HAL
open science

La participation sacerdotale au témoignage de Dieu : des affirmations bibliques aux écrits du milieu antiochien des premiers siècles : Paul, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome

Aleksander Dziadowicz

To cite this version:

Aleksander Dziadowicz. La participation sacerdotale au témoignage de Dieu : des affirmations bibliques aux écrits du milieu antiochien des premiers siècles : Paul, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome. Religions. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAK002 . tel-01249591

HAL Id: tel-01249591

https://theses.hal.science/tel-01249591v1

Submitted on 4 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET DES SCIENCES RELIGIEUSES

ED 270

THÈSE présentée par :

Aleksander DZIADOWICZ

soutenue le 10 avril 2015

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Catholique

La participation sacerdotale au témoignage de Dieu

Des affirmations bibliques aux écrits du milieu antiochien des premiers siècles (Paul, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome)

THÈSE dirigée par :

Mme Françoise VINEL, Professeur de l'Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Olivier ARTUS, Professeur de l'Institut Catholique de Paris

M. Paweł PODESZWA, Professeur de l'Université Adam Mickiewicz de Poznań

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. Philippe VALLIN, Professeur de l'Université de Strasbourg

Aleksander DZIADOWICZ

La participation sacerdotale au témoignage de Dieu

Des affirmations bibliques aux écrits du milieu antiochien des premiers siècles (Paul, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome)

Résumé

L'objet principal de cette étude théologique est le témoignage dans le ministère sacerdotal, analysé à partir du verset Ac 1, 8. Le milieu antiochien a été privilégié. Il donne l'unité aux textes bibliques et patristiques qui constituent les sources de la thèse. Le témoignage autorisé confié aux apôtres par Jésus Ressuscité s'exprime davantage dans l'enseignement et la liturgie que dans le gouvernement car il ne cesse pas avec la dépossession. De Paul à Ignace et Jean Chrysostome, toujours en référence aux textes prophétiques et à la parole du Christ, on voit s'élaborer une théologie du sacerdoce comme témoignage.

Mots-clés :
Témoignage, souffrance, prophétie, sacerdoce, Lc-Ac, Isaïe, Paul Apôtre, Ignace d'Antioche, Jean Chrysostome, Antioche sur l'Oronte, théologie biblique

Résumé en anglais

The main purpose of this theological research is to show the testimony in the priestly ministry. Our approach based on the words from Acts 1:8. Biblical and Patristic texts constitutes the sources of the thesis, it is the Antiochian environment that is emphasized and that grants unity to the corpus. The authorized testimony entrusted to the Apostles by Jesus is expressed more in the teaching and the liturgy than in the government because it does not cease with the dispossession. From Paul to Ignatius and John Chrysostom, referring to the prophetic texts and the Word of Christ, we see the development of a theology of the priesthood as testimony.

Keywords :
Testimony, Suffering, Prophecy, Priesthood, Luke-Acts, Isaiah, Paul the Apostle, Ignatius of Antioch, John Chrysostom, Antioch on the Orontes, biblical theology

À mes évêques

Quoique vivants en effet, nous sommes continuellement livrés à la mort à cause de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle

(2 Co 4, 11)

Abréviations des titres

Collections, revues scientifiques, dictionnaires[1]

ABL	Analecta Biblica Lublinensia [coll.]
A-GP	ABRAMOWICZÓWNA Z. (éd.), *Słownik grecko-polski* [Dictionnaire grec-polonais], vol. I, Warszawa, PWN, 1958.
AIPh	*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slave*
AB	The Anchor Yale Bible [coll.]
BA	HOERTH A. – McRAY J., *Bible et Archéologie*. Une exploration de l'histoire et de la culture des civilisations antiques (*Bible Archaeology*, 2005), Valence, La Ligue, 2009.
BBC-OT	WALTON J.-H. – MATTHEWS V.-H. – CHAVALAS M.-W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, (oryg. ang. The IVP Bible Background Commentary : Old Testament, 2000), PSB, Warszawa, Vocatio, 2005 ;
BDB	BROWN F. – DRIVER S.R. – BRIGGS Ch.-A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. With an appendix containing the Biblical Aramaic. Based on the lexicon of William Gesenius, as translated by Edward Robinson, and edited with constant reference to the thesaurus of Gesenius as completed by E. Rödiger, and with authorized use of the German editions of Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament, Oxford, Clarendon Press, 1907 [BW 9]
BDR	BLASS F. – DEBRUNNER A. – REHKOPF F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (oryg. all. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 1976), Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2, Brescia, Paideia Editrice, 1997²
B-GF	BAILLY A., *Dictionnaire grec – français* (rédigé avec le concours de EGGER M.-E., éd. revue par SECHAN L. – CHANTRAINE P.). Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par SECHAN L., Paris, Hachette, 1963[26] (1894) ;
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament [coll.]
BEFAR	Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome [coll.]
BEHE	Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes [coll.]
BEThL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium [coll.]
Bib	*Biblica*, Rome
BHC	Bibliothèque d'Histoire du Christianisme [coll.]
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*
BOK	Biblioteka Ojców Kosciola [coll.]
BPTh	*Biblica et Patristica Thoruniensia*
BT(N)	Bibliothèque Théologique. Neuchâtel [coll.]
BVV	Biblioteka Verbum Vitae [coll.]
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft [coll.]
CahEv	*Cahiers Evangile*
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament [coll.]
CBCI(pl)	FARMER W.-R. et allii, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, (oryg. ang. *International Catholic Bible Commentary*, 1997), Warszawa, Verbinum, 2001 (2000).
CBi	*Collana Biblica*
CB.NT	Coniectanea Biblica – New Testament Series [coll.]
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*

[1] La plupart des abréviations des collections et des revues scientifiques vient de SCHWERTNER S.-M., *Theologische Realenzyklopädie. IATG²* (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete). Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographishen Angaben, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994. Les autres abréviations suivent le travail de WALEWSKI P., *Praca naukowa nad Biblią*, SBP 1, Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 2006, ou sont proposées par nous.

CBP-IBE COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Montréal, Editions Paulines, 1994
CNT(N) Commentaire du Nouveau Testament (Neuchâtel) [coll.]
Com(F) *Communio*, Paris
ConP-vol. VI URBAN A. (éd.), *Concordantia in Patres Apostolicos*, vol. VI : Ignatii epistolorum. Concordantia, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 2001
CoTh *Collectanea Theologica*
CPE *Connaissance des Pères de l'Eglise*
CRB Cahiers de la Revue Biblique [coll.]
DAChL-XI CABROL F. – LECLERCQ H. (éd.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1907-1949/1953, I-XV, vol. XI (Maximum [Édit de]-Monza), Paris, Letouzey et Ané, 1933-1934
DDD TOORN K. van der – BECKING B. – HORST P.-W. van der (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Second Edition, Leiden-Boston-Köln, Brill / Grand Rapids-Michigan-Cambridge, Eerdmans, 1999 (1995).
DET CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I (1968) ; vol. III (1974) ;
DI RYKEN L. – WILHOIT J.-C. – LONGMAN III T., *Słownik symboliki biblijnej*. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym (oryg. ang. *Dictionary of Biblical Imagery*, 1996 [1985]), Warszawa, Vocatio, 1998 ;
DizSint KELLY J.-F., *Dizionario sintetico del Cristianesimo antico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997 (oryg. ang. 1992) ;
DJ WIGODER G. (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* (oryg. ang. *The Encyclopedia of Judaism*, 1989), Esquisse de l'histoire du Peuple juif. Calendrier, Paris, Cerf, 1993 ;
DS VILLER M. et allii (éd.), *Dictionnaire de Spiritualité* : Ascétique et mystique, doctrine et histoire, vol. I – XVI, Paris, Beauchesne, 1937 – 1994.
EI DUPONT-SOMMER A. – PHILONENKO M. (éd.), *La Bible – Ecrits Intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, 2002 (1987).
EJ² SKOLNIK F. – BERENBAUM M., *Encyclopedia Judaica*. Second Edition, vol. 1-22, Farmington Hills - Jerusalem, Thomson-Gale - Keter Publishing House, 2007 [coll.]
EK Encyklopedia Katolicka [coll.]
EofJ NEUSNER J. – AVERY-PECK A.-J. – GREEN W.-S., *The Encyclopedia of Judaism*. Second Edition, vol. 1-4, Leiden-Boston, Brill, 2005.
EpC Epworth Commentaries [coll.]
EtB Etudes Bibliques [coll.]
EThL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ETR *Etudes Théologiques et Religieuses*
FN *Filologia Neotestamentaria*
G-E.L LIDDELL H.-G. – SCOTT R. (revisé par H.-S. JONES et alli.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996 (1843).
GESENIUS GESENIUS H.-W.-F., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapids, Baker Books, 1979/1996 (1847).
HThR *Harvard Theological Review*
HThKAT Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament [coll.]
JBL *Journal of Biblical Literature*
JJCh Jésus et Jésus-Christ [coll.]
JNES *Journal of Near Eastern Studies*
JQR(N) *The Jewish Quarterly Review*. New Series
JSNT Journal for the Study of the New Testament [coll.]
JSOT Journal for the Study of the Old Testament [coll.]
LeDiv Lectio Divina [coll.]
LgCultA Langues et cultures anciennes [coll.]

LP	DROBNER H.-R., *Les Pères de l'Eglise. Sept siècles de littérature chrétienne* (oryg. all., *Lehrbuch der Patrologie*, 1994), Paris, Desclée, 1999 ;
LTP	*Laval théologique et philosophique*
LWQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen [coll.]
MB	Le Monde de la Bible [coll.]
NC-HP	Nouvelle Clio – L'Histoire et ses problèmes [coll.]
NETS	INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR SEPTUAGINT AND COGNATE STUDIES (PIETERSMA A. – WRIGHT B.-G.), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford University Press, 2007.
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament [coll.]
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary [coll.]
NJBC	BROWN R.-E. – FITZMYER J.-A. – MURPHY R.-E. (éd.), *Katolicki Komentarz Biblijny* (oryg. ang. *The New Jerome Biblical Commentary*, 1990), PSB, Warszawa, Vocatio, 2004[2] (2001);
NKBNT	Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, Częstochowa [coll.]
NKBST	Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, Częstochowa [coll.]
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NovT	*Novum Testamentum*
NSK-AT	Neuer Stuttgarter Kommentar (Altes Testament) [coll.]
Pat-Ch	Patrimoines – Christianisme [coll.]
PF	Pères dans la Foi [coll.]
PGLex	LAMPE G.-W.-H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1961
PNTC	The Pillar New Testament Commentaries [coll.]
PO	*Presbyterorum Ordinis*, Vatican II
PSB	Prymasowska Seria Biblijna, [coll.]
PSST-KUL	Pismo Swięte Starego Testamentu [coll.] : Commentaire préparé par les enseignants de KUL, Lublin.
RB	*Revue Biblique*
RDC	*Revue de droit canonique*
RevSR	*Revue des sciences religieuses*, Théo. Cath. Strasbourg
RevRJ	*Review of Rabbinic Judaism*
R-GA	ROMIZI R., *Greco antico*. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato, Bologna, Zanichelli, 2007[3] (2001)
RivRB	*Rivista di Ricerca Biblica*
RSB	Rozprawy i Studia Biblijne [coll.]
RSR	*Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres
RStB	*Ricerche storico-bibliche*
RT	*Roczniki Teologiczne*
RTE	*Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*
RThPh	*Revue de Théologie et de Philosophie*
SBFA	Analecta [coll.]
SBFLA	*Liber Annus*
SBL	Studia Biblica Lublinensia [coll.]
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph series [coll.]
SNTS.MS	Society for New Testament Studies. Monograph Series [coll.]
StBL	Studies in Biblical Literature [coll.]
SCh	Sources Chrétiennes [coll.]
SinEC	Studies in early Christianity [coll.]
SP	Sacra Pagina [coll.]
SRsb	Studi e ricerche. Sezione biblica [coll.]
StBi	Studi Biblici [coll.]
ST-DHF	SANDER N.-Ph. – TRENEL I., *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2000 (Paris, 1859)
TCS	Turchia : la Chiesa e la sua storia [coll.]
ThH	Théologie Historique [coll.]

