre sens. Car de l'une à l'autre, la pensée progresse. Discret, certes, mais évident, un élément nouveau fait son entrée en b): le monde. Au fil du discours, les incroyants sont apparus, et avec eux a surgi le problème que pose leur présence. La mention des ténèbres en b) y fait allusion. Les chrétiens sont lumière, et ils le sont pour briller dans l'obscurité. Ils ont donc une tâche en face du monde, à son intention, pour son bonheur: celle de rayonner afin que les ignorants de la grâce comprennent qu'ils ont obtenu miséricorde.

Si nous revenons à a), nous sentons combien tout y est centré sur Dieu. Bien sûr, le monde n'y est pas absent puisque le Dieu de l'Eglise est le Dieu du monde et que le monde est la raison d'être de l'Eglise. Le mouvement, en a), n'en va pas moins vers Dieu. Que ce soit louange et prière ou

---

qui conclut à la prééminence de la notion de peuple au v. 9 (avec Elliott) et au caractère collectif du mot *hiérateuma* (avec Cerfaux): « C'est toute la communauté, en corps, qui est sacerdotale de manière indivise » (228). Dans son *comm. cit.* et particulièrement dans l'excursus « Zur Nachgeschichte... » (108-110), BROX montre fort bien comment les problèmes du sacerdoce universel ou du sacerdoce ministériel, étrangers au texte, en ont souvent faussé l'interprétation.

[58] BOISMARD, *art. cit.* (n. 19), est un exemple type de ce courant d'interprétation. Le *prosérchésthai* de 2,4 suit le Ps 34, devenu plus tard partie de la liturgie eucharistique. Il s'agit dès lors de « s'approcher de la table eucharistique pour y recevoir le corps et le sang du Christ » (1426). Quant à l'*éxangéllein* de b), il exprime l'action de grâces prononcée lors de l'eucharistie.

[59] ELLIOTT, *op. cit.*, est un représentant classique de cette explication. Il rappelle à propos de a) les passages du NT où le mot de « sacrifice » est pris dans un sens large: le don de soi (Rm 12,1), les dons matériels (Ph 4,18), les gestes d'amour (He 13,16), la louange (He 13,15), les convertis gagnés à un effort missionnaire (Rm 15,16). De là, il est facile de voir en a) une image pour l'engagement du chrétien appelé par son *anastrophè* et son *agathopoïïa* à rendre témoignage devant les païens: « Les sacrifices ne s'appliquent pas à une activité cultuelle dans le sens étroit, mais à des actes d'obéissance — témoignage par la conduite et la prédication » (168). Ainsi, le sens de b) est déjà lu en a), b) n'apportant rien de nouveau.

conduite et bien-faire, il s'agit d'un culte individuel et commun rendu à Dieu, but de toutes nos visées.

Ainsi se dessinent, chacun à sa place, les deux mouvements de l'existence chrétienne: ensemble, on vit pour Dieu, se rapportant, dans une offrande continuelle, à celui qui est venu s'offrir à nous. C'est un temps; mais il n'est rien sans le second, celui de la sortie[60] dans le monde par laquelle la Bonne Nouvelle se répand au-dehors.

La tâche — le privilège — est donc double:

— la communauté des chrétiens existe pour Dieu en vivant en fonction de lui la vie reçue de lui,
— la communauté des chrétiens existe pour le monde au sein duquel elle est témoin de Sa lumière.

Conclusion

L'Ecriture, pour G. Ebeling[61], est expérience devenue texte, un texte appelé à son tour à déclencher l'expérience. Nous avons étudié l'expérience dont 1 P est l'expression: c'est la situation d'hommes et de femmes rejoints par le faisceau lumineux de l'Evangile et qui, conscients d'être choisis par Dieu, heureux d'être appelés par lui, vivent leur existence en référence au Christ Lumière. L'étonnement, voire l'inquiétude que suscite leur comportement tourne à la résistance, à l'agression. Cela fait mal. Va-t-on céder et finir, en s'alignant, par faire comme les autres? L'enjeu — que ces autres parviennent à louer Dieu! — est trop important; il s'agit de tenir bon. A côté d'arguments de taille, tel celui du Christ souffrant dont la suivance implique la souffrance, ou de parénèses incisives sur une conduite non de compromission mais de mission, Pierre rappelle le fait communautaire, ses divers aspects, ses dimensions. Certes, les chrétiens sont disséminés dans un monde qui leur est de moins en moins familier. Mais ils le sont pour mieux l'atteindre. Et pour bien l'atteindre, qu'ils se souviennent de leur identité commune: le Berger rassemble son troupeau, un même Esprit rend la fratrie servante et solidaire, sur la Pierre d'assise et d'orientation, on est bâti — on se bâtit — en un tout cohérent. Il y a solidité et mobilité de cette communauté engagée dans sa double tâche de service divin et humain.

Voilà l'expérience d'alors, appelée à déclencher l'expérience de maintenant. Quelle sera-t-elle? Tout dépend des situations. Certaines communautés s'interrogeront sur leur vocation et sur leur espérance. Partent-elles

[60] On remarquera le préfixe *éx* de *éxaggéllein* qui marque bien qu'on sort et que l'annonce se répand au-dehors; c'est ainsi que le définit le dictionnaire de W. BAUER, suivi en cela par J. SCHNIEWIND dans le *TWNT 1* 68: «weit hinaus verkünden».

[61] G. EBELING, «Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen», *ZThK 75* (1978), 99-116; voir 114.

du fait que « Dieu a intégré les hommes dans sa relation au Fils »[62]? D'autres se demanderont si la menace de l'inconfort ne les a pas menés au repli sentimental ou à la dureté d'un dogmatisme tranchant. A l'opposé, d'autres poseront la question de leur dynamisme issu, oui ou non, d'un enracinement en Christ[63]. Tout cela non pas en théorie, mais très concrètement dans le détail de la situation donnée. Quand l'Ecriture agit en déclencheur, les expériences abondent.

[62] F. BOVON, *op. cit.* (n. 55), 41.

[63] « Freiheit ohne Christus (...) ist Selbsttäuschung », rappelle K. PHILIPPS à la fin de son étude *Kirche in der Gesellschaft nach dem ersten Petrusbrief*, Gütersloh 1971, 70.