

Le sacerdoce universel, principe ecclésiologique protestant. Luther et la lecture de 1 Pierre 2,4-10

Daniel Marguerat*

Il n'est pas exagéré de dire que la doctrine du sacerdoce universel, appelé aussi « sacerdoce de tous les croyants », s'est érigé depuis Martin Luther en principe ecclésiologique au sein des Eglises protestantes, toutes tendances confondues. La Réforme du XVI^e siècle, on le sait, s'est articulée sur trois axiomes : un principe doctrinal (la suprématie de l'Écriture, *sola scriptura*), un principe sotériologique (le salut par la foi seule, *sola fide*) et un principe ecclésiologique (le sacerdoce universel). A dire vrai, l'appellation « sacerdoce universel » (*das allgemeine Priestertum*) ne provient pas des Réformateurs, mais du grand théologien piétiste allemand Philipp Jakob Spener, dans le cadre du programme spirituel déployé dans son opuscule *Pia Desideria* (1675)¹. L'appellation s'est imposée après lui. Toutefois, si l'expression date de Spener, la formulation de la doctrine remonte à Luther.

Le contexte historique de cette formulation est conflictuel, faut-il le rappeler. Du 27 juin au 16 juillet 1519 a lieu la Dispute de Leipzig, où Martin Luther est sommé de confirmer la condamnation qu'un siècle plus tôt, le concile de Constance avait proférée contre Jean Hus, qui niait la nécessité de la papauté pour le salut et l'infaillibilité des conciles. Luther s'y refuse. A ses yeux, un chrétien isolé, prêtre ou non, peut avoir la vérité pour lui contre tout un concile, à condition que Dieu l'éclaire. Quelques mois plus tard, le moine augustin trouve, à la lecture notamment de la *Prima Petri*, les arguments qui lui permettent de théoriser sa position. En août 1520, il l'expose dans son appel *A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'Etat chrétien*². Voici un extrait de ce texte, dans le langage cru de Luther :

«On a inventé que le Pape, les Evêques, les Prêtres, les gens des monastères seraient appelés état ecclésiastique, les Princes, les Seigneurs, les artisans et les paysans l'état laïque, ce qui est certes une fine subtilité et une belle hypocrisie. Mais personne ne doit se laisser intimider par cette distinction, pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique (*dan alle Christen sein warhafftig geistlichs stands*) ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant (1 Co 12) que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même Evangile et une même foi et sommes de la même manière chrétiens, car ce sont le baptême, l'Evangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien. [...] En conséquence, nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême (*dem nach szo werden wir allesamt durch die tauff zu priestern geweyhet*), comme le disent saint Pierre (1 P 2) 'Vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale' et l'Apocalypse 'Tu as

* Professeur honoraire de *Nouveau Testament*, Université de Lausanne

¹ Dans *Pia Desideria*, publié tout d'abord en préface d'une nouvelle édition des propos évangéliques de Arndt, puis édité à part, Spener énonce ce qui est devenu le programme du piétisme allemand : lecture rigoureuse de la Bible, mise en œuvre du sacerdoce universel, priorité de la vie sur la doctrine, restriction de la polémique confessionnelle, édification de l'homme intérieur, renforcement de la discipline ecclésiastique, etc. *Pia Desideria*, éd. par K. ALAND, de Gruyter, Berlin 1940, ³1964. Trad. française : Ph.-J. SPENER, *La Vie évangélique. Pia desideria*, trad. A. Lienhard, Paris, Arfuyen, 2017.

² Je me réfère dans la suite à l'édition de Weimar (*Weimarer Ausgabe*) 6,404-469.

fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois' [Ap 5,10]» (WA 6,407)³.

Luther précise encore comment il conçoit le statut des ministères au sein de l'Eglise :

«De ceci, il résulte qu'entre laïcs, prêtres, Princes, Evêques et, comme ils disent, entre le clergé et le siècle, il n'existe au fond vraiment aucune autre différence si ce n'est celle qui provient de la fonction ou de la tâche et non pas de l'état (*keynen andern unterscheiyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halbenn*), car tous appartiennent à l'état ecclésiastique ; ils sont vraiment prêtres, Evêques et Papes, mais tous n'ont pas la même sorte de tâche à remplir, comme parmi les prêtres non plus, tous ne se voient pas confier la même sorte de tâche. Et il est dit dans Saint Paul (Rm 12 et 1 Co 12) et dans saint Pierre (1 P 2), comme je l'ai indiqué plus haut, que tous nous sommes un seul corps dont la tête est Jésus Christ, chacun de nous est membre d'autrui. Le Christ n'a pas deux corps ni deux espèces de corps, l'un laïque et l'autre ecclésiastique. Il est une tête et il a un corps» (WA 6,408)⁴.

L'argumentation du Réformateur peut être résumée ainsi :

1. L'Eglise est fondée comme un seul corps, dont les membres sont solidaires et exercent chacun une fonction au service des autres. L'appui scripturaire se trouve en 1 Co 12.
2. Conséquence négative : la distinction scolastique entre état ecclésiastique et état laïc est récusée. Ainsi le rôle médiateur conféré au clergé entre Dieu et les fidèles n'a plus lieu d'être.
3. La fonction sacerdotale est assignée à chaque chrétien par le baptême. La condition baptismale autorise par conséquent l'individualisation de la fonction sacerdotale, octroyée comme une dignité et une tâche à chaque baptisé. Appui scripturaire : 1 P 2,9.

La position de Martin Luther s'inscrit dans un mouvement plus large, et qui le précède. On peut le dénommer, pour faire court, la montée de l'esprit laïc. Un essor de l'individualisme et de l'esprit laïc en Eglise est perceptible par le catalogue des droits spirituels des laïcs établi par Guillaume d'Ockham au XIVe siècle⁵, mais surtout par le biais des mouvements illuministes et mystiques. Ces derniers affirment que le simple croyant, animé par l'Esprit, peut être le porte-parole de Dieu (je pense à la réhabilitation de Jeanne d'Arc en 1456). Parallèlement, l'état misérable du clergé provoque une dévaluation du sacerdoce ministériel et des mouvements de réforme, dont témoignent les protestations de John Wyclif et des Lollards, Geert Groote et les Frères de la Vie commune, Jan Hus et ses disciples⁶. Un manifeste hussite est affiché à Bâle en 1431, à l'occasion du Concile : « Pourquoi Dieu ferait-il plus attention aux prières des prêtres qu'à celles des autres hommes ? ». On ajoutera à ce tableau la montée du pouvoir des laïcs dans la société civile, concrétisé par l'autorité grandissante que s'arrogent les princes contre l'Eglise. Bref, Luther est à la pointe d'un mouvement qui l'a précédé, mais dont il est le premier à formuler théologiquement les conséquences.

Mon intention n'est pas de retracer la généalogie intellectuelle de la valorisation des laïcs dans la Réforme du XVIe siècle, mais d'examiner la construction du principe du sacerdoce

³ Je cite suivant Martin LUTHER, *Œuvres*, II, Labor et Fides, Genève 1966, 84-85.

⁴ *Ivi*, 86-87.