TRSR Tesi e ricerche di Scienze religiose [coll.]
TWA BOTTERWECK G.-J. – RINGGREN H. – FABRY H.-J. (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. I-X, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1973-1996.
VigChr *Vigiliae Christianae*
WBC Word Biblical Commentary [coll.]
WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament [coll.]
VREB ALETTI J.-N. – GILBERT M. – SKA J.-L. – DE VULPILLIERES S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*. Les mots, les approches, les auteurs, Paris, Cerf, 2005.
VV *Verbum Vitae*

Traductions bibliques

BA-LXX *La Bible d'Alexandrie* [coll.]
BW BibleWorks [logiciel]
CRAMPON *La Sainte Bible*. Traduction d'après les textes originaux par l'abbé A. CRAMPON, Saint-Etienne, Dumas-Titoulet, 2001 - reprint de DFT 1923 (1904) ;
FBJ *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf-Fleurus-Mame, 2001 ;
LXX Texte grec : RAHLFS A., *Septuaginta – id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 ;
SEPTUAGINTA *SEPTUAGINTA*, POPOWSKI R., Warszawa, Vocatio, 2013.
SINAI *La Bible. Traduction intégrale hébreu-français.* Texte hébraïque d'après la version massorétique. Traduit du texte original par les membres du Rabbinat Français sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, nouvelle édiction, Tel (Aviv, Editions Sinaï, 1994
TM Texte Massorétique : ELLIGER K. – RUDOLPH W. (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgatensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5] (1967) ;
TOB *La Bible. Traduction Œcuménique*, Société biblique française – Editions du Cerf, 2010.

Lettres d'Ignace d'Antioche

IgnEph Lettre d'Ignace d'Antioche *aux Ephésiens*
IgnPhld Lettre d'Ignace d'Antioche *aux Philadelphiens*
IgnSm Lettre d'Ignace d'Antioche *aux Smyrniotes*
IgnPol Lettre d'Ignace d'Antioche *à Polycarpe*
IgnTrall Lettre d'Ignace d'Antioche *aux Tralliens*
IgnRm Lettre d'Ignace d'Antioche *aux Romains*
IgnMg Lettre d'Ignace d'Antioche *aux Magnésiens*

Ecrits de Jean Chrysostome

SSac Dialogue *Sur le sacerdoce* (titre latin : *De Sacerdotio*)
HOrd Homélie *prononcée le jour de son ordination* (titre latin : *Cum presbyter fuit ordinatus*)
Hom Homélie sur un passage biblique : d'après *Œuvres complètes*. (Traduites pour la première fois en français sous la direction de M. JEANNIN), L. Guerin & Cie, Bar-le-Duc, 1865-1866 ; *Œuvres Complètes* (traduction nouvelle due à M. l'abbé J. BAREILLE), Librairie de Louis Vives, Paris, 1871
PP I-VII Sept Panégyriques *de saint Paul*
PIdA Panégyriques *de saint Ignace d'Antioche* et des saints Juventin et Maximin
PM Panégyrique *de Saint Mélèce*

Introduction

Le *pardon* et la *bénédiction* forment ensemble le fondement du témoignage chrétien, c'est-à-dire le trait caractéristique et marqueur d'identité de chaque chrétien. Le christianisme n'a pas inventé le terme « témoignage ». La Bible juive et chrétienne semble présenter le témoignage des croyants comme un engagement dans le dessein de Dieu. Le témoignage de Dieu concerne la vérité sur Lui, sur l'homme et sur Son alliance avec l'homme. L'histoire du salut montre que le pardon de Dieu et sa bénédiction sont indispensables pour que cet accord avec le genre humain dure. Le témoignage humain sur la vérité concernant Dieu et l'homme en relation, même s'il est rendu par un chrétien, est nécessairement entaché de l'imperfection, car l'homme n'est pas parfait dans son expression. Le témoignage parfait sur les réalités indiquées semble être possible seulement chez les hommes qui sont choisis et vêtus du témoignage divin. Car celui-ci, de par sa nature, est parfait. Ce mode de participation, nous l'appelerions volentiers le *témoignage officiel*[2]. Cependant l'adjectif *officiel* a une signification trop *fonctionnelle* dans le langage français. C'est la raison pour laquelle le groupe de ceux qui sont porteurs du témoignage de Dieu, nous l'appelons dans notre texte : *témoins autorisés*. Il signifierait la qualité de transparence d'un homme choisi et rendu tel par Dieu, afin que ce dernier puisse rendre accessible son témoignage à travers lui.

Le *témoignage*, comme l'intermédiaire le plus adapté dans l'alliance entre Dieu et les hommes, est développé dans la Bible en tant que le noyau d'identité des serviteurs de l'alliance. Si l'on considère les ministres de l'Eglise d'une certaine façon, comme les continuateurs de cette charge, on remarque pourtant que la pratique de la vie de l'Eglise d'aujourd'hui présente au moins deux tendances opposées qui assombrissent cette identité : l'une privilégie l'*administration* de la communauté, l'autre le lien avec le *sacrifice*. Sans entrer dans le débat sur le meilleur modèle pastoral pour notre temps ou sur la vérification doctrinale concernant la prêtrise, nous nous intéressons à la signification du premier nom donné à la mission des apôtres, prédécesseurs de nos évêques et nos prêtres : le témoignage. C'est en effet ce qui apparaît en Actes 1, 8 : « Mais vous allez recevoir une force, celle de l'Esprit Saint, qui descendra sur vous. Vous

---

[2] Cf. BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc*, vol. 2 Lecture continue, Bruxelles, Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1984² (1981), p. 513 : « …Onze, qui pourtant deviendront les **témoins officiels** de la résurrection de Jésus (cf. Ac 1, 21-22) au milieu de tous les autres disciples… ».

serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre ». De notre point de vue, cette affirmation scripturaire prend sens par rapport aux deux tendances actuelles de la compréhension du ministère dans l'Eglise, ce qui donne, selon nous, un intérêt supplémentaire à l'enquête que nous allons mener.

Pourquoi ce sujet ?

Notre perspective est liée à la situation contemporaine mais notre travail est avant tout un retour aux textes bibliques et patristiques. Notre étude ne traite pas de la formation au sacerdoce[3]. Nous l'orientons vers la contribution à l'analyse de l'identité[4] commune et inchangée des prêtres du Nouveau Testament, selon la logique indiquée dans un article : « La personnalité unique du Christ nous parvient par le *témoignage irremplaçable* des apôtres »[5]. L'identité sacerdotale de Jésus agit donc jusqu'à nos jours grâce à ceux qui ont été chargés du témoignage unique.

Voici déjà cinquante ans que dure le débat et l'assimilation des consignes conciliaires sur la question du ministère des prêtres. La question de l'identification des prêtres – sacerdotale (liée au sacrifice) ou presbytérale (liée au gouvernement) – soulevée lors de notre soutenance du Master Recherche, nous interpelle depuis. Nous pouvons affirmer que la présente dissertation est l'approfondissement de la conception signalée dans l'autre mémoire, intitulé : *Aux origines néotestamentaires du ministère sacerdotal : le témoin*[6]. Or, non seulement le champ d'étude a été élargi, mais encore les problèmes à résoudre sont multipliés et traités de manière plus orientée vers la théologie biblique et patristique. Probablement les affinités des réponses à la question de l'identité ministérielle ne nous préoccuperaient pas autant si la réalité du conflit des deux tendances opposées dans le clergé français nous était inconnue. Avant de proposer notre réflexion en rapport à une telle discussion, regardons quelques publications qui nous paraissent aussi importantes qu'intéressantes pour définir la problématique.

L'enseignement officiel de l'Eglise, s'il ne présente pas des changements radicaux, insiste sur l'engagement des prêtres dans la proclamation de la Parole. Tout en confirmant la doctrine sur le ministère sacerdotal, le Concile Vatican II, s'est davantage occupé de la

---

[3] Pour la question voir le n° entier de *Communio*, Paris *: Com(F)* XV 1990/6 : « Former des prêtres. Les vingt-cinq ans du Concile ».

[4] Voir AMBAUM J., « L'identité du prêtre », *Com(F)* VI 1981/6, pp. 28-38 ; LE GUILLOU M.-J., « Le caractère sacerdotal », *Com(F)* VI 1981/6, pp. 39-42.

[5] MARTELET G., « Le ministère des apôtres et la personne de Jésus », *Com(F)* VI 1981/6, p. 9.

[6] Le mémoire a été soutenu à l'Université Marc Bloch en 2007.

pastorale des prêtres. L'accent sur le ministère *sacramentaliste* (distribution des sacrements), noté avant le dernier Concile, et l'accent mis sur le ministère prophétique, grâce à Vatican II, se complètent. Chacun d'eux met en valeur ce côté du ministère qui correspond davantage aux problèmes de son temps, sans nier l'autre.

Le sacrement de l'ordre est toujours considéré *au service* du sacerdoce des baptisés[7], mais ce dernier est fondé sur celui des prêtres. Il faudrait réfléchir ici à la distinction *presbyter*/*sacerdos* dans les textes de Vatican II, ayant à cœur la fonction des prêtres qui part de l'engagement en faveur de la Parole de Dieu. Les Pères du Concile Vatican II ont réunis les deux traits caractéristiques dans un seul nom, donné aux ministres ordonnés : « *instruments vivants* du Christ Prêtre éternel » (*Presbyterorum Ordinis* 12).

Le pape Jean Paul II pose l'affirmation du dépôt de l'essentiel du sacerdoce, en soulignant l'identité pastorale du prêtre, dans sa première lettre de Jeudi Saint (1979). Cette optique est confirmée dans sa dernière lettre encyclique, sur l'Eucharistie (2003) et dans la lettre apostolique pour l'année de l'eucharistie (2004). Environ quarante ans après le Concile le pape soulignait que la formation des prêtres doit être centrée sur l'essentiel de leur identité (voir *Reste avec nous Seigneur (Lc 24, 29),* 2004, n° 17). Il n'y a pas d'opposition entre la lettre référée à *Optatam totius* et *Presbyterorum Ordinis* et l'encyclique parlant du centre de la vie de l'Eglise, où les prêtres rendent le Christ présent au milieu des siens. Plus important que la division entre ces deux pôles d'engagement semble être le constat que l'enseignement pontifical des dernières décennies confirme, de manière inchangée, le statut des ministres ordonnés, centré exclusivement sur ces deux pôles d'engagement : Parole proclamée dans la communauté et Parole célébrée dans la communauté, vérifiée comme Parole vécue personnellement par le prêtre[8].

---

[7] Le sacerdoce commun ne fait pas l'objet de notre étude. Pour cette question voir : BAEHR J. identifie les textes néotestamentaires sur le Royaume des Prêtres (1 P 2, 5.9 et Ap 1, 6 ; 5, 10) avec celui de Ex 19, 6, en les référant à tous ceux qui ont suivi le Christ. Voir « Priester », In. COENEN L. (éd.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, vol. III (Pharisäer-Zweifel), Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1972, p. 1015. Voir aussi MIELCAREK K., « Kapłaństwo powszechne według 1 P 2, 1-10 », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 265-279. TILLARD J.-M.-R. consacre son article au sacerdoce chrétien dans sa dimension baptismale. Voir « Sacerdoce », In. *DS*, vol. XIV (Sabbatini-System), 1990, col.1-37. La publication de BARCLAY W., dans un style homilétique et de façon autoritaire, explique que 1 P 2, 5.9 présentent une unique réalité sacerdotale, celle commune à tous. Voir *The Letters of James and Peter*, The Daily Study Bible, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1990 (1979), p. 196.199.

[8] Voir par ex. (Les documents cités ci-dessous ont été consultés le 07 novembre 2014) : JEAN PAUL II, « Le culte eucharistique, principale mission des prêtres. Audience générale du 12 mai 1993 », http://www.clerus.va/content/clerus/fr/presbiteri.html ; « La mission des prêtres dans le ministère sacramentel de sanctification. (Mt 28, 16-20). Audience générale du 5 mai 1993 »,

La compréhension par le prêtre de son *ministère* est essentielle pour sa vie. Telle est l'intuition du Concile Vatican II, observée par A. Manaranche[9]. C'est justement ce principe qui accompagne le débat postconciliaire sur l'identité de prêtre catholique. Ce débat a été marqué entre autres par une proposition *pratique* de travail salarié pour des prêtres en lançant une vision fonctionnelle de la prêtrise[10].