⁵ Voir son *Breviloquium de potestate papae* (1339-1340), Vrin, Paris 1937. *Court traité du pouvoir tyrannique*, trad. J.-F. SPITZ, PUF, Paris 1999.

⁶ Sur l'influence de la pensée ockhamienne et les précédents de Wyclif et Hus, voir B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrer systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1995, 24-27.

universel chez Martin Luther. Le Réformateur de Wittemberg ne fait pas mystère de son fondement scripturaire (non exclusif, mais) majeur : 1 Pierre 2,4-10. Ce texte est devenu, après lui, le *locus classicus* de la doctrine du sacerdoce de tous les croyants. Que penser de la lecture qu'en fait le Réformateur, et qui a été entretenue au sein de la tradition protestante ? Cette lecture est-elle adéquate ? Cet examen constituera la partie principale de mon étude.

Je poursuivrai dans une seconde partie consacrée à l'évaluation de la lecture de Luther et sa relation à la théologie des ministères. Car la position du Réformateur, durcie, entraînera des excès au sein du protestantisme, allant jusqu'à la négation de tout ministère consacré dans le mouvement anabaptiste. Cette invalidation des ministères ne correspond pas à la position de Luther, dont la doctrine du sacerdoce universel, nous le verrons, n'exclut pas la nécessité d'un ministère institué.

1. La communauté fondée sur le Christ (1 P 2,4-10)

Situons brièvement, en préambule, la première épître de Pierre et sa visée. L'accord règne parmi les commentateurs pour dire que l'épître a essentiellement pour but d'exhorter et de consoler des chrétiens éprouvés par la souffrance⁷. Le verbe πάσχειν (souffrir) revient à douze reprises⁸, à la fois pour évoquer les souffrances du Christ et pour qualifier la situation des destinataires. Leur identité croyante est menacée, vraisemblablement plus par un ostracisme social et une marginalisation au sein de la société gréco-romaine que par une persécution impériale organisée⁹. Les termes qualifiant les destinataires (« diaspora », « étrangers » 1,1 ; « voyageurs » 2,11) évoquent une pression sociale affectant des communautés minoritaires et fragilisées¹⁰. Une théologie, ou plutôt une christologie de la souffrance se déploie dans la lettre, invitant à supporter l'hostilité par imitation du Christ souffrant (2,21-25).

Les destinataires sont interpellés comme des « élus étrangers » (ἐκλεκτοὶ παρεπιδήμοι 1,1), élus de Dieu devenus, de ce fait, étrangers à la société qui les entoure. Dans son étude sociologique *A Home for the Homeless*, John Elliott défend l'idée que la visée de 1 Pierre est d'appeler la communauté à résister à la pression sociale externe¹¹, tandis que David Balch voit les destinataires invités à s'acculturer à la société ambiante¹². De mon point de vue, l'opposition de ces deux thèses peut être levée à la lecture attentive du texte : ces deux intentions y sont en effet perceptibles, dans la mesure où les destinataires sont à la fois invités à s'accommoder des calomnies des païens (2,11-17) et à éviter de retomber dans leur amoralité (1,14 ; 4,3-4). Conscience identitaire et inculturation vont de pair dans la parénèse déployée par l'auteur. David Horrell parle joliment d'une invite à la « résistance courtoise » (*polite re-*

⁷ Tel est le consensus auquel se rallient les chercheurs rassemblés par D.S. DU TOIT (éd.), *Bedrängnis und Identität. Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes*, de Gruyter, Berlin 2013. Udo SCHNELLE parle de « Leidensparänese » : *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2007⁶, 441.

⁸ Cf. 1 P 2,19.20.21.23 ; 3,14.17.18 ; 4,1bis,15.19 ; 5,10.

⁹ Cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Benziger-Neukirchener Verlag, Zürich-Neukirchen 1979, 24-34.

¹⁰ La situation minoritaire de la chrétienté destinataire de la lettre a été étudiée par R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992; voir aussi C.G. MÜLLER, *Auserwählte als Fremde. Theologische Standortbestimmung im Ersten Petrusbrief*, in *Der erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel*, M. EBNER, G. HÄFNER, K. HUBER (éds), Herder, Freiburg 2015, 9-48.

¹¹ J.H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Fortress, Philadelphia (PE) 1981, 78 : les destinataires « should resist external pressures urging cultural conformity ».

¹² Cf. D. BALCH, *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars Press, Chico (CA) 1981, 81.

sistance)¹³. Ce que l'on retiendra pour notre étude est l'état de fragilisation sociale de la chrétienté destinataire.

L'épître a été adressée, de Rome pense-t-on, à des Eglises d'Asie mineure vers la fin du premier siècle (90 ou un peu avant), par un auteur inconnu s'exprimant au nom de la tradition pétrinienne. Sa pensée s'inscrit dans le flux de la réception du paulinisme, dont elle offre une version que les exégètes ont (un peu rapidement) taxée d'abâtardie¹⁴. C'est dire qu'à sa manière, l'auteur pseudépigraphe se positionne dans l'héritage de l'apôtre des Gentils.

1.1 Structure et contexte

La péricope qui nous intéresse fait partie de la première partie de l'épître, qui s'étend de 1,13 à 2,10, et dont elle constitue la conclusion. Cette séquence, de tonalité parénétiq ue, exhorte les destinataires à vivre dans la sainteté à laquelle ils ont été appelés (1,15-16). Les deux séquences suivantes (2,11-4,11 et 4,12-5,9) déploient une parénèse de résistance dans la souffrance.

La clôture de la péricope est sujette à discussion. Quelques commentateurs¹⁵ la font débiter en 2,1, considérant que le début du v. 4 (« en vous approchant de lui ») fait écho syntaxiquement à l'injonction « rejetant toute méchanceté et toute ruse... » (2,1) ; les deux participes ἀποθέμενοι (2,1) et προσερχόμενοι (2,4) se répondent. L'argument n'est pas dénué de pertinence ; mais il faut voir aussi que 2,1-3 conclut (οὖν) le passage ouvert en 1,22 sur l'amour fraternel. L'unité thématique et argumentative de 2,4-10 n'est niée par personne ; c'est pourquoi j'adopte cette clôture à titre heuristique.

La cohérence de la péricope est en effet remarquable. Elle s'ouvre aux v. 4-5 par une introduction centrée sur le thème de la « pierre vivante » (Christ) dont les destinataires, en s'approchant d'elle, deviennent des « pierres vivantes ». Au v. 6a, un lemme introductif annonce une combinaison de citations scripturaires et de commentaires rédactionnels sur le thème de la pierre rejetée par les hommes et honorée par Dieu (v. 6-8). La troisième section (v. 9-10) revient aux destinataires et décline leur identité de peuple saint choisi par Dieu. L'argumentation articule clairement la christologie et l'ecclésiologie. Très exactement, elle ancre l'ecclésiologie dans la christologie.

Notre péricope révèle une densité de réminiscences scripturaires qui n'a son égal qu'en certains passages de Romains ou d'Hébreux. Son exceptionnelle richesse théologique a conduit à voir en elle le « centre doctrinal de l'épître »¹⁶.

Du point de vue de la structure argumentative, le plus intéressant à noter est l'effet d'imbrication interne. La première section (v. 4-5) utilise un langage qui anticipe la terminologie de la partie scripturaire des v. 6-10. Elle peut être considérée comme une sorte de « commentaire midrashique », qui précède l'énoncé des formules de l'Écriture en les appliquant à la situation des destinataires¹⁷ ; dit autrement, elle fonctionne comme un préalable

¹³ Cf. D.G. HORRELL, *Becoming Christians. Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity*, Bloomsbury, London 2013, 211-238.

¹⁴ Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr Siebeck, Tübingen 1968⁶, 495 ; L. GOPPELT, *Der erste Petrusbrief*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, 48-51. J. HERZER dresse l'inventaire des points de contact entre la littérature paulinienne et 1 Pierre : *Petrus oder Paulus ? Studien über das Verhältnis des ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998. On peut ajouter que 2 Pierre mentionne explicitement les lettres de Paul (2 P 3,15-16).

¹⁵ Après d'autres, J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre*, Cerf, Paris 2011, 115.

¹⁶ P. SANDEVOIR, « Un royaume de prêtres ? », in ACFEB, *Études sur la première lettre de Pierre*, Cerf, Paris 1980, 219-229, citation 220.

¹⁷ J.H. ELLIOTT l'a particulièrement mis en évidence : *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2,4-10 and the Phrase βασιλειον ἱεράτευμα*, Brill, Leiden 1996 (repr. Wipf and Stock, Eugene [OR])

herméneutique à l'écoute des formules scripturaires. Ce procédé est tout à fait singulier, inhabituel dans le Nouveau Testament où les gloses généralement suivent la citation. Il révèle un remarquable travail de composition littéraire de la part de l'auteur¹⁸. L'effet rhétorique est double : d'une part, les v. 4-5 représentent le seuil herméneutique des énoncés scripturaires ; d'autre part, le discours des v. 4-5 reçoit de l'Écriture sa validation traditionnelle.

Ma présentation du texte en deux colonnes permet de visualiser les correspondances entre la première section et la suite du texte.

<p>⁴Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, ⁵quali pietre vive siete costruiti anche voi</p> <p>come edificio spirituale, per un sacerdozio santo e per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, mediante Gesù Cristo.</p>	<p>⁶Si legge infatti nella Scrittura: <i>Ecco, io pongo in Sion una pietra d'angolo, scelta, preziosa, e chi crede in essa non resterà deluso.</i></p> <p>⁷Onore dunque a voi che credete; ma per quelli che non credono <i>la pietra che i costruttori hanno scartato è diventata pietra d'angolo</i> ⁸<i>e sasso d'inciampo, pietra di scandalo.</i> Essi v'inciampano perché non obbediscono alla Parola. A questo erano destinati.</p> <p>⁹Voi invece siete stirpe eletta, dimora del re, sacerdozio, nazione santa, popolo che Dio <i>si è acquistato</i> perché proclami <i>le virtù</i> di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa.</p> <p>¹⁰Un tempo voi eravate <i>non-popolo</i>, ora invece siete popolo di Dio; un tempo eravate <i>esclusi dalla misericordia</i>, ora invece avete ottenuto misericordia.</p> <p>(CEI 2008 modificata)</p>
--	--

1.2 La pierre vivante et les pierres vivantes (2,4-5)

La longue phrase participiale qui compose le v. 4 se rattache au référent christique κύριος du verset précédent ; c'est du Christ-seigneur qu'il s'agit de s'approcher. Le participe προσερχόμενοι n'a pas la valeur impérative qu'on lui prête souvent ; le ton est assertorique et non exhortatif : « en vous approchant de lui ». La métaphore de la pierre (λίθος) et le verbe « rejeter » sont inspirés par la citation du Ps 117,22LXX qui suit (v. 8). λίθος est métaphoriquement appliqué à Dieu dans l'Ancien Testament (Dt 32,4 ; 2 S 23,3 ; Es 26,4 ; 30,29 ; Ps 1,3 ; etc.). Ici, le terme est inclus dans un oxymore : « pierre vivante »¹⁹. Ce dernier qualificatif vise selon toute évidence la résurrection : Christ a été « fait vivant » (ζωοποιηθείς) par l'Esprit (cf. 3,18). On décèle, dans l'usage traditionnel de cette métaphore au sein du ju-

2005), 16-49. Dans le même sens : K.R. SNODGRASS, *1 Peter 2,1-10 : Its Formation and Literary Affinities*, in *NTS* 24 (1977-1978) 97-106.

¹⁸ Contre Pierre PRIGENT, qui affecte les v. 6-10 à « une tradition étrangère » : *1 Pierre 2,4-10*, in *RHPR* 72 (1992) 53-60, citation 59.

¹⁹ Sur la formule, voir C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Editions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1991, 917-919.

daïsme, une interprétation messianique ; elle a été appliquée eschatologiquement dans la communauté de Qumrân (1 QS 8,7-8)²⁰. Son interprétation christologique est attestée dans le Nouveau Testament (Mc 12,10-11 par. ; Ac 4,11 ; Rm 9,33 ; Ep 2,20) ; c'est donc une tradition connue des premiers chrétiens, et qui leur a permis de rendre compte de la Passion/résurrection de Jésus, qui émerge ici. En revanche, que la pierre christique soit dite vivante est une innovation de notre texte.

L'antithèse « rejetée par les hommes – choisie et précieuse devant Dieu » (v. 4b) est un conglomérat d'emprunts au Ps 117,22 et à Es 28,16 (v. 6b.7b). Pour autant, un détail signale que l'auteur ne recopie pas servilement, mais actualise la citation : le rejet de la pierre par les bâtisseurs du psaume n'est pas le fait des incrédules en Israël, mais des hommes (ἀνθρώπων) ; ce n'est plus le rejet historique de Jésus qui est visé ici, mais le refus du Christ par les contemporains des destinataires, ce monde gréco-romain qui harcèle les croyants.

Le v. 5 énonce en une succession de métaphores l'éminente dignité conférée par le Christ-pierre vivante à la communauté croyante. La métaphore christologique originale « pierre vivante » donne naissance à une autre métaphore, qu'on ne lit également qu'ici dans le Nouveau Testament, mais d'ordre ecclésiologique : les chrétiens sont « édifiés comme des pierres vivantes » (ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε). Il n'y a pas de façon plus frappante d'exprimer la solidarité de destin entre les croyants et leur Seigneur – sachant que ce Seigneur, rappelle constamment l'auteur de 1 Pierre, est autant un modèle de souffrance que d'exaltation (2,21-25 ; 3,13-18 ; 4,1.12-16 ; 5,1.10)²¹. Cette solidarité n'est pas le résultat de la piété des chrétiens, mais une œuvre divine (οἰκοδομεῖσθε est un *passivum divinum*). La hardiesse de la métaphore est signalée par la particule ὡς, qui énonce la dimension comparative : les destinataires sont *comme* des pierres vivantes. L'homologie entre le Christ et les croyants sous l'égide de la pierre vivante fait-elle écho à la conception présente en 2 Co 3,18, selon laquelle les croyants sont « métamorphosés » à l'image du Christ en reflétant sa gloire ? Les terminologies ne se recourent pas, mais il est tentant de percevoir ici un écho de la pensée paulinienne. Quelle construction Dieu réalise-t-il ? Une « maison spirituelle » (οἶκος πνευματικός). Si πνευματικός renvoie sans hésitation à l'action de l'Esprit saint, quelle est cette « maison » animée par l'Esprit ? En grec, οἶκος est polysémique, puisqu'il désigne à la fois la maison-édifice et la maisonnée, la communauté habitante²². Les commentateurs se divisent sur le sujet, les uns retenant le premier sens (la maison des pierres vivantes est le nouveau Temple habité par l'Esprit), les autres le second (la maison est la communauté faite de juifs et de païens convertis). Le contexte du passage, axé sur le peuple de Dieu (cf. v. 9), ferait pencher pour ce dernier sens et opter pour la dimension sociale²³, mais la polysémie du terme invite à ne pas exclure la *koinonia* de Dieu, à la fois Temple et communauté humaine, à laquelle renvoie le texte²⁴ : les pierres vivantes sont une communauté-Temple, qui est la résidence de Dieu dans le monde. L'emploi de βασιλείον au v. 9 confirmera cette lecture, comme nous le verrons plus bas.