Parmi les ouvrages analysant la question du ministère dans l'Eglise, quelques titres sont à noter. Après la parution de *Le ministère de la nouvelle alliance* (Paris, Cerf, 1967), P. Grelot a collaboré à la publication de *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Seuil, 1974). Or, en 1983 cet exégète français consacra toute une publication à une polémique avec l'ouvrage d'E. Schillebeeckx, un théologien belge, intitulée *Le ministère dans l'Eglise* (Cerf, 1981). C'était le livre : *Eglise et ministères. Un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx* (Cerf, 1983)[11]. Un autre livre d'E. Schillebeeckx (*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*. Histoire et théologie des ministères dans l'Eglise, 1987)[12] reprend le dialogue avec P. Grelot. Une autre contribution de ce dernier (*La tradition apostolique – Règle de foi et de vie pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1995), montre que l'auteur continue à s'intéresser à la réflexion sur l'Eglise quant à ses ministres. Nous évoquons ici ses

---

http://www.clerus.va/content/clerus/fr/presbiteri.html ; BENOIT XVI, « Rencontre avec le clergé à Varsovie, *25 mai 2006* », http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060525_poland-clergy_fr.html ; « Benoît XVI répond aux prêtres, le 9 juin 2010 », http://www.eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/dossiers-de-2010/une-annee-sacerdotale-2009-2010/362299-benoit-xvi-repond-aux-pretres/ ; FRANCOIS, « Homélie : Prêtres, soyez des pasteurs qui portent "l'odeur des brebis" à la messe chrismale de Jeudi Saint, 28 mars 2013 », http://www.zenit.org/fr/articles/pretres-soyez-des-pasteurs-qui-portent-l-odeur-des-brebis ; « Homélie du pape François pour les ordinations sacerdotales du 21 avril 2013 », http://www.jeunes-vocations.catholique.fr/reflexions-et-etudes/messages-du-pape/homelie-du-pape-francois-pour-les-ordinations-sacerdotales-du-21-avril-2013.html.

[9] Voir *Vouloir et former des prêtres*, Paris, Fayard, 1994, p. 165.

[10] Cf. Une émission télévisée sur le Séminaire de Lille : « Prêtre, pour quoi faire ? », qui exprime certains changements dans le fonctionnement des prêtres en France dans les années '70 et les adaptations de la formation au sacerdoce : http://www.ina.fr/video/CAF91040449. D'autres modèles de formation, nés en parallèle ont été proposés par le cardinal J.-M. Lustiger (http://www.mavocation.org/pretre/saints/2176-etudiants-lustiger.html), et quelques communautés nouvelles : *De l'Emmanuel* (http://www.emmanuel.info/la-communaute/historique-de-lemmanuel/), *Des Béatitudes*(http://beatitudes.org/fr/membres-structure/freres),*St Martin* (http://www.communautesaintmartin.org/la-csm/maison-de-formation/), *Saint-Jean* (http://www.stjean.com/historique). Les liens ont été consultées le 07 décembre 2014.

[11] Voir la recension du livre de Grelot : PAGE J.-G, « Pierre GRELOT, *Eglise et ministères*. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. Coll. 'Théologie'. Paris, Editions du Cerf, 1983 (21.5 x 13.5 cm). 282 pages », *LTP* 41, 1/1985, pp. 129-130.

[12] Voir la recension du livre : ROBERGE R.-M., « Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*. Histoire et théologie des ministères dans l'Eglise. Coll. 'Théologie'. Paris, Editions du Cerf, 1987, 324 pages (23.5 x 14.5 cm) », *LTP* 45, 3/1989, p. 464.

travaux comme l'attestation de l'actualité de la polémique sur la question du ministère ordonné. Mais notre intention n'est pas celle de dialoguer avec ces deux savants.

Le débat doit intégrer cette réalité constante dans l'Eglise : ce sont les responsables des communautés qui sont les premiers parmi les persécutés dans les communautés[13]. Cela obéit à la logique évoquée par le Christ, selon laquelle la concentration de la violence sur le responsable provoque la dispersion des disciples (Za 13, 7 : « …Frappe le pasteur, que soient dispersées les brebis… » ; cf. Mc 14, 27 ; Mt 26, 31). L'article de Ph. Vallin, sur l'identification du prêtre avec le sacrifice du Christ, dans l'ensemble de son ministère[14] souligne les points qui viennent conforter notre perception du témoignage dans la vie et le ministère des apôtres et leurs successeurs.

Sources

L'unité linguistique est l'élément fédérateur des documents principaux analysés dans notre dissertation. Le NT[15] et les écrits patristiques analysés, sont rédigés en langue grecque. L'AT est traduit de l'hébreu en grec dès la période hellénistique[16] : les rédacteurs du NT et les Pères se réfèrent à la traduction des LXX. Pour l'étude des textes vétérotestamentaires nous allons travailler principalement avec la version grecque. Les passages en hébreu nous serviront uniquement pour référence. En étudiant les passages de l'AT portant sur la question du témoignage, nous verrons l'éclairage apporté par la LXX[17].

La traduction française de référence pour la plupart des cas sera la *Bible de Jérusalem* Paris, Cerf – Fleurus-Mame, 2001, sauf si c'est indiqué autrement. Dans

---

[13] Les cas d'Ignace d'Antioche, de Polycarpe de Smyrne, de Jean Chrysostome et beaucoup d'autres montrent que le « pasteur » accomplit le rôle de celui grâce à qui le troupeau tient ensemble.

[14] Voir VALLIN Ph., « Le prêtre crucifié pour la communion ecclésiale », *BLE* CXV/3, 2014, p. 328 : « [le prêtre est]…la liaison nécessaire des épreuves du Christ docteur, contesté dans ses enseignements, et du Christ pasteur, contrarié dans son rassemblement du troupeau eschatologique, au culmen de l'épreuve pascale. Les prêtres seront des agents de la communion christique dans l'Eglise, pour autant qu'ils offrent, en particulier dans l'eucharistie du Seigneur, la souffrance d'être contredit et celle d'être contrarié à l'imitation de leur Maître, et qu'ils y offrent même la joie d'être écouté et obéi : la vie de grâce communiquée ex-opere-operato au Peuple de Dieu suppose sa propre corrélation aux œuvres accomplies ex-opere-operantis, et offertes telles qu'elles se sont trouvées, heureuses ou malheureuses, par les ministres de la charité pastorale ».

[15] NESTLE E. & E. – ALAND B. & K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27e éd., 1993.

[16] RAHLFS A., *Septuaginta – id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 ;

[17] Voir DORIVAL G. – HARL M. – MUNNICH O., *La Bible Grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Initiations au christianisme ancien, Paris, Cerf-CNRS, 1994 (1988), p. 269-288 [chap. VII. « La Septante aux abords de l'ère chrétienne. Sa place dans le Nouveau Testament »] et p. 289-320 [chap. VIII. « La Septante chez les Père grecs et dans la vie des chrétiens »]

l'AT les textes grecs sont traduits par nous, sauf si autre solution est indiquée (en particulier par référence aux volumes de La Bible d'Alexandrie). Par *Corpus paulinien* nous entendons dans notre travail l'œuvre de Paul Apôtre[18] (écrits canoniques et deutérocanoniques), sans entrer dans les conclusions justifiées sur les mains qui ont écrit l'une ou l'autre lettre. Ici nous faisons nôtre le regard à celui des Pères de l'Eglise.

Parmi les sources primordiales nous incluons également les lettres d'Ignace d'Antioche et les trois œuvres de Jean Chrysostome. Les sources secondaires concernent : pour la Bible le texte hébreu (avec les textes des écrits intertestamentaires de Qumrân) et pour les textes patristiques des fragments patristiques d'auteurs variés simplement évoqués, et qui n'entrent pas dans le corpus étudié.

Nonobstant la discussion sur les écrits d'Ignace, nous suivons l'avis commun des savants sur l'authenticité des *sept lettres* d'Ignace, écrites lors de son voyage à Rome[19]. En ce qui concerne le second auteur analysé, Jean Chrysostome[20], l'authenticité en est formellement attestée dans les éditions critiques des trois œuvres qui retiendront notre intérêt : Dialogue[21], de l'Homélie[22] et de sept Panégyriques[23]. Et

---

[18] L'adjectif *saint*, dès les débuts du christianisme, servait à dénommer l'ensemble des croyants (cf. Rm 1, 7 ; Col 1, 4). Sa valeur exceptionnelle, attribuée à une personne individuelle, est observée seulement à partir du IVème ou Vème siècle. Nous avons conservé dans ce travail l'usage le plus ancien, tout en cherchant à garder le respect profond envers les martyrs et les confesseurs de l'Eglise. Dans la dissertation nous n'utilisons pas ce titre ni par rapport aux apôtres, évangélistes, ni pour les écrivains chrétiens.

[19] R. JOLY a conclu, au terme d'un examen en grande partie philologique, que les sept Lettres d'Ignace d'Antioche, couramment tenues pour authentiques sont un faux, issu du milieu smymiote vers 165 (*Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979). La discussion sur l'authenticité des *Sept Lettres* n'est pas l'objet de notre étude. Pour cette question nous proposons de consulter : SCh 10bis, p. 15-16 ; Cf. BENOIT A., « S. Ignace d'Antioche », In. *DS* vol. VII, Paris, Beauchesne, 1971, col. 1250-66. Pour des travaux récents sur les lettres d'Ignace, notamment sur leur l'authenticité, voir : MUNIER Ch., « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », In. HAASE W. – TEMPORINI H., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* II, 27, 1, Berlin – New York, De Gruyter, 1993, pp. 360-484 ; Cette étude serait à compléter par BRENT A., *Ignatius of Antioch*. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy, Continuum, London-New York, 2007. Et puis le travail de POUDERON B. – NORELLI E., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, Paris, Cerf, 2013, p. 221-226. Ce dernier texte confirme ce qui est présent dans le livre de BRENT sur l'authenticité des lettres. Selon A. FAIVRE, dans le regard sur l'authénticité et datation des lettres d'Ignace beaucoup dépend du lecteur. Voir « La question des ministères à l'époque paléochrétienne, problématiques et enjeux d'une périodisation », In. DELAGE P.-G. (éd.), *Les Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités*. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, p. 24.

[20] La vue générale sur l'auteur et ses écrits : WENGER A., « Jean Chrysostome », In. *DS*, vol. VIII, Beauchesne, Paris, 1974, col. 331-355.

[21] Voir « Introduction au Dialogue sur le Sacerdoce : Histoire du texte », In. JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*. Introduction – texte critique – traduction et notes par A.-M. MALINGREY, SCh 272, Paris, Cerf, 2007 (1980), p. 26-51.

qu'il s'agisse d'Ignace ou de Jean, nous aurons l'occasion en abordant leurs œuvres d'en indiquer le contexte. La numération des parties et des versets suivent les éditions des Sources Chrétiennes.

Etat de question

Perspective contemporaine

Rappelons d'abord les positions contemporaines de l'Eglise catholique. Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* lie le témoignage de la vérité à la personne de Jésus Christ, mais sans l'identifier comme prêtre de la nouvelle alliance. Les n° 2471-2472 sur le témoignage indiquent l'attachement de tous les chrétiens à la vérité exprimée dans le Huitième Commandement (*vous ne porterez point de faux témoignage contre votre prochain*) et non pas dans la relation directe avec le ministère sacerdotal. Même si le n° 2473-2474 évoque l'exemple d'Ignace, l'évêque d'Antioche est donné comme modèle du martyr et non exclusivement de prêtre. La prêtrise, dans son *munus docendi, sanctificandi* et *gouvernandi* (n° 874-896), ne souligne pas le caractère testimonial de manière directe. Celui-ci est plutôt indiqué par rapport à l'apostolat des chrétiens laïcs (n° 905). Même le verset Ac 1, 8 qui est essentiel pour notre recherche, est présenté de manière générale comme la mission pour toute l'Eglise (n° 672. 735 ; cf. n° 730. 1287)[24]. Le n° 857 appelle les apôtres « témoins choisis et envoyés en mission par le Christ lui-même », mais la mission de leur successeurs est y appelée « charge pastorale ». Mais la définition du caractère ministériel, le *service*, exprime tout ce que le nom témoin pouvait signifier par rapport à la nature sacramentelle du sacerdoce :

> *« Intrinsèquement lié à la nature sacramentelle du ministère ecclésial est son caractère de service. En effet, entièrement dépendant du Christ qui donne mission et autorité, les ministres sont vraiment 'esclaves du Christ' (Rm 1, 1), à l'image du Christ qui a pris librement pour nous 'la forme d'esclave' (Ph 2, 7). Parce que la parole et la grâce dont ils sont les ministres ne sont pas les leurs, mais celles du Christ qui les leurs a confiées pour les autres, ils se feront librement esclaves de tous (cf. 1 Co 9, 19) » (n° 876).*

---

[22] Voir « Introduction à la première homélie : Histoire du texte », In. JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*. Introduction – texte critique – traduction et notes par A.-M. MALINGREY, SCh 272, Paris, Cerf, 2007 (1980), p. 375-387.