La finalité de cette construction divine est énoncée par un εἰς à valeur finale : « pour (être) une prêtrise sainte (et) offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ » (5b). La transposition du vocabulaire sacrificiel au plan éthique se lit ailleurs dans le Nouveau Testament (Rm 12,1 ; 15,16 ; Ph 4,18 ; 2 Tm 4,6 ; He 13,15-16 ; etc.) ; elle a été préparée à Qu-

²⁰ Autres références chez J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, Doubleday, New York (NY) 2000, 409 et surtout M. BERDER, « La pierre rejetée par les bâtisseurs » : Ps 118,22-23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament, Gabalda, Paris 1996, 163-245.

²¹ Telle est l'insistance de S. Richard BECHTLER dans son étude : *Following in His Steps. Suffering, Community, and Christology in 1 Peter*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1998.

²² Cf. P. WEIGANDT, οἶκος, in *EWNT* II, Kohlhammer, Stuttgart 1992², coll. 1222-1229.

²³ Cf. J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, 414-418-

²⁴ Avec E. BEST, *1 Peter 2,4-10 – A Reconsideration*, in *NT* 11 (1969) 270-293, ici 282-283 ; P.J. ACHTEMEIER, *1 Peter* (Hermeneia), éd. E.J. EPP, Fortress, Minneapolis (MT) 1996, 158-159.

mrân (1 QS 9,4-5). Pierre se nourrit donc d'une tradition établie. Ce qu'il entend par « sacrifices spirituels » n'est pas précisé, et comme les emplois néotestamentaires recouvrent des contenus variables, on peut penser à l'ensemble de la vie chrétienne consacrée à Dieu. Leonhard Goppelt parle de « *koinonia* et *diakonia* », embrassant la condition croyante sous la double polarité de la communion et de la diaconie²⁵. Le v. 9b, on le verra, comporte la notion de témoignage rendu à Dieu dans le monde. En revanche, l'idée d'une référence eucharistique, parfois proposée, doit être abandonnée.

La formule la plus intéressante, et aussi la plus originale, est la « prêtrise sainte ». Comme les termes comportant le suffixe – εμμα, ἱεράτευμα est un terme collectif ; il s'applique à une collectivité d'individus exerçant une fonction sacerdotale²⁶. C'est pourquoi la traduction « communauté sacerdotale » (TOB) est plus heureuse que « sacerdozio » (CEI). La communauté croyante, chargée de faire de sa vie une offrande spirituelle, est installée par Dieu dans le statut réservé, en Israël, au prêtre. Comme le relève Best²⁷, l'idée d'une prêtrise de tout Israël est présente en Es 61,6 ; Jub 16,18 ; 33,20 et chez Philon (*De sobrietate* 66 ; *De Abrahamo* 56).

C'est ici que se greffe la charge de John Elliott contre la lecture de Luther. Le Réformateur s'est appuyé sur 1 P 2 et sur Ap 5,10 pour affirmer que « nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême » (WA 6,407 ; cf aussi 6,564). Or, affirme Elliott, les métaphores ecclésiologiques alignées en 1 P 2,4-10, à commencer par ἱεράτευμα, ne sont nullement applicables à chaque individu. Le sacerdoce est ici une fonction collective, corporative, qui ne saurait être individualisée. Elliott va plus loin en déclarant que la fonction sacerdotale comme telle n'intéresse aucunement l'auteur de 1 P, qui ne cite ἱεράτευμα que pour signifier l'élection dont l'Eglise est la bénéficiaire²⁸. La conclusion est sans appel : « His [s.c. Luther's] individualistic interpretation of the collective term *hierateuma* resulted in a misreading of 2,4-10 that ignored or obscured the actual aim of this text and its stress on the believers' union with Christ, their distinction from nonbelievers, and their consolidation as the elect and holy people of God, the household of the Spirit »²⁹.

Le verdict est donc cinglant : Luther se fait épingler pour lecture fautive. Je ne vais pas discuter ce jugement immédiatement. Je poursuis plutôt l'exégèse du texte pour vérifier la dimension collective attribuée par Elliott à chaque métaphore, avant de me prononcer au final sur le verdict de contresens assigné à la lecture de Luther.

Christ, pierre d'angle et pierre d'achoppement (2,6-8)

Cette seconde section est introduite par une tournure qui ne ressemble pas aux lemmes introductifs des citations scripturaires : « car il y a (περιέχει) dans l'Écriture » (v. 6a). La formule est vague, à dessein : les trois versets sont en effet une compilation scripturaire, véritable mosaïque de citations et d'expressions vétérotestamentaires. Ces matériaux d'origines diverses sont mis au service d'une polarité christologique : élection et rejet. Le motif unificateur est la pierre : soit elle est reconnue comme pierre d'angle et assure le salut à qui met sa confiance en elle (v. 6-7a), soit elle est rejetée pour le malheur de ceux qui s'y heurtent (v. 7b-8). On constate donc, après l'application ecclésiologique du v. 5, un retour à la christologie. Mais encore

²⁵ *Der erste Petrusbrief*, éd. F. HAHN, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, 147 : « ... Realisierung der Gemeinde durch κοινωνία und διακονία inmitten der Gesellschaft in der Nachfolge des von dieser verworfenen und nun zum Grund einer neuen Menschheit erhöhten Christus ».

²⁶ « Bei ἱεράτευμα aber haben wir zurückzugreifen auf die LXX-Bedeutung : *Priesterkorporation* » (G. SCHRENK, *ἱεράτευμα*, in *ThWNT* 3, 1938, 249-251, citation 250).

²⁷ Cf. E. BEST, *1 Peter 2,4-10 – A Reconsideration*, 284-285.

²⁸ Cf. J.H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy*, 166ss ; voir aussi *1 Peter*, 419-420.

²⁹ J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, 453. Norbert BROX va dans le même sens : *Der erste Petrusbrief*, Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen 1979, 108-110.

une fois, la destinée des croyants se conforme à celle du Christ ; de même qu'ils ont part à ses souffrances, ils partageront son exaltation (cf. 4,13). La section qui nous occupe va toutefois au-delà d'une christologie paradigmatique : la position adoptée par les hommes affecte leur destin ultime, soit en salut, soit en jugement. Personne ne rencontre la parole du Christ sans que sa destinée en soit, dès lors, marquée à jamais. Les v. 9-10 magnifieront le statut de ceux qui ont placé leur confiance en lui.

Les citations proviennent d'Es 28,16 (v. 6bc), du Ps 117,22LXX (v. 7) et d'Es 8,14 (v. 8a). La première et la dernière sont combinées par Paul en Rm 9,33, pour rendre compte de l'endurcissement d'Israël. L'association des trois textes est en revanche une innovation de l'auteur de l'épître. Les ressemblances dans la formulation des textes confirment l'hypothèse historique d'une insertion de 1 Pierre dans l'héritage paulinien.

« Voici, je pose en Sion une pierre d'angle, choisie et précieuse » (v. 6b). Esaïe se réfère ici au royaume davidique, gage de solidité et de sécurité pour Israël. Le Targum d'Esaïe substitue à « pierre » le terme « roi » ; l'application de la métaphore à un être humain était donc préétablie pour les premiers chrétiens. La secte de Qumrân s'applique à elle-même la déclaration d'Es 28,16 (1 QS 8,7). La formulation en 1 P s'écarte du texte de la LXX, identiquement à Rm 9,33, validant encore une fois l'existence d'une tradition et/ou d'une filière textuelle commune à la source des deux textes³⁰. ἀκρογωνιαῖος (« d'angle ») désigne la pierre de base plutôt que la pierre faîtière, une pierre sur laquelle est alignée l'ensemble de la construction. La pointe repose sur le dernier membre : « celui qui croit (πιστεύων) en elle ne sera pas couvert de honte ». La honte (αἰσχύνη) est l'antithèse de l'honneur (τιμή) octroyé au Christ-pierre angulaire. C'est ce que précise le v. 7 : d'un côté l'honneur pour ceux qui croient (la solidarité de destin avec le Christ est confirmée) ; de l'autre côté, pour les incroyants – et ici se place l'emprunt au Ps 117,22LXX associé à Es 8,14 – la pierre rejetée par les bâtisseurs, devenue pierre de faîte (κεφαλή γωνία), se mue en pierre de scandale (πέτρα σκανδάλου). Vient ensuite un commentaire de l'auteur, qui vise à actualiser le langage biblique (v. 8b) : se heurter à la pierre-Christ, c'est en réalité se heurter à la parole. Il ne s'agit pas d'en conclure que la parole est identifiée à la pierre³¹, mais plutôt que le rapport au Christ-pierre s'événementie pour les destinataires de la lettre dans un rapport à la parole d'Évangile, prêchée et partagée (1,22-25 ; 2,1-3). En définitive, la pierre de faîte s'est muée en pierre de jugement. « Ce qui intéresse Pierre aux v. 7b-8 », comme le dit justement Jacques Schlosser, « c'est le rejet du Christ et les conséquences funestes qui en découlent pour les hommes. En somme, il présente une sotériologie inversée »³².

La finale a dérangé les commentateurs. L'auteur commente la chute des incroyants en écrivant littéralement : « ce à quoi aussi ils ont été destinés » (v. 8c). L'idée d'une prédestination au malheur éternel est-elle théologiquement admissible ? Il est en effet certain que le passif ἐτέθησαν est un *passivum divinum*. Mais il n'est pas recommandé de postuler ici toute une doctrine de la prédestination. A lire attentivement le texte, on s'aperçoit que ce qui est « posé » (ἐτέθησαν), c'est-à-dire fixé par Dieu, n'est pas la décision des incroyants, mais le sort réservé à l'incroyance. Autrement dit : la liberté de foi ou d'incrédulité n'est pas abolie ; en revanche, la dramatique issue du rejet de l'Évangile est inscrite dans le programme divin.

1.4 L'éminente dignité de la communauté chrétienne (2,9-10)

L'exégèse des v. 6-8 ne nous a pas donné l'occasion de revenir sur la confrontation entre la

³⁰ Ainsi K.R. SNODGRASS, *1 Peter 2,1-10 : Its Formation and Literary Affinities*, in *NTS* 24 (1977-1978) 97-106.

³¹ Avis contraire chez J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, 433.

³² J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre*, 82.

lecture de Luther et celle (inverse) d'Elliott. Par contre, cette dernière section en sera l'occasion. Comme je l'ai noté plus haut, ces versets conclusifs magnifient le statut de ceux qui ont placé leur confiance dans le Christ-pierre, et qui sont devenus à leur tour pierres vivantes. Ces deux versets constituent à mon avis, au sein du Nouveau Testament, l'énoncé le plus dense de la dignité du peuple de Dieu. Ou, pour l'exprimer en d'autres termes : peut-on dire plus que ne le fait 1 P 2,9-10 du statut théologique de la chrétienté ? Peut-on imaginer condensation ecclésiologique plus éclatante ? Nous parvenons donc à la section décisive de la péricope, où tout se noue en finale. Pour le dire avec impertinence : si la première lettre de Pierre n'avait été écrite que pour ces deux versets, elle mériterait déjà son statut canonique.

Sur le fond du sort funeste réservé aux incrédules, l'auteur passe au statut des croyants par un emphatique ὑμεῖς δέ (« mais vous »). Pour décrire ce qu'ils sont (le verbe εἶναι est sous-entendu), Pierre aligne ce qui semble être quatre binômes composés chacun d'un substantif qualifié : race élue, prêtrise royale, peuple saint, peuple que Dieu s'est acquis. Nous verrons que l'impression est trompeuse, et qu'il s'agit en réalité de cinq prédicats, prestigieux, décernés dans la tradition biblique à Israël, mais appliqués au nouveau peuple. Le premier et le dernier se lisent en Es 43,20-21, les trois autres en Ex 19,6LXX³³ ; mais peut-être s'étaient-ils, au premier siècle, fondus dans le langage religieux juif, d'où l'auteur les a empruntés. Deux (« race élue » et « prêtrise ») ne se lisent qu'ici dans le Nouveau Testament.

Premier prédicat : γένος ἐκλεκτός (« race élue »). γένος ne renvoie pas à une ethnie commune, mais à une origine commune. L'élection caractérise autant le Christ-pierre que les croyants (ἐκλεκτός : v. 6b.9a). La solidarité de destin se poursuit donc : les chrétiens participent de l'élection du Christ. Ils sont ce qu'ils sont, non par leurs qualités intrinsèques, mais en vertu du choix de Dieu. La formule est-elle placée en premier parce que c'était, théologiquement, la première chose à dire ? En tous les cas, on constate que la qualité d'élus a été décernée aux destinataires dès le premier verset de la lettre (1,1).