[23] Voir « Introduction : Histoire du texte », In. JEAN CHRYSOSTOME, *Panégyriques de s. Paul* (Introduction, texte critiques, traduction et notes par A. PIEDAGNIEL), SCh 300, Paris, Cerf, 2013 (1982), p. 53-110.

[24] Cf. RANCE D. – PETERSON E., *Témoin de la vérité*, Genève, Ad Solem, 2007. Dans ce commentaire de la situation de l'opposition constante du monde à la Vérité en Christ, les écrits de Peterson reçoivent une nouvelle actualité. Tous les chrétiens sont témoins, étant martyrs de leur fidélité à Jésus.

Nous y voyons les traits distinctifs de la prêtrise qui se référent à l'expérience des apôtres réalisant la volonté du Seigneur (Ac 1, 8) : dépendre du Christ qui envoie et donne le pouvoir, en tant que l'image du Christ qui s'est fait serviteur de tous ; la Parole et la grâce dont ils disposent, leur sont donné au profit des autres.

Cette présentation affirme déjà que le lien entre les termes *témoin* et *prêtre* n'est pas présent de manière directe dans l'enseignement officiel. L'argument a été maintes fois l'objet d'étude, dans l'Ancien[25] comme dans le Nouveau Testament[26]. Les études sur le NT se concentrent davantage sur la notion du témoignage dans les écrits johanniques[27].

Notre point de départ : exégèse et théologie de Lc-Actes

Le verset principal de notre recherche est celui du prologue des Actes (1, 8) :

> *« ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. [Mais vous recevrez une force, celle de l'Esprit Saint (qui descendra) sur vous. Vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre.] ».*

Il nous paraît donc indispensable de présenter ici une rétrospective de l'étude exégétique de l'œuvre de Luc au XXème siècle, axée sur la portée de ce verset clé. Nous commencerons par les changements de conception d'interprétation de l'œuvre de Luc. Ensuite nous livrerons des réflexions plus générales sur la théologie de Lc-Ac ; pour passer enfin aux variantes de l'interprétation du discours d'adieu. Parmi les explications récentes

---

[25] Par ex. CODY A., *A History of Old Testament Priesthood*, Rome, PIB, 1969.

[26] Par ex. **pour prêtre** : FEUILLET A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres – d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, Pierre Téqui, 1971 ; VANHOYE A., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1980 ; PODESZWA P., « Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19, 23 oraz Ap 1, 13 », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana*. Biblia o kapłaństwie, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 193-207. Par ex. **pour témoin** : BARBOTIN E., *Le témoignage*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995[2] ; PODESZWA P., *Paschalna pamięć o Jezusie*. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana, Studia i materiały UAM 142, Poznań, 2011.

[27] Pr ex. DONEGANI I., *'A cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus….' Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean*. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens, EB (Nouvelle Serie) 36, Paris, Lecoffre-Gabalda et Cie, 1997 ; CHRETIEN J.-L., « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie* 88 (2005), pp. 75-94 ; SWEET J.-P.-M., « Maintaininge the testimony of Jesus : the suffering of Christians in the Revelation of John », In. HORBURG W. – Mc NEIL B., *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge, 1981, pp. 101-117 ; TRITES A.-A., « Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse. A semantic Study », NovT 15 (1973), pp. 72-80 ; LEE M.-V., « A Call to Martyrdom : Function as Method and Message in Revelation », *NovT*, 40/2 (1998), pp. 164-194 (consulté le 10 juillet 2009, http://www.jstor.org/stable/1560983). Les études sur Lc-Ac seront présentées lors de l'exposition de notre argument.

d'Ac 1, 8 quatre feront l'objet de cette présentation : le *testament* du Seigneur Ressuscité, son *commandement*, son *programme* ou la *promesse* donnée par Jésus à ses Apôtres.

Les remarquables études des années '70 et postérieures ont bien analysé les points cardinaux de la réflexion contemporaine sur les écrits lucaniens. Ces interprétations, préparées par W.-G. Kümmel, F. Bovon, J. Dupont, E. Rasco, G.-C. Bottini, M. Dumais et O. Flichy, ont indiqué les étapes de l'interprétation des questions théologiques chez Luc. L'année 1951 est considérée comme le moment de la césure. Désormais les *Actes* ne sont plus étudiés en tant que document historique mais en tant qu'écrit d'une valeur théologique. Selon certains[28] le rôle du *stimulus* des études modernes sur la problématique de l'œuvre de Luc fut l'article de Ph. Vielhauer, opposant Luc à Paul (« Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte », 1951 ; repris In. Vielhauer Ph., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München, Kaiser, 1965, pp. 9-27)[29]. Pour d'autres, la nouvelle ère dans l'interprétation commence avec la publication de l'analyse des Actes préparée par M. Dibelius (*Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Götingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951), basée sur la critique des formes et la critique du style[30]. J. Dupont rappelle deux positions postérieures, qui ont marqué cette nouvelle étape dans l'analyse de l'unité du troisième évangile et les Actes[31] : le travail de H. Conzelmann, sur la rédaction de l'œuvre de Luc (*Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubingue, 1954 avec, du même auteur, *Die Apostelgeschichte*, Tubingue, 1963) et le commentaire du deuxième discours de Luc préparé par E. Haenchen, qui met en évidence les intentions littéraires, pastorales et théologiques de l'auteur des Actes (*Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1956). Déjà les commentaires présentés ci-dessus soulèvent un problème primordial pour nous, celui d'une influence paulinienne sur Luc, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome, ce qui fera l'objet de notre analyse à partir de II.3. Nous y chercherons une ressemblance du concept et au-delà de l'emploi du même vocabulaire.

---

[28] Voir FLICHY O., « État des recherches actuelles sur les Actes des Apôtres », In. BERDER M. (éd.), *Les Actes des Apôtres*. Histoire, récit, théologie, LeDiv 199, Paris, Cerf, 2005, p. 14.

[29] Voir RASCO E., « Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli », *Gregorianum* 78 (1997), p. 25 : « Secondo Vielhauer la teologia naturale, la comprensione della Legge, la cristologia e la escatologia di Paolo sono incompatibili con quelle di Atti ».

[30] Voir DUMAIS M., « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », In. GOURGUES M. – LABERGE L., *'De bien des manières'. La recherche biblique aux abords du XXIe siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993)*, LeDiv 163, Paris – Montréal, Cerf – Fides, 1995, p. 308.

[31] DUPONT J., « *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*. A propos d'un ouvrage de François Bovon », In. DUPONT J., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LeDiv 118, Paris, Cerf, 1984, p. 14 ; Cf. BOTTINI G.-C., *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, ASBF 35, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 30.

Dans les années ‘60 on observe le développement de ces idées dans les écrits de E. Grässer et S. Schulz. La critique des idées des pionniers, dans les années ‘60, vient d’U. Wilckens, H. Flender, W.-C. Robinson[32]. Les points cardinaux dans le débat sont présentés dans l’article de W.-G. Kümmel (1970)[33]. Celui-ci conteste la thèse selon laquelle la théologie lucanienne serait une tentation d’explication d’un vide face auquel s’est retrouvée la première communauté des croyants attendant le retour du Seigneur[34]. Il tente de prouver que les exégètes qui ont opéré dans les années ‘50 et leurs disciples ont essayé d’expliquer ce qu’ils ne trouvaient pas dans l’œuvre de Luc, plutôt que ce qu’y était réellement. Comme si Luc voulait transmettre la signification de l’opposition du verset 1, 7 : « Il [Jésus] leur répondit : Il ne vous appartient pas de connaître les temps et moments que le Père a fixés de sa seule autorité » au verset 1, 8 des Actes. La théologie de Luc devrait donc exprimer la situation de la jeune Église face à un avenir obscur : le sentiment d’abandon provoqué par le retard de la parousie serait équilibré par l’engagement dans l’histoire comprise en tant que la continuité du salut. L’histoire du salut ayant trois phases : la préparation – l’élection du peuple juif ; l’accomplissement en Jésus est le « *milieu du temps* » ; la continuation donc le temps de l’Église: (cf. Lc 16, 16 : Conzelmann, Käsemann, Schulz)[35].

Notons ici deux autres propositions de découpage en trois parties de l’histoire dans l’œuvre de Luc (différentes de celle de Conzelmann). Selon J.-A. Fitzmyer, la demande des apôtres par rapport au *temps* (Ac 1, 6) distingue la période du ministère de Jésus de celle de ses témoins, lors des persécutions. Cette distinction, qui favorise le partage de l’histoire du salut en trois étapes, souligne que le devoir du témoignage du Ressuscité appartient à tous les chrétiens, à côté des apôtres[36]. Selon G.-C. Bottini, les

---

[32] Pour le débat sur la nature de l’œuvre de Luc (théologique ou historique), voir DUMAIS M., Art. Cit, p. 322-323.

[33] KÜMMEL W.-G., « Luc en accusation dans la théologie contemporaine », EThL 46 (1970), pp. 265-281.

[34] Voir Ibidem, p. 272.

[35] M. Dumais signale que le schéma de l’histoire du salut en trois étapes est avec le temps de plus en plus contesté. Il adhère à la compréhension bi-partielle de l'histoire, divisée en petites périodes : « le temps de l'annonce et le temps de l'eschatologie, ce dernier se déroulant en deux phases: la période du Jésus terrestre ; la période du Jésus glorifié, qui coïncide avec celle de l'Eglise. Dans ce second schéma, le temps de l'Esprit n’est pas identifié avec le temps de l'Eglise, mais avec le temps de l'accomplissement (Jésus-Eglise)… ». Voir Art. Cit., p. 346. Avec ce constat, l’article de Dumais affirme le déplacement théologique du centre d’intérêt, vu auparavant chez Bovon par ex. Voir DUPONT J., « Luc le théologien... », p. 14 ; cf. BOVON F., « Orientations actuelles des études lucaniennes », In *RThPh* 26 (1976), pp. 161-190.

[36] Voir *The Acts of the Apostles*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 31, New York-London, Doubleday, 1998 (1974), p. 201-202.

trois périodes dans l'histoire du salut dépendent de l'action de l'Esprit Saint : (1) temps de l'annonce de l'Esprit (prophètes - Jean Baptiste - l'enfance de Jésus), (2) temps messianique de Jésus (conçu de l'Esprit Saint et agissant avec l'Esprit durant son ministère), (3) temps de la communauté chrétienne (destinatrice de l'Esprit divin, le même qui accompagnait Jésus)[37].

La division, considérée comme fondamentale pour la théologie lucanienne, ouvre les portes à des hypothèses qui susciteront la critique des études postérieures. Selon Kümmel, il est impossible de dire « que Luc a inventé l'histoire du salut »[38], et puis le verset Lc 16, 16 : « Jusqu'à Jean ce furent la Loi et les Prophètes ; depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé, et tous s'efforcent d'y entrer par violence » distingue seulement deux époques : avant et après Jean Baptiste. Le milieu du temps serait ainsi le prédécesseur de Jésus, le nouvel Elie. Le récit de l'ascension joue pourtant un rôle dans cette division du temps. Il souligne une continuité et la division de l'œuvre en deux : vers la victoire du Christ Ressuscité (Lc 24) dans un premier temps, pour marquer ensuite l'importance de l'Esprit Saint (Ac 1)[39].