La *formule suivante* (βασιλείου ἱεράτευμα) est le plus souvent comprise comme un binôme et traduite : « sacerdoce royal »³⁴. Mais quel est le statut grammatical de βασιλείου ? Dans le grec biblique et profane, il peut être l'un ou l'autre, adjectif (*royal*) ou substantif (*demeure du roi, palais du roi, royaume*)³⁵. Il a été considéré comme adjectif par assimilation aux autres binômes, chacun comportant un nom pourvu d'un qualificatif. La Vulgate a implanté ce choix sémantique en traduisant *regale sacerdotium*, et entraîné à sa suite les traductions modernes. E.G. Selwyn, puis John Elliott et Ernst Best³⁶ ont contesté ce choix en affirmant que βασιλείου devait être considéré comme un substantif. Leurs arguments : a) La formule βασιλείου ἱεράτευμα provient d'Ex 19,6LXX, or βασιλείου est majoritairement substantivé dans la LXX (23 cas sur 27 occurrences). b) La valeur substantivée se confirme dans les traductions targumiques du texte, en Jub (16,18 ; 33,20), en 2 M 2,17, chez Philon³⁷, et dans sa reprise en Ap 1,5-6 ; 5,9-10. c) On ne peut s'autoriser de l'hébreu, car le texte massorétique d'Ex 19,6 présente *mamelékèt hakohanim* (*un royaume de prêtres*), qui ne correspond nulle-

³³ La LXX reproduit en 23,22 le texte d'Ex 19,6. Sur la reprise de ces textes, voir J. SCHLOSSER, *Le thème exodiale dans la Prima Petri*, in *La mémoire et le temps. Mélanges Bonnard*, D. MARGUERAT, J. ZUMSTEIN (éds), Labor et Fides, Genève 1991, 259-274, surtout 267-270 ; du même auteur : *Ancien Testament et christologie dans la Prima Petri*, in ACFEB, *Etudes sur la première lettre de Pierre*, 65-96.

³⁴ Bible de Jérusalem, Nouvelle Bible Segond ; CEI (*sacerdozio regale*) ; NRSV (*royal priesthood*).

³⁵ W. BAUER – K. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, de Gruyter, Berlin 1988⁶, coll. 271-272 ; C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, 277.

³⁶ Cf. E.G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, Macmillan, London 1946, repr. 1974, 165-166 ; J.H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy*, 51ss et *1 Peter*, 436-437 ; E. BEST, *1 Peter 2,4-10 – A Reconsideration*, 288-291.

³⁷ Cf. *De Abrahamo* 56 et surtout *De sobrietate* 66 : « Le palais (βασιλείου) est sûrement la maison du roi, réellement sainte et seule inviolable ».

ment au grec³⁸. Ces arguments sont convaincants à mes yeux, même s'ils bousculent la mémoire chrétienne de lecture. Il nous faut donc séparer les deux prédicats ecclésiologiques. Tout d'abord βασιλειον : la demeure du roi, le lieu où Dieu réside, la maison de Dieu ; ce sens consonne avec la « maison spirituelle » du v.5, et confirme la connotation du temple que nous y avons décelée. Ensuite ιεράτευμα : la collectivité sacerdotale (cf. v. 5).

Quatrième prédicat : ἔθνος ἅγιος (« peuple saint »). La formule est empruntée à Ex 19,6. Le groupe croyant est saint, car mis à part, séparé du milieu ambiant par le Dieu saint. Il est dit aussi (*cinquième prédicat*) : λαὸς εἰς περιποίησιν, littéralement : « un peuple pour une acquisition ». En Es 43,21LXX, on lit : λαὸς μου ὃν περιποιήσάμην (« mon peuple que j'ai acquis ») ; c'est le sens qu'il faut induire ici. Le même verset d'Ésaïe indique pourquoi Dieu s'est acquis ce peuple : « pour raconter mes vertus » (τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι). L'auteur de la lettre brode sur ce thème : « pour que vous proclamiez les vertus (ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε) de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière ». Par vertus, il faut entendre au sens biblique les actes salvateurs de Dieu³⁹. La dualité ténèbres/lumière est classique dans la tradition juive et chrétienne pour symboliser le passage de l'ignorance à la connaissance, i.e. du péché au salut ; elle s'applique de préférence à l'événement de la conversion (Ac 16,18 ; 2 Co 4,6 ; Ep 4,17-18 ; Col 1,12-13 ; etc.). Ce verset 9b, qui énonce la fonction dévolue au peuple que Dieu s'est choisi, joue un rôle majeur dans la définition que Martin Luther donne de la prêtrise de tous les croyants : qui en effet, parmi les croyants, n'a pas été appelé des ténèbres à l'admirable lumière de Dieu ?⁴⁰

De cette cascade d'épithètes honorifiques, on retiendra sa dimension théo-logique. L'existence, le statut de la communauté chrétienne tiennent uniquement à l'initiative de Dieu qui l'a choisie, qui l'a mise à part, en qui il demeure comme roi, qu'il s'est acquise pour témoigner de lui. A des groupes chrétiens dispersés en Asie mineure, étrangers par la foi à la société qu'ils habitent, marginalisés, dénigrés, stigmatisés pour leur croyance, socialement mis à l'écart, l'auteur de la lettre déclare, réquisitionnant pour eux la titulature la plus prestigieuse d'Israël, que Dieu les a séparés de leur milieu pour leur offrir une maison, un lieu identitaire, une fonction, une dignité à nulle autre pareille. En rappelant en finale (v. 10) l'histoire d'Osée et des surnoms qu'il avait affectés à ses enfants pour dénoncer l'endurcissement du peuple (« Pas mon peuple », « Sans miséricorde »), l'auteur rappelle que par la grâce divine, les destinataires sont devenus peuple de Dieu et ont reçu la miséricorde.

A la chrétienté fragilisée à laquelle il s'adresse, l'auteur livre un discours fondateur d'identité. Le fait qu'il transfère sur la communauté chrétienne les titres honorifiques du peuple d'Israël fait comprendre qu'à ses yeux, l'Eglise représente désormais le peuple élu, la « race » choisie par Dieu. Paul, citant le même passage d'Osée en Rm 9,25-26, récuse l'idée d'une perdition totale du peuple et plaide pour le salut d'un « reste » en Israël. De quelle manière l'auteur de 1 Pierre comprend-il la relation avec la Synagogue ? Le texte ne le laisse pas entendre⁴¹.

Parvenus au terme de l'exégèse du texte, il nous faut maintenant arbitrer le conflit entre la

³⁸ On trouvera le dossier textuel soigneusement présenté chez J. CERVANTES GABARRON, *Sacerdocio y reino en 1 P 2,4-10*, in *EstBib* 66 (2008) 577-610, surtout 592-600. La lecture de *mamelékèt hakohanim* est discutée : soit *hakohanim* est à l'état construit (« un royaume de prêtres »), soit à l'état absolu (« un royaume, des prêtres »). La version grecque d'Aquila a choisi la première lecture, suivie de la plupart des traductions modernes ; les targums araméens, la version grecque de Théodotion et Ap 1,6 ont opté pour la seconde lecture ; la LXX s'en écarte.

³⁹ Voir Es 42,12b ; 43,21b ; 1 QM 14,13 ; 2 P 1,3.

⁴⁰ « De même Pierre dit à tous les chrétiens [1 P 2,9b] : “pour que vous annonciez ses vertus, lui qui des ténèbres vous a appelés à son admirable lumière”. Qui parmi les chrétiens n'a pas été appelé des ténèbres ? Ainsi est-ce le droit et le pouvoir de chacun, même la nécessité d'annoncer la vertu de celui qui l'a appelé » (*De abroganda missa privata* [1521], WA 8,422-35-38 ; 495-19-23). L'importance de 1 P 2,9b est soulignée dans son commentaire de 1 Pierre : WA12,318,23-320,12. Je renvoie à l'intéressante analyse que présente R. SCHWARZ, *Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 468-479.

⁴¹ Ce silence a été épinglé par P.J. ACHTEMEIER, *1 Peter*, 167.

lecture de Martin Luther et sa contestation frontale chez Elliott et les exégètes qui l'ont suivi.

2. 1 P 2 et le sacerdoce universel des croyants

Dans un premier temps, la dimension corporative et sociale des prédicats ecclésiologiques (γένος, βασιλειον, ιεράτευμα, ἔθνος, λαός) donne incontestablement raison à la critique d'Elliott : l'argumentation de 1 P 2 se situe sur un registre collectif et non individuel. Il faut également porter au crédit d'Elliott son refus d'envisager, dans ce texte, une contestation du ministère sacerdotal institué et son transfert sur chaque individu baptisé. 1 P 2 ne fonde pas et ne justifie pas une théologie (même démocratisée) des ministères. Manifestement, Martin Luther a introduit dans sa lecture du texte une problématique induite par la polémique inhérente à son contexte historique. Son refus d'une dichotomie entre état sacerdotal et état laïc l'a conduit, sur ce point, à forcer le texte. Exégétiquement, jusque-là, Elliott est dans le juste.

Est-ce le dernier mot ? Et faut-il, avec Elliott et Brox, traiter de manipulation fautive de l'Écriture les déclarations du concile Vatican II (principalement dans sa constitution *Lumen Gentium*), qui fondent sur 1 P 2 l'idée d'un sacerdoce commun à tous les fidèles⁴² ? C'est ici qu'à mon sens, leur polémique nourrit une lecture étroite et restrictive et du texte et de Luther. Je vais essayer de le montrer dans les six remarques qui concluront cet article.

Première remarque. Luther, rappelons-le, n'est pas l'inventeur du concept « sacerdoce universel » ou « sacerdoce de tous les croyants ». Dès le II^e siècle, la tradition patristique a conçu l'idée d'une prêtrise de tous les fidèles en la fondant sur 1 P 2,9 et Ap 1,6. Je cite ce dernier texte : Christ « a fait de nous un royaume (βασιλείαν), des prêtres (ιερείς) pour Dieu son Père ». Parmi les Pères, Irénée de Lyon déclare : « tous les apôtres du Seigneur sont prêtres » (*Adversus haereses* 4,8,3). Tertullien cite Ap 1,6 et commente : « tous les croyants sont prêtres concernant la prière et le service de Dieu » (*De exhortatione castitatis* 7,3). Justin Martyr : « nous sommes la vraie descendance de grand-prêtre pour Dieu » (*Dialogue avec Tryphon* 116). Origène dans son *Homélie sur Lévitique* 9,1 : « Ne savez-vous pas que la prêtrise vous a été donnée, c'est-à-dire, à toute l'Église de Dieu et au peuple croyant ? Écoutez Pierre dire aux croyants : “Vous, donc, avez la prêtrise puisque vous êtes un peuple sacerdotal, et ainsi vous avez à offrir à Dieu un sacrifice de louange, un sacrifice de prières, un sacrifice de miséricorde, un sacrifice de pureté, un sacrifice de sainteté” ». Jean Chrysostome fonde sur leur baptême la participation des laïcs au triple rôle de prêtre, prophète et roi. « Dans le baptême vous êtes devenus roi, prêtre et prophète » (*Homélie 1 Co* 3,7). Bède le Vénérable commente ainsi 1 P 2,9 : « Ils [les croyants] sont une prêtrise royale (*regale sacerdotium*) parce qu'ils sont unis au corps du Christ, le roi suprême et le vrai prêtre »⁴³. En remettant en valeur cette notion dans la constitution *Lumen Gentium*⁴⁴, le concile Vatican II remontait par-delà

⁴² Voir *Lumen Gentium* 9.10 (ci-dessous notes 44-45) et 34. J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, 454 (« exegetically unfounded ») ; N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, 110 (« erhebliche Überschüsse »).

⁴³ PL 93,50.

⁴⁴ « Ceux, en effet, qui croient au Christ, qui sont “re-nés” non d'un germe corruptible mais du germe incorruptible qui est la parole du Dieu vivant (cf. 1P 1,23), non de la chair, mais de l'eau et de l'Esprit-Saint (cf. Jn 3,5-6), ceux-là deviennent ainsi finalement “une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple étant maintenant le peuple de Dieu” (1P 2,9-10). [...] Le Christ Seigneur, grand prêtre d'entre les hommes (cf. He 5,1-5) a fait du peuple nouveau “un royaume, des prêtres pour son Dieu et Père” (cf. Ap 11,6 Ap 45,9-10). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir, par toutes les activités du chrétien, autant de sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres les a appelés à son admirable lumière (cf. 1P 2,4-10). C'est pourquoi tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange de Dieu (cf. Ac 2,42-47), doivent s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu (cf.

Martin Luther à cette filière patristique.

Pour ces Pères, le sacerdoce universel n'entre pas en concurrence avec les ministères reconnus par l'Eglise, car ils le comprennent au sens figuré ; « sacerdoce » revêt un sens métaphorique et non juridique. Luther hérite de cette tradition, certes minoritaire en théologie ancienne ; sa rupture avec elle vient de ce qu'il confère un sens propre, juridique et non plus figuré, à la dignité sacerdotale conférée à chaque baptisé. Il détaille cette fonction sacerdotale en termes d'accès immédiat à Dieu par le Christ et de légitimité à interpréter l'Ecriture sans se soumettre au magistère.

Deuxième remarque. Dans l'Ancien Testament, le concept « royaume de prêtres » (Ex 19,6) n'a jamais mis en cause le ministère lévitique. En 1 Pierre, l'affirmation de la « prêtrise sainte » n'est pas incompatible avec l'existence de ministères reconnus en Eglise. 5,1-4 s'adresse aux anciens et détaille leur rôle. 4,10-11 parle de la diversité des charismes de service. 5,12 confère à Silvain un rôle spécifique dans l'édification de la communauté destinataire. Cette coexistence non problématique d'une prêtrise de tous les croyants et de ministères spécifiques fait penser que ces derniers sont des expressions singulières du ministère général du peuple saint. La position de Luther face à la prêtrise ne se résume donc pas au slogan : « nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême ». Outre 1 P 2, Luther fonde son ecclésiologie sur deux textes relatifs au corps de Christ : Rm 12 et 1 Co 12 (WA 6,408). Ces deux textes reconnaissent la diversité des charismes et des tâches en Eglise. La légitimité théologique des ministères n'est pas niée, mais leur singularité dans la communauté est définie sur un registre fonctionnel et non plus essentiel⁴⁵. Autrement dit : Luther rejoint l'ecclésiologie de 1 Pierre en intégrant le service ministériel dans la prêtrise générale de tous les croyants, dont elle constitue un cas particulier et nécessaire. Le ministre a pour vocation de former les fidèles au sacerdoce universel.