D'après Kümmel, certains savants reprochent à Luc de ne pas avoir compris le caractère expiatoire de la mort de Jésus. La réponse à ce reproche ferait référence au récit de l'institution de l'eucharistie (Lc 22, 19b ; cf. Ac 20, 28; 3, 13-15; 13, 27-29), car *« la croix de Jésus est pour Luc un événement eschatologique (au sens d'une eschatologie actualisée)* »[40]. Or, Luc, toujours selon Kümmel, donne la primauté à la proclamation de la Bonne Nouvelle, qui épuiserait le témoignage rendu au Christ[41] et, « *même l'investiture des presbytres et leur mandat de conserver pur le message en Ac 14, 23 ; 16, 4 ; 20, 28-32 ne sont pas liés à l'idée de succession* »[42]. L'action de l'Esprit Saint est liée, elle aussi, à la proclamation de la parole plus qu'à l'institution de l'Église. Cela va à la rencontre de l'idée d'une dépendance de la continuité du ministère ecclésiastique de l'Esprit. Kümmel conclue : « *en se référant au*

---

[37] Voir « Lo Spirito Santo negli Atti degli Apostoli », In. CORONA R. (éd.), *Gli Atti degli Apostoli*. Lettura esegetico-esistenziale. Atti della Terza Settimana Biblica Abruzzese organizata dai frati Minori della Provincia di S. Bernardino, L'Aquila, 1990, p. 115.

[38] KÜMMEL W.-G., Art. Cit., p. 273.

[39] Ibidem, p. 275. Pour W.-G. Kümmel donc « le Christ [de Luc] n'est pas la fin de toute histoire, mais le début d'une nouvelle histoire, celle de la fin des temps, mais ceci vaut aussi précisément pour Paul… ». Voir Ibidem, p. 280.

[40] Ibidem, p. 275.

[41] Voir Ibidem, p. 281.

[42] Ibidem, p. 276.

témoignage des apôtres, Luc ne garantit pas le caractère salvifique de l'histoire de Jésus, mais il annonce à la communauté chrétienne où agit l'Esprit de Dieu… »[43].

Deux études des années '90, celles de G.-C. Bottini (*Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Jerusalem, 1992) et de E. Rasco (« Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli », 1997), mettent en avant une simultanéité des intentions (historique et théologique) dans la construction de l'œuvre[44]. E. Rasco affirme que l'époque eschatologique, où se réalise le salut, commence pour Luc déjà avec l'enfance de Jésus-Christ. Le temps de l'Eglise est donc la continuation de l'ère salvifique : « *…Storia e storia della salvezza convivono senza annullarsi* »[45]. C'est bien là que nous voyons l'importance des paroles laissées aux apôtres par Jésus. Le discours du Ressuscité (Ac 1, 4-5.7-8) a une portée théologique primordiale. Nous apercevons dans ce passage la volonté et l'assistance divine d'actualiser l'eschatologie par le moyen de la communauté des croyants[46].

Pour saisir les objectifs théologiques des deux livres de Luc il faut commencer par le travail de G. Lohfink sur l'Ascension (*Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfarts und Erhöhungstexten bei Lukas*, Munich, 1971). L'auteur souligne l'initiative propre de l'évangéliste de dissocier les deux récits, celui de la résurrection et celui de l'enlèvement. L'attention du lecteur est ainsi portée sur le temps intermédiaire[47]. Ce temps contient la confirmation des apôtres dans la foi en Christ-Ressuscité et la transmission de la responsabilité du dépôt de la foi dans la mission du témoignage. Même si les deux descriptions de l'Ascension (Lc 24; Ac 1) indiquent la séparation de Jésus de ses disciples, le temps après Pâques n'est pas la fin du temps salvifique de Jésus mais la préparation au retour

---

[43] KÜMMEL W.-G., Art. Cit., p. 277.

[44] Voir BOVON F., *Luc le théologien*. Troisième édition augmentée, MB 5, Genève, Labor et Fides, 2006 (1976), p. 464 : « Bottini… insiste sur la 'voie' du Seigneur et refuse de considérer le retard de la parousie comme une clé pour comprendre Luc-Actes… » ; Cf. RASCO E., Art. Cit., p. 28.

[45] RASCO E., Art. Cit., p. 28-9 ; Cf. BOVON F., « Chroniques du côté de chez Luc », *RThPh* 115 (1983), p. 176 : « Pour Rasco, le temps de l'Eglise n'est pas distinct qualitativement du temps de Jésus. …En fin de parcours, l'auteur se réjouit que Luc nous ait transmis, certes à travers ses lunettes, et Jésus et Paul ». Cf. BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, vol. 2 Lecture continue, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1995, p. 47 : « Pour exprimer chez Luc cette présence de Dieu à tous les temps et à tous les espaces, on a dit que Luc 'déseschatologise' la perspective juive de la 'fin' considérée comme une 'consommation' ou qu'il 'historicise' le message eschatologique de Jésus ».

[46] Cf. BOVON F., *Luc le théologien*, p. 40 ; Voir aussi BOVON F., « Orientations actuelles... », p 178 ; Cf. BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Témoins…*, vol. 2, p. 48 : « Dès lors, Luc nous montre, dans les Actes, les témoins du Ressuscité redisant ce que Jésus a dit ou refaisant ce qu'il a fait, mais chaque fois dans leur propre langage et avec des gestes personnels. A travers eux, nous voyons tout ensemble le Jésus terrestre et le Ressuscité ».

[47] Voir le compte-rendu en français dans BOVON F., *Luc le théologien*, p. 182-4.

glorieux du Seigneur. Ainsi, Luc dans son deuxième récit met l'accent sur l'attente *active* de l'Église, assistée par l'Esprit[48]. Les récits de l'Ascension donnent alors des raisons d'espérer, que le Christ vivant assurera sa présence agissante parmi ses disciples, jusqu'à ce qu'il vienne (cf. 1 Co 11, 26).

Les recherches postérieures attribuent au prologue des Actes moins d'importance (comme si tout avait été déjà dit sur ce passage)[49]. Le changement du regard sur la théologie lucanienne, du regard eschatologique (lancé par les exégètes protestants dans les années '50), en appréciation de son accent pastoral (marqué par les exégètes catholiques), oriente l'attention des savants non plus sur la fin des temps mais sur le temps de l'Eglise[50]. Le caractère pastoral de Lc-Ac sera aussi mis en évidence dans les commentaires de la fin des années 80 et le début des 90. Simultanément, une nouvelle piste s'ouvrira : le rôle de Dieu dans l'œuvre du salut, le rôle relatif non seulement dans un avenir lointain mais aussi dans la réalité de l'Eglise terrestre[51]. M. Dumais remarque que sur le plan général de la perspective pastorale de l'œuvre lucanienne, indiquée dans l'introduction à l'évangile[52], le passage initial des *Actes* désigne le but missionnaire du deuxième livre. En considérant les introductions comme l'indication de la réponse de la Bonne Nouvelle à une crise d'identité dans la communauté lucanienne, Dumais oriente l'attention du lecteur vers une pluralité des compréhensions possibles du prologue des Actes[53]. Effectivement, au premier abord déjà, les paroles du Christ-Ressuscité ont une importance particulière. Les dernières paroles, adressées au groupe des Apôtres (Ac 1, 5-8), peuvent être perçues comme un *testament* (la dernière volonté du maître) ou une *promesse*, de l'assistance par la force d'en haut dans la mission. Le discours du Christ-Ressuscité peut être compris aussi comme un *programme* de l'expansion de la Bonne Nouvelle ou comme un dernier *commandement* à accomplir, destiné aux intendants de la vigne. Le titre donné au dernier discours de Jésus suggère déjà le parti pris des exégètes par rapport au livre des Actes. Nous ne prétendons pourtant pas dire que les quatre catégories adoptées ici représentent un mode unique et définitif de qualifier les recherches sur le prologue des Actes.

---

[48] Voir BOVON F., *Luc le théologien*, p. 184-185.

[49] Voir BOVON F., « Orientations actuelles... », p. 186-7.

[50] Voir BOVON F., « Studies in Luke-Acts : Retrospect and Prospect », *HThR* 85 (1992), p. 190-191.

[51] L'interprétation observée chez : Erlemann (1988), Bovon (1981), O'Toole (1984), Schneider (1985), Mowery (1990), Maloney (1991). Voir BOVON F., « Studies in Luke-Acts... », p. 192.

[52] Voir DUMAIS M., Art. Cit., p. 327.

[53] Voir Ibidem, p. 340-342.

Les quatre catégories distinguées ici : testament (héritage), commandement (mandat), programme (universalité), et promesse (engagement de Dieu) sont le fruit d'une approche exégétique et théologique du texte. Le choix d'une possibilité influe sur la vue de l'ensemble de l'œuvre et permet au lecteur d'apercevoir une continuité schématique. Une fois réalisé dans le ministère de Jésus, le ministère va être aussi celui des disciples. Si on considère que la scène met en valeur les apôtres-témoins, la suite de la lecture des Actes se concentrera sur la réalisation de leur mission. Or, les quatre propositions de lecture du prologue des Actes se réalisent dans la communauté des chrétiens à travers l'intermédiaire des apôtres. Quel est donc le sens de leur *témoignage* ?

C'est la *mémoire,* au service de l'*eschatologie actualisée*. C'est la *mémoire* qui, fortifiée par l'action et l'autorité de l'Esprit : « le passage obligé de l'appartenance à l'Eglise pour avoir accès au Seigneur »[54], permettra aux *apôtres-témoins* d'accomplir la volonté du Seigneur de propager dans le monde la Bonne Nouvelle de sa victoire sur la mort. L'interprétation de l'orientation théologique de Luc, donnée par F. Bovon, est significative : « *the evangelist's vital preoccupation is to give shape to the memory of Jesus and to capture and confirm in words the remembrance of his deeds and sayings* ». La vie de Jésus et sa victoire sur la mort, en tant que l'accomplissement des prophéties, sont pour Luc *le prélude des derniers jours*. F. Bovon considère la *mémoire vivante* de ces événements, comme le point central des Actes des Apôtres[55]. G. Segalla élargit cette compréhension du *centre* sur toute l'œuvre de Luc et même sur tout le NT et l'Eglise. Car la mémoire de Jésus réunit les annonces vétérotestamentaires et le dépôt des événements pascals. Cela devient la « mémoire de Jésus », vivante dans la vie et la résistance de Ses témoins. L'auteur parle d'un double témoignage des disciples : de la parole et de la vie. Mais, en attribuant ce type de témoignage à des personnes concrètes, comme Etienne ou Paul, il n'y reconnaît pas une catégorie ministérielle à part. Segalla semble en faire un modèle commun pour tous les chrétiens : « I testimoni sono perciò figure che fanno rivivere Gesù nella storia, nella loro storia »[56]. Suivant ce raisonnement nous pouvons constater pourtant que Jésus non seulement *possède* une mémoire du passé, partagée avec son peuple, mais il *devient* encore la Mémoire d'un peuple nouveau. Dans ce sens il est le centre de l'histoire du salut. Il l'est, en tant qu'accomplissement des promesses et la promesse d'accomplissement eschatologique. Ses

---

[54] BOVON F., *Luc le théologien*, p. 134.

[55] Voir BOVON F., « Studies in Luke-Acts... », p. 195.

[56] SEGALLA G., *Teologia Biblica del Nuovo Testamento*. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio, Logos – Corso di Studi Biblici 8/2, Torino, Elledici, 2006, p. 382-383.

apôtres-témoins, les seuls qui assistaient à l'Ascension, sont mandatés pour communiquer la mémoire du Seigneur par leurs paroles, par leurs gestes, et par leur vie. Mais quelles sont les limites de leur témoignage ? Sont-ils capables de rendre le Seigneur *présent* dans la communauté des croyants, en célébrant sa mémoire ?

Quelle est notre thèse ?

Les « témoins autorisés » de Jésus sont les réalisateurs de l'eschatologie. Ils préparent le monde au retour glorieux de Jésus, propageant son pardon et sa bénédiction. Dès le début de l'histoire du salut, le témoignage parfait de Dieu sur son alliance avec l'humanité, déposé en ce qu'Il a choisi, donnait aux hommes le sentiment d'être devant la *présence* du Très-Haut. Jésus se confia *entre les mains* des apôtres, en tant que témoin parfait de l'alliance nouvelle et témoignage porté par eux à travers le temps et l'espace.

Tandis que l'AT signale seulement le rôle du témoignage divin dans l'histoire du salut, le Nouveau confirme la réalisation de la promesse de la présence de *Dieu parmi nous*. Pourtant l'analyse du terme « témoin » à travers l'Ecriture Sainte permet de découvrir que son contenu est davantage étudié que l'emploi des noms et des verbes dérivants. La comparaison des emplois du terme *témoignage/témoigner/témoin* dans l'œuvre de Luc, avec les passages qui présentent Jésus comme *prophète rejeté* (Lc 4, 16-30 ; 7, 11-17 ; 7, 36-50 ; 13, 31-35 ; 22, 63-65 ; 24, 13-35) sont importants pour une compréhension de l'identité du témoin autorisé du Christ. L'introduction des disciples-apôtres au ministère ne consiste pas seulement à *raconter ce qu'on a vu ou entendu sur Jésus*. L'identité de ceux qui seront appelés témoins du Christ est construite bien avant son ascension au ciel. Ceux qui seront vêtus de l'Esprit Saint (Ac 1, 1-11), ont été préparés à cette mission (Lc 12, 1-12 ; 22, 14-34 ; 24, 36-53). Dans les Actes des Apôtres il ne suffit pas d'examiner des passages où Luc emploie le verbe « témoigner » et ses dérivés. Il faut voir dans son second livre si le témoignage est en lien avec la *prophétie*, comme dans le cas de Jésus. C'est la personne de Paul de Tarse, institué pour témoigner du Christ, avec les trois récits de vocation (Ac 9, 1-19 ; 22, 3-21 ; 26, 9-23), qui confirme ce lien. Celui dont l'identité est définie en tant que témoignage par le Seigneur lui-même (Ac 23, 11 ; cf. 26, 16) présente sa vocation selon un modèle prophétique (Ac 26).

Sachant les possibilités d'interpréter le ministère des apôtres dans le NT selon Jn 17 ; He 13 ; lettres de Paul : Tm, Tt, nous nous demanderons, quelle portée dans la question du sacerdoce ont les dernières paroles de Jésus (Ac 1, 8) ? Car le terme *témoin* semble élargir le groupe des exécuteurs des paroles du Christ. Luc, qui a écrit cet ordre de Jésus, se place parmi les disciples de Paul, lui-même étant un *témoin à part* du Christ. Le milieu d'Antioche sur

l'Oronte, qui influença sûrement les premiers pas de Paul, nouveau chrétien, a été marqué de manière réciproque par l'Apôtre des Nations. Nous voulons répondre à la question ci-dessus, à partir de l'histoire de la vie et de la pensée de deux antiochiens inspirés, comme Luc, par l'exemple de Paul : Ignace d'Antioche, mort au début du second siècle et Jean Chrysostome, décédé au début du cinquième siècle. Cela en vue d'établir une ligne d'interprétation de l'identité sacerdotale en correspondance avec la signification biblique du terme *témoignage*.

Les questions que nous nous posons sont donc les suivantes :

- Est-ce que le terme *témoignage* exprime les activités ou l'identité des prêtres vétérotestamentaires selon la LXX ? – Cela fait l'objet de la Ière partie de la thèse ;
- Quelle est la caractéristique du témoignage messianique ? Est-il possible que le Messie partage son témoignage de Dieu ? Quelle est le rôle de Paul Apôtre dans la théologie du témoignage des serviteurs de la Parole ? – Cela fait l'objet de la IIème partie de la thèse ;
- Comment pourrait-on définir l'influence paulinienne sur Luc, Ignace et Jean Chrysostome dans le domaine du témoignage ? Comment le *témoignage* du Christ est présent dans le *sacerdoce* d'Ignace et de Jean ? Est-ce que le ministère pastoral des successeurs des apôtres exprime entièrement la signification du terme *témoin autorisé* ? – Cela fait l'objet de la IIIème partie de la thèse.

Ce qui nous intéresse c'est de démontrer la spécificité des prêtres au milieu du peuple baptisé, spécificité qui n'est pas fonctionnelle mais essentielle.

Il nous faut à présent préciser la méthodologie du travail puis sa structure.

Quelle méthode de recherches ?

La méthodologie appliquée à l'analyse des textes doit correspondre à leur nature et au but recherché[57]. Dans ce travail de théologie biblique que nous entreprenons sur le témoignage des ministres, nous qualifions « canonique »[58] l'analyse des textes bibliques

---

[57] F. MANNS, par rapport à l'étude sur la mémoire pascale de Jésus applique la méthode historico-critique et canonique à la fois. Voir *Jérusalem, Antioche, Rome. Jalons pour une théologie de l'Eglise de la circoncision*, SBFA 73, Milano, Franciscan Printing Press, 2009, p. 62. J. ZUMSTEIN propose pour son étude du langage des Actes une lecture du texte « 'à plat'… sans nous interroger sur les sources utilisées par Luc (critique littéraire), ni sur sa valeur historique (critique historique) ». Voir « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale », In. IDEM, *Miettes exégétiques*, Neuchâtel-Genève, Labor et fides, 1991, p. 184.

[58] Par rapport à l'*exégèse cannonique* en tant que la mise en œuvre des préscriptions du Concile Vatican II Benoît XVI écrit : « la Constitution dogmatique indique trois critères de base pour tenir compte de la dimension divine de la Bible : 1) interpréter le texte en tenant compte de *l'unité de l'ensemble de l'Écriture* – on parle aujourd'hui d'exégèse canonique ; 2) tenir compte ensuite de *la Tradition vivante de toute l'Église*, et 3) respecter enfin *l'analogie de la foi* ». Voir L'Exhortation

à qui seront unis les résultats des analyses faites sur les écrits patristiques. Elle doit montrer la réception de la conception biblique du témoignage autorisé dans le milieu de la croissance d'une Eglise particulière. Dans l'étude patristique[59] nous nous attacherons plus particulièrement à vérifier, non seulement le commentaire biblique proposé par les deux représentants du milieu antiochien (Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome), mais encore leur réception de la Parole de Dieu et la référence à l'histoire de leur ville. Celle-ci est marquée par les événements traditionnellement liés avec les martyrs maccabéens et par l'autorité de l'Apôtre des Nations.

Les différents genres des textes analysés : récit historique, psaume, narration, lettre, dialogue, panégyrique, demanderaient l'emploi de différentes méthodes d'études. L'analyse d'un concept (témoignage) à travers toute l'Ecriture Sainte privilégie l'emploi de l'approche canonique[60], avec la conception d'herméneutique de continuité[61]. Seulement une approche

---

apostolique post-synodale *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Eglise, 2010, n° 34 (consulté le 24 juin 2015, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html#_ftnref106). Cf. WITCZYK H., « 'Pamiątka Jezusa' – Holistyczny model teologii biblijnej w Ewangelii », In. KUDASIEWICZ J. – WITCZYK H., *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji.* Od H. Reimarusa do T. Polaka, BVV 2, Kielce, 2011, pp. 464-487 ; SZYMIK S., « Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego », *RT* : Pismo Święte – KUL, XLIX (1/2002), pp. 15-31.

[59] La Commission Biblique Pontificale souligne la valeur de l'exégèse patristique de la Bible dans l'étude théologique. Elle souligne que les Pères de l'Eglise n'avaient pas de problème avec l'identification du texte comme l'œuvre de Dieu, avec le respect de l'autonomie des écrivains. En même temps les Père ne se référaient pas à l'histoire du texte. La Commission mentionne la façon d'interpréter le texte par des représentants de l'Ecole d'Antioche. C'est seulement parmi eux qu'on peut trouver des interprètes qui se soucient du contexte des textes employés. Voir CBP-IBE, p. 87.

[60] Voir CBP-IBE, p. 45 : « La communauté croyante est effectivement le contexte adéquat pour l'interprétation des textes canoniques. La foi et l'Esprit Saint y enrichissent l'exégèse ; l'autorité ecclésiale, qui s'exerce au service de la communauté, doit veiller à ce que l'interprétation reste fidèle à la grande Tradition qui a produit les textes ». L'approche canonique dans l'exégèse, en tant que continuation naturelle de la méthode historico-critique, se référant toujours à une vue globale, holistique sur un texte, cherche son sens par rapport à l'ensemble de l'Ecriture. Selon ce qu'accentue le pape Benoît XVI, dans son introduction au commentaire de la vie de Jésus, l'approche canonique permet de découvrir un sens futur du terme employé à une certaine étape de son développement, soumis à l'économie divine. Voir RATZINGER J. / BENEDYKT XVI, Jezus z Nazaretu, część I Od chrztu w Jordanie do Przemienienia (oryg. all. Jesus von Nazareth, 1. Teil Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, 2007), Kraków, Wydawnictwo M, 2007, p. 11-13. O. ARTUS, pour introduire l'approche canonique selon Benoît XVI, résume d'abord les deux inventions complementaires de l'exégèse moderne (SANDERS J.-A. et CHILDS B.). L'auteur de l'article évoque ensuite les deux dimensions de cette approche (diachronique et synchronique), pour souligner enfin que la structure canonique synchronique du texte biblique met en lumière le chemin du salut que Dieu fait parcourir aux hommes. L'ensemble des Ecritures du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien découvre donc la théologie de l'histoire biblique. Voir « La lecture canonique de l'Ecriture – Une nouvelle orientation de l'exégèse bibilque », Com(F) XXXVII/3 2012, pp. 75-85.

[61] L'expression employée pour la première fois dans le « Discours du pape Benoît XVI à la Curie Romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël », Jeudi 22 décembre 2005 (conlusté le

peut permettre une herméneutique du texte biblique. En même temps nous signalons que le recours à certains textes *intertestamentaires* dans notre présentation ne prétend pas compléter le Canon des livres bibliques. Il sert à illustrer le sentiment commun des croyants dans l'attente du Messie de Dieu.

Evidemment nous allons nous servir des résultats des analyses historico-critiques, faites par les exégètes. Pour certains textes, ou groupes des textes, nous allons employer des éléments de la méthode narrative (voir surtout II.1.a. [Gn 14] ; II.1.b. [Is 55] et II.3.a. [Lc 24 – Ac 1]). L'étude historique des textes bibliques et patristiques n'entre pas dans le cadre de notre recherche, même si nous nous occupons de l'évolution historique de l'idée du témoignage. L'intention de notre dissertation est d'expliquer le sens des textes et non pas de reconstruire leurs sources[62]. Nous nous appuyons dans cette matière sur les travaux des spécialistes, en nous concentrant sur l'analyse théologique du message des livres bibliques et leurs commentaires dans les écrits et la vie des auteurs analysés.

Un choix de fragments de l'œuvre de Luc, analysés en partie avec la méthode narrative, servira à discerner une nouvelle réalité de *prophète-témoin* transmise par Jésus aux apôtres. C'est la manière dont Luc voit Jésus, et probablement la façon dont il identifie les apôtres. Enfin la transmission du témoignage semble étroitement liée au développement de la présentation de Jésus. Dans cette étude l'expression « εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον [un signe en butte à la contradiction] » (Lc 2, 34) nous paraît identifier le témoignage du Christ.

L'étude patristique de la IIIème partie, essentiellement centrée sur la vie et les lettres d'Ignace d'Antioche et quelques textes de Jean Chrysostome, est guidée par les analyses bibliques des parties précédentes. Tout en tenant compte du contexte de ces deux auteurs (d'un côté la formation des structures ecclésiales et des dogmes christologiques, de l'autre côté la formation du Canon des Ecritures[63] et l'emploi des différentes versions des textes bibliques[64]), la question qui guide notre lecture est principalement : quelle est leur conception du *témoin autorisé* ? Il nous semble que les textes des deux Pères qui ont retenus notre attention se référent à l'Ecriture Sainte de manière bien entretenue dans le milieu

---

09 janvier 2015, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html).

[62] Cf. NICCACCI A., « Diluvio, sintassi e metodo », SBFLA 44 (1994), p. 45.

[63] Cf. AMPHOUX Ch.-B. (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*. Introduction générale, LgCultA 22, Bruxelles, Editions Safran, 2014, p. 154. C'est le temps d'Ignace.

[64] Généralement Jean Chrysostome se servait du texte byzantin du NT, mais on atteste aussi les témoins du texte occidental. Voir AMPHOUX Ch.-B. (éd.), *Op. Cit.*, p. 164-165.

antiochien : exégèse littérale et historique avec l'adaptation liturgique. C'est cette façon de traiter les textes qui nous occupera particulièrement[65].