Troisième remarque. Elliott me paraît à tel point obnubilé par la volonté de réserver la prêtrise aux ministères consacrés qu'il en vient à vider le terme *ἱεράτευμα* de toute substance sémantique⁴⁶. Constatant que la tâche confiée à cette prêtrise n'est pas définie, il conclut que l'auteur ne s'y intéresse pas ; *ἱεράτευμα* n'est à ses yeux que l'expression de la sainteté, de la pureté et de l'élection de la communauté chrétienne, sans que soit développée « any notion of Christian "priestliness" »⁴⁷. Il oublie que la péricope 2,4-10 s'inscrit dans l'épître comme un manifeste identitaire. Aucune modalité n'y est détaillée, pas plus la sainteté du peuple que son élection ou ses sacrifices spirituels. Mais l'exégète ne doit pas faire preuve de myopie, car ces notions sont développées dans d'autres sections de la lettre. La sainteté, par exemple, fait l'objet d'une parénèse en 1,14-2,3 autour de la citation « Soyez saints car je suis saint » (1,16) ; les impératifs s'adressent manifestement aux individus. Pour ce qui est de la prêtrise et des sacrifices spirituels, le même phénomène se produit qu'en Rm 12, où Paul définit dans les

Rm 12,1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (cf. 1P 3,15) » (Constitution *Lumen Gentium* 9-10).

⁴⁵ Vatican II maintient la différence essentielle, et non fonctionnelle, entre le ministère consacré et celui des fidèles : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, et par leur renoncement et leur charité effective » (Constitution *Lumen Gentium* 10).

⁴⁶ *1 Peter*, 419-420.

⁴⁷ *Ivi*, 420.

v. 2-21 ce qu'il entend au v. 1 par « culte spirituel ». Ici, la parénèse de 2,11 à 4,11 énumère ce que représente le sacerdoce des baptisés – non pas une tâche cultuelle, bien entendu, mais une « belle conduite parmi les païens » (2,12), l'obéissance aux autorités (2,13-17), l'harmonie dans les rapports avec les maîtres et entre mari et femme (2,18–3,7), la résistance à la persécution (3,13-17), la rupture avec le péché moral (4,1-6). Le refrain qui relie ces exhortations est que l'attitude exemplaire des chrétiens doit permettre la glorification de Dieu dans le monde (2,12 ; 3,15 ; 3,16 ; 4,11). Parcourant cette section parénétique, le lecteur découvre ce que l'auteur évoque en 2,9 par la proclamation des « vertus » de Dieu.

Quatrième remarque. L'antinomie du collectif et de l'individuel avec laquelle travaillent Eliott⁴⁸ et Brox⁴⁹, quand ils déclarent que la « prêtrise » s'applique à la communauté dans son ensemble mais non à chaque croyant, est théologiquement et anthropologiquement inadéquate. Que les prédicats ecclésiologiques soient de type corporatif, on en convient. Mais que dire de la communauté comme « peuple saint », si cela n'implique pas que chaque baptisé participe de cette sainteté et doit la préserver dans le monde ? L'importance de la parénèse en 1 Pierre est là pour attester que les destinataires sont exhortés à adhérer, à préserver, à cultiver l'éminente dignité que le Seigneur leur a conférée. Ils en sont donc partie prenante, et ce qui est dit de l'Eglise l'est aussi de chaque croyant en tant que membre de cette Eglise⁵⁰. On ne peut que donner raison à Best : « just as a Christian cannot exist in isolation but is always such as the member of a church, so Christians exercise priestly functions but always as members of a group who all exercise the same function »⁵¹.

Cinquième remarque. Quelle est, en fin de compte, la nouveauté théologique introduite par 1 P 2 ? Les métaphores avec lesquelles travaille l'auteur sont sans exception, on l'a vu, empruntées à la tradition vétérotestamentaire. Le langage de la sainteté, de l'élection, de la prêtrise, des offrandes spirituelles, est définitivement « ancien » pour les destinataires. Quel est donc le « nouveau » ? La nouveauté ne réside pas seulement dans ce qu'on pourrait appeler la « démocratisation du sacré » (le sacerdoce étant étendu à l'ensemble du peuple), mais dans l'identité sociale des bénéficiaires. Les destinataires de l'épître comprennent des esclaves (2,18-25) et des femmes (3,1-6). C'est à eux, aussi, qu'est octroyée l'éminente dignité de la « sainte prêtrise ». Or, dans le monde grec, seul l'adulte libre et masculin reçoit un enseignement sur la façon de se comporter dans la maisonnée avec les enfants, les femmes et les esclaves⁵². Ici, la hiérarchie sociale est brisée : tout baptisé est enfant de Dieu, même ceux que l'Evangile appelle les « petits ». L'universalité d'une chrétienté qui ne connaît « ni juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni masculin ni féminin » (Ga 3,28), octroyant à chaque membre une égalité de statut par le baptême, se vérifie ici. C'est donc moins de la « démocratisation du sacré » qu'il faut s'étonner ici, mais du fait que chacun, du plus petit au plus grand, participe de la sacralité du peuple de Dieu. Dans son style rude et impertinent, c'est cela que le moine Martin Luther a remis en valeur dans sa lecture de 1 P 2.

Sixième remarque. La récurrence du thème de l'élection en 1 P 2,4-10 (ἐκλεκτός : 2,4.6.9)

⁴⁸ Cf. *ivi*, 453.

⁴⁹ Cf. *Der erste Petrusbrief*, 104.

⁵⁰ Tout en récusant l'interprétation « individualiste et égalitariste du sacerdoce des baptisés » (il désigne par là la lecture de Luther), Albert Vanhoye plaide pour une appartenance de chaque baptisé à la communauté sacerdotale : « Le sens du texte est donc que tous les croyants sont unis dans un même organisme sacerdotal » (*Prêtres anciens, prêtre nouveau*, Seuil, Paris 1980, 293, 295).

⁵¹ *1 Peter 2,4-10 – A Reconsideration*, 284, 287.

⁵² Bien noté par E. SCHWEIZER, *Glaubensgrundlage und Glaubenserfahrung in der Kirche des allgemeinen Priestertums : 1 Petr 2,1-10*, in *Kirche und Volk Gottes. Festschrift J. Roloff*, M. KARRER, W. KRAUS, O. MERK, éd., Neukirchener, Neukirchen 2000, 272-283, surtout 278-283.

révèle l'insistance de l'auteur : l'éminente dignité de l'Eglise est un don divin. Ce n'est pas d'abord sur le registre du droit (comme l'a compris Luther), ni sur le registre du devoir que doit être lu son texte, mais sur celui de la grâce. L'immédiateté du rapport à Dieu, qu'implique la prêtrise, est une concrétisation de la grâce plus qu'un droit accordé. Mais cette grâce est liée à une responsabilité que l'on peut énoncer avec les mots de l'auteur : se laisser engendrer par « la parole de Dieu vivante et permanente » (1,23) et proclamer par la parole et la vie « les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (2,9).

Daniel Marguerat
daniel.marguerat@unil.ch
Chemin de la Cocarde, 18
CH-1024 Ecublens