Structure de la thèse

Le champ de recherche s'applique à la question du rapport entre le sacerdoce et le témoignage dans l'AT, le NT et puis dans les écrits et la vie de deux auteurs chrétiens. Notre thèse s'organise ainsi en trois grandes parties : La Ière partie est divisée en deux chapitres : pour élaborer l'examen des occurrences de racine *μάρτυρ-* en LXX et le lien entre *témoignage* et *sacerdoce* en rapport avec le *témoignage des prophètes*. Le contexte messianique est le cadre de la IIème partie de la thèse. Celle-ci est divisée en trois chapitres qui correspondent à la description des trois étapes de l'histoire du salut : avant Jésus, à partir de Jésus et après Jésus. Ici encore, le 1er chapitre est consacré à l'analyse des données vétérotestamentaires. Cette présentation, enrichie par quelques textes extrabibliques, analyse le lien entre le témoignage et le sacerdoce en référence au Messie attendu. Le 2ème chapitre commence l'étude néotestamentaire. Il est concentré sur la présentation du témoignage de Jésus en rapport avec deux institutions analysées dans l'AT, à savoir le prophétisme et le sacerdoce. Le 3ème chapitre se focalise sur la transmission de son témoignage par Jésus Christ aux apôtres. Cette référence au témoignage du Christ dans la logique antiochienne, préside à la IIIème partie de notre dissertation qui a pour objet l'étude du *sacerdoce* des ministres chrétiens. Le sens des dernières paroles de Jésus Ressuscité est vérifié pour voir si les résultats de l'enquête biblique peuvent être confirmés par la pensée et le comportement des ministres des premières générations chrétiennes. C'est pourquoi nous avons divisé cette dernière partie de la thèse en trois chapitres. Après avoir présenté dans le 1er chapitre le milieu antiochien, comme le lieu d'influence sur le Christianisme, et la justification du choix de deux auteurs, nous présentons dans le chapitre 2 la pensée d'Ignace d'Antioche sur le témoignage et le sacerdoce, et dans le chapitre 3 la réflexion de Jean Chrysostome.

La structure de la thèse est donc *hyperbolique*. Le point culminant est le partage du témoignage du Christ avec ses apôtres (II.3.). Toute l'économie divine se concentre sur la mission de Jésus, le Messie. En lui l'ordre ancien s'accomplit et le nouveau prend vie. C'est grâce à sa personne que les faits qui paraissent opposés s'inscrivent dans la logique de la continuité.

---

[65] Comme exemple d'analyse des textes antiochiens nous proposons l'article de VINEL F., « Interpréter le Psaume 23 (22) : sens littéral, sens historique », *RevSR* 83, 3 (2009), pp. 337-352.

Partie I

Emploi des lemmes de « témoignage » et le rapport aux ministères dans l'AT

I. Emploi des lemmes de *témoignage* et le rapport aux ministères dans l'AT

La Ière partie de notre dissertation a un caractère préliminaire. Dans les deux chapitres qu'elle contient nous allons d'abord essayer de qualifier les occurrences des termes de famille μάρτυρ- en LXX (I.1.), pour nous concentrer ensuite sur la signification du témoignage dans le cas des deux institutions développées dans l'histoire d'Israël (I.2.). L'examen des cas des martyrs dans les deux groupes (prêtres, prophètes) clôt la Ière partie de la dissertation.

I.1. Analyse du champ sémantique de la racine μάρτυρ- en LXX

L'emploi du terme « témoignage »[66] varie ou plutôt évolue dans la Bible. Le *Vocabulaire* de X. Léon-Dufour confirme une continuation et une évolution du terme *témoignage* dans la Bible où se révèle progressivement son sens religieux. L'AT souligne avant tout la différence entre le témoignage des hommes dans sa valeur juridique et celui de Dieu. La force du témoignage est basée sur l'autorité de celui qui s'en réfère. Le constat de la différence entre un témoignage parfois faible et celui toujours fiable, explique un vrai anoblissement de ceux qui deviennent *porteurs du témoignage divin*. Le NT élargit la notion de témoignage humain. Il concerne davantage la confirmation d'une bonne conduite que le rapport légal à la Loi. Mais le changement radical est apporté par le Christ lui-même : il est exprimé par toute sa vie, son enseignement, sa mort et sa résurrection, en vue d'attester la vérité, à savoir Lui-même. Les hommes choisis et préparés par Lui vont porter Son témoignage. Et c'est leur attachement au Témoignage qui provoquera d'un côté des conversions parmi les auditeurs et d'un autre côté la persécution des fidèles du Christ[67].

---

[66] Pour un aperçu général de ce terme, voir : ASSEL H., « Zeugnis », In : BETZ H.-D. – BROWNING D.-S. – JANOWSKI B. – JÜNGEL E., *Religion in Geschichte un Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 8 (T-Z), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005[4], col. 1852-1854. C. HAGEGE souligne que les langues contemporaines cherchent la source d'information à laquelle on se réfère en donnant un témoignage : « Ainsi, il peut y avoir jusqu'à cinq marques différentes entre lesquelles une langue oblige à choisir, selon qu'un fait relaté l'est par témoignage *direct*, par *inférence auditive*, par *inférence visuelle*, par *ouï-dire* ou par *supposition raisonnable* ». Voir *Dictionnaire amoureux des langues*, Plon et Odile Jacob, 2009, p. 638.640.

[67] Voir PRAT M. – GRELOT P., « Témoignage », In : LEON-DUFOUR X. (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995[8], col. 1261-1265.

La Bible est un livre, de par sa nature, théocentrique. Les emplois des composés du nom μάρτυς[68] et du verbe μαρτυρέω[69] le confirment. Notre analyse du champ sémantique[70] de la famille des dérivants de la racine μαρτυρ aura pour but de démontrer le sens commun de tous les emplois : l'attestation de la vérité. L'étymologie et la fonction des mots de cette famille suggèrent la *mémoire* et la *vérité* en tant que l'origine de leur sens[71]. C'est Dieu qui est le premier sujet et le premier objet du témoignage. Tout autre : homme, situation, action, loi, objet, parole…, porte uniquement ce témoignage divin. Le terme de témoignage se réfère à la notion d'attestation de la vérité. Dieu est la vérité (voir 2S 7, 28 ; Ps 31, 6 ; cf. Ps 89, 9 ; 145, 17 [v. 13.17 LXX] ; Is 65, 16). Sans la référence à la vérité il serait impossible de comprendre la distinction

---

[68] Voir *B-GF*, p. 1228, col.2 [μάρτυς] : « 1. témoin : prendre qqn à témoin ; attester les paroles dites ; produire des témoins ; faire, paraître qqn comme témoin ; par devant témoins ; 2. témoin de Dieu, martyr » ; *R-GA*, p. 785, col.2 – p. 786, col.1 [μάρτυς] : « Dat. plur. μάρτυσι [vedi ital. *martire* : testimone della fede con sacrificio della vita] testimone – μάρτυρα παρέχμαι : *produco* o *presento un testimone* ; μάρτυρα ἐπάγομαι, παράγομαι :*produco* o *presento un testimone* ; ἐν μάρτυσι : *davanti a testimoni* ; μάρτυρα ποιοῦμαι : *mi facio uno come testimone* : *produco* o *presento un testimone* ; τί δεῖται μάρτυρος : *che bisogno c'è di un testimone ?*; martire » ; *A-GP*, p. 77 [μάρτυς] : « 1. *świadek* [*témoin*]… ; μ. θεοὺς ποιεῖσθαι ; (…) ; 2. *męczennik* [*martyr*] NT ».

[69] Voir *B-GF*, p. 1228, col.2 :[μαρτυρέω] : « I. intransitif : 1. être témoin, rendre témoignage ; témoigner : en faveur de qqn ; rendre témoignage au sujet de qqc ; témoigner que ; rendre témoignage que ; être l'objet d'un témoignage : on me rendra témoignage, témoignage sera rendu en ma faveur… que ; 2. rendre témoignage de Dieu, *d'où* être martyre ; II. transitif : attester, donner l'assurance de ; *moyen* – attester par serment… » ; Cf. *R-GA*, p. 785, col. 2 [μαρτυρέω] : « [dal tema μαρτυρ di μάρτυς, υρ.ος : *testimone* e suffisso verbale –έω] sono testimone> testimonio, rendo testimonianza (a qualcuno, per qualcuno, per qualcosa : *dat.* oppure ὑπέρ + *genit.* ; riguardo a qualcuno oppure a qualcosa : περί + genit.), il fut. può avere valore passivo ; …sono testimone> attesto ; *impersonale* : μαρτυρεῖται si attesa, μαρτύρηται é stato attestato. Al passivo anche : sono riconosciuto o stimato »; Cf. *A-GP*, p. 76 [μαρτυρέω] : En forme acive : '*témoigner, attester*' … ; μ. ψεῦδος signifie '*témoigner faussement*' ; En forme passive : '*être attesté*', μαρτυρίαι μαρτυρηθεῖσαι ; '*preuves déposées*' ; …(abs.) ἄνδρες μαρτυρούμενοι : Ac 6, 3 '*hommes de bonne réputation*' ».

[70] Voir *VREB*, p. 113 : « [champ sémantique] on désigne ainsi l'ensemble des sens d'un mot fournis par le dictionnaire… ».

[71] Voir DET, vol. III, p. 668-669 [μάρτυς] : « …Dans le grec chrétien désigne celui qui *témoigne de la vérité par son sacrifice*, le martyr. (…) Composés : au premier terme μαρτυροποιεῖσθαι '*témoigner sous la foi du serment*'… Au second terme : ψευδο-μαρτυς '*faux témoin*'…, peut être un dérivé inverse de ἐπι-μαρτύρομαι, mais ἐπιμάρτυρος chez Hom. (*Il.* 7, 76) doit être une fausse coupe pour ἐπί μάρτυρος … ; avec finale thématique, p. ex. ἄμαρτυρος '*sans témoin*' (Th., etc.). Dérivés : μαρτυρία '*fait de témoigner, témoignage*' (*Od.*, ion.-att., etc.), fonction comme nom d'action du verbe μαρτυρέω, d'où les composés διά-, ἐκ-, ἐπί-, σύμ- ; le neutre μαρτύριον signifie non le fait de témoigner, mais le '*témoignage apporté, la preuve*' (ion.-att.). Verbes dénominatifs : 1. μαρτύρομαι '*appeler à témoigner*' (ion.-att.), également avec préverbes dia- '*protester solennellement en prenant à témoins les dieux et les hommes*' (ion.-att.), ἐπί- *id.* (ion.-att.) ; 2. μαρτυρέω 'témoigner' (Alc., Pi., ion.-att.), parfois employé au passif, également avec préverbes : ἀντί- '*témoigner contre*', διά-, ἐκ-, ἐπί-, κατά-, σύμ- ; d'où les noms d'action μαρτύρεεμα (E.), également avec ἀντί-, et κατά-, μαρτύρησιν (Epicur., pap., etc.). …En ce qui concerne le radical, on part d'un verbe signifiant 'se souvenir', cf. skr. *smarali* 'se souvenir' et grec μέριμνα, sens premier 'souvenir' ».

entre les témoins véridiques et les faux témoins, rencontrés dans la Bible. Alors, les souvenirs des alliances (des hommes entre eux et avec Dieu), les préceptes, les avertissements, les accusations, les dénonciations… ; toute cette terminologie cherche Dieu-Vérité comme référence ultime. On peut supposer que toute la création participe au témoignage de Dieu sur Lui-même et sur son œuvre (cf. Sg 13, 1-5). C'est la raison pour laquelle nous nous concentrons sur la qualification théologique des emplois des termes en question. Le développement du sens du terme nous intéresse par rapport au sens ministériel du terme (attribué au Messie et à ceux qu'il désigne).

Nous commençons le travail par la qualification des emplois des lemmes du terme μάρτυς / μαρτύριον[72] pour montrer que leur point de référence est toujours le même – Dieu – même si elles expriment des réalités différentes. Un exemple illustre nous est donné dans le livre de Job, où en l'espace de quelques versets se trouvent trois emplois divers des dérivants de cette racine. D'abord en Jb 15, 34 la *mort* est le témoignage [μαρτύριον] de l'indignité. Ensuite en Jb 16, 8 l'*état de l'homme* est décrit en tant que témoignage [μαρτύριον] contre lui-même. La calamité de Job atteste la justesse de sa punition. Enfin l'homme, reconnaissant en le Seigneur son accusateur (Jb 16, 11-14), réclame la justice de Dieu, criant plein de confiance : « νῦν ἰδοὺ ἐν οὐρανοῖς ὁ μάρτυς μου ὁ δὲ συνίστωρ μου ἐν ὑψίστοις [maintenant, voilà mon témoin dans les cieux, mon défenseur se tient là-haut] » (Jb 16, 19).

Les multiples versets bibliques de la LXX, employant les formes nominales (325 fois)[73] ou verbales (51 fois)[74] des termes construits à partir de la racine μαρτυρ-, montrent que sa signification est très large. A côté de l'attestation, l'avertissement, le

---

[72] Voir *B-GF*, p. 1228, col.1 [μαρτύριον] « 1. témoignage, preuve : produire des témoignages ; 2. sanctuaire dédié à un martyr [μάρτυς] ». Z. ABRAMOWICZÓWNA attribue deux significations à ce terme : commun – *témoignage, preuve* et biblique – (en pluriel) *les tables du Décalogue*. Voir *A-GP*, p. 77. Cf. *R-GA*, p. 785, col.2 [μαρτύριον] : « [radice + suffisso nominale in generale diminutivo -ιον, vedi ital. *martirio* : prova di fede col sacrificio della vita] **testimonianza**, **prova**... ».

[73] Voir *A Handy Concordance ef the Septuagint, giving various readings from Codices Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus, and Ephraemi* ; with Appendix of Words, from Origen's Hexapla, etc. not found in The Above Manuscipts, London, S. Bagster and Sons, Paternoster Row, 1888, p. 56.156-7 : μάρτυς apparait 58 fois en 7 formes ; μαρτύρια est utilisé 6 fois en 2 formes ; μαρτυρία est utilisé 5 fois en 1 forme (p. 156) ; διαμαρτυρία est utilisé 2 fois en 2 formes ; μαρτύριον est utilisé 254 fois en 5 formes. Cf. *The Apostolic Bible Polyglot* – Lexical Concordance, 2006 (consulté le 16.10.2014 : www.areopage.net/PDF/lex-conc.pdf), p. 75 (n°1262.2), p. 216-217 (n°3141-3144), p. 362 (n° 5575, n° 5577).

[74] Voir *A Handy Concordance ef the Septuagint*…, p. 56.130.156.263 : μαρτυρέω est utilisé 14 fois en 9 formes ; διαμαρτύρομαι est apperçu 26 fois en 10 formes ; καταμαρτυρέω 8 fois en 6 formes ; ψευδομαρτυρέω 3 fois en 2 formes. Cf. *The Apostolic Bible Polyglot*…, p. 75 (n° 1263), p. 184 (n° 2649), p. 216 (n° 3140), p. 362 (n° 5576).

témoignage oculaire et le prix de vie à payer pour la fidélité à ce qu'on a vu, entendu ou appris, nous trouverons aussi quelques passages atypiques avec des termes de cette famille : temporaires, géographiques ou autres : par ex. μαρτύριον – *prescription* musicale (Ps 79, 1) ; μαρτύριον – *préinscription* d'un jour (1S 13, 8.11) ; μαρτυρία (fém. sing.) – *attestation* de la domination (4 M 6, 32 : « en effet, si les passions avaient dominé la raison, nous rendrions témoignage à leur domination »[TOB]) ; μαρτυρήσω – description d'état : *comparer/rendre témoignage/décrire* (Lm 2, 13).

Même si, pour certains, les divers aspects du témoignage divin s'accomplissent dans le modèle juridique, d'après lequel : « *Dieu était présenté en tant que procureur, juge et témoin en une seule personne* »[75], de notre point de vue le témoignage de Dieu ne se limite pas à ces trois fonctions juridiques. Car les catégories humaines ne sont jamais suffisantes pour décrire la réalité de Dieu. En référant le témoignage divin à une réalité humaine, on réussit à faire comprendre le schéma de fonctionnement au risque d'entamer la profondeur de la préoccupation de Dieu pour l'homme, crée à son image (cf. Gn 1, 26-27). Ayant devant les yeux la réalité des conflits des intérêts qui accompagne parfois les procès juridiques, on risque d'oublier que Dieu cherche dans un tel procès la Vérité et l'homme. Or, nous comprenons que l'emploi d'un tel langage vise à rapprocher la réalité divine des capacités humaines de compréhension. La réalité concernant les procès et les conflits procéduriers entre les hommes dans l'antiquité fait référence à l'institution du témoignage fiable de Dieu. Les textes de l'AT opposent la constance du véritable témoignage de Dieu (Jb 16,7s.19) au témoignage humain, parfois fallacieux (Ps 27,12 ; 35,11) et constituent, par conséquent, une critique du mensonge (Dt 5,20 ; 19,18s ; Pr 14,5.25 ; 19,5.9 ; 21,28 ; 24,28 ; 25,18).

Une certaine réciprocité du témoignage dans l'AT est démontrée d'un côté par le fait d'appeler Dieu pour témoigner dans les procès entre les hommes, et d'un autre côté par l'engagement des hommes dans la propagation du témoignage divin. Le propos de G. Dziewulski demande à être approfondi, car on ne peut pas se contenter de dire que les textes vétérotestamentaires, comme ceux de la littérature grecque, présentent le témoignage divin

---

[75] DZIEWULSKI G., *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościola*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, p. 100: « Bóg przedstawiany był jako oskarżyciel, sędzia i świadek w jednej osobie ». Cf. PAOLINI P., « Il profeta come testimone nell'Antico Testamento », In. CIARDELLA P. – GRONCHI M. (éd.), *Testimonianza e verità*. Un approccio interdisciplinare, Roma, Città Nuova, 2000, p. 88 : « È evidente che la testimonianza di JHWH, nel momento stesso in cui è esercitata, diviene giudizio : ciò che egli come testimone svela, come giudice la condanna ».

sans engagement personnel du sujet et avec l'obligation procédurière de prouver l'objet relaté et de chercher le coupable[76].

C'est aussi une simplification que de dire que l'AT ne connaissait pas le titre de martyr (homme prêt à mourir au lieu de nier la vérité)[77]. La lecture de l'AT conduit I. Donegani à la conclusion semblable à celle de son enquête sur la littérature antique : Témoin, « appelé par Dieu, offre à ses frères l'exemple d'une activité noble et vertueuse et une parole qui donne un sens à leur vie et même à leur mort »[78]. Nous allons montrer dans la suite de cette première partie de notre thèse, que même sans utiliser le terme « martyr » l'AT transmet une estime envers certaines personnes, fonctionnaires ou laïcs, dont la mort est considérée, exemples de fidélité. Ci-dessous nous présentons uniquement deux élaborations qui suggèrent une notion du martyre dans les écrits vétérotestamentaires. Th. Baumeister renvoie aux livres des Maccabées et de Daniel, qui servaient au développement de l'idée du sacrifice de la vie pour Dieu dans le Christianisme[79]. Les exemples antérieurs encore, comme celui de Samson, contribuant à la spiritualité du martyre, peuvent être interprétés par les Juifs de façon utilitaire, contre l'envahissement supposé des chrétiens. Même si on commente l'histoire de ce Juge en vue de prouver que les Chrétiens n'ont pas les mêmes droit à ce personnage, cela même prouve que l'idée du martyre marqua déjà l'AT[80].

---

[76] Voir DZIEWULSKI G., *Op. Cit.*, p. 41 : « Teksty biblijne, w których osoba Boga występuje jako świadek, nacechowane są wyraźnie aspektem Przymierza i Prawa. Stary Testament, analogicznie jak klasyczna greka, nie zna świadectwa złożonego z wewnętrznego, subiektywnego przekonania i niezwiązanego ze sprawdzaniem albo potwierdzaniem przedmiotu wypowiedzi [Les textes bibliques, dans lesquels la personne divine est présentée en tant que témoin, sont clairement marqués par l'aspect de l'Alliance et de la Loi. L'AT, comme le grec classique, ne connaît pas de témoignage venant d'une conviction intérieure subjective, qui ne soit pas lié à la vérification ou la confirmation de l'objet du discours] ». Cf. Ibidem., p. 34-36.

[77] Voir Ibidem, p. 42 : « Nie ma też podstaw doszukiwać się w Starym Testamencie środowiska powstania późniejszego tytułu *martus*, w sensie 'męczennik' [Il n y'a pas non plus des fondements qui permettent de chercher dans l'AT le contexte de la création du titre postérieur *martus*, dans le sens du 'martyr'] ».

[78] DONEGANI I., *Op. Cit.*, p. 119.

[79] Voir BAUMEISTER Th., *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang SA-Editions scientifiques européennes, 1991.

[80] Voir COHEN J., « On Martyrs and Communal Interests : Rabbinic Readings of the Samson Narrative », RevRJ 11.1 (2008), p. 72 : « Further, while Christian commentators on the Bible seek to appropriate Samson to their tradition and reinforce the association between Samson and Christ, Rashi's text reinforces a reading of the Samson story along ethno-religious lines. Samson's willingness to sacrifice his life while killing Philistines could only be legitimately understood to justify a Jewish martyr's sacrifice on behalf of other Jews in their struggle with non-Jews. Thus, Rashi's reference to Samson informs our perception of the biblical story and contributes to our understanding of Rashi's approach to this commercial dispute. Rashi's allusion to Samson reinforces a sense of Jewish solidarity, highlighting communal rather than personal interests ».

Une autre hypothèse de G. Dziewulski, concernant la différence sémantique entre la racine sémitique עוד et son interprétation grecque μαρτυρέω, où le texte hébraïque de l'AT attire l'attention du lecteur vers le *futur* exprimé par ce verbe tandis que la traduction grecque qui souligne le *passé* dans l'action de témoigner est également une réduction du sens[81].

Notre exposition du concept du *témoignage* dans l'AT veut contribuer à éclairer ces points car il semble que la théologie d'aujourd'hui tend à instrumentaliser ce terme, soit exclusivement comme juridique, soit exclusivement dans le sens du martyre. On oublie parfois que cela peut exprimer non seulement une fonction de l'être ou l'accomplissement héroïque de ses convictions, mais encore l'identité incessante d'un homme vivant dans l'ombre de la Vérité au quotidien. En lisant l'exposé de Dziewulski, on a l'impression que Dieu n'a jamais partagé son témoignage avec les hommes, en vivant dans une réalité éternellement séparée de ceux-ci.

Avant d'analyser la question du témoignage de la vérité sur trois niveaux : Dieu en tant qu'unique témoin fiable (I.1.a.) ; opposition du témoignage divin et humain (I.1.b.) ; Dieu partage son témoignage avec la création (I.1.c.), nous allons présenter la signification du terme dans les langues sémitiques. Elles expriment le concept de « témoin » avec les mots *'êd* (hébr), *sãhdã* (aram.), *ãhid* ou *s^{h}ahîd* (arab.)[82]. Ces mots signifient avant tout la *présence à l'événement* : « être présent », et ensuite « être présent en tant que témoin »[83], c'est-à-dire la condition indispensable pour être appelé « témoin oculaire ». Les racines sémitiques peuvent exprimer l'action de répéter, mais la signification du témoignage, « être témoin » apparaît seulement dans la langue

---

[81] Voir DZIEWULSKI G., *Op. Cit.*, p. 42 : « Należy podkreślić, że pierwotne zabarwienie hebrajskiego *'ud*, zawierające ideę powtarzania, stwierdzania i zaangażowania woli zwracających ten akt ku przyszłości, zostało zapoznane w przekładzie Septuaginty, a jego grecki odpowiednik *marturéo* zwraca się w swoim znaczeniu ku przeszłości, wyrażając mówienie o tym co się wydarzyło i jest wspominane [Il faut souligner, que le sens premier de *'ud* hébraique, transmettant l'idée de repétition, constat et engagement de la volonté de ceux qui orientent cet acte vers le futur, fut connu dans la traduction des Septante. Son équivalent grecque *marturéo* se tourne dans sa signification vers le passé, en évoquant ce qui avait eu déjà lieu et qui est à présent commémoré] ».

[82] Voir SIMIAN-YOFRE H. – RINGGREN H., « עוד », In. *TWA*, vol. V, 1986, col. 1107-1128 / 1128-1130.

[83] Voir CANNEY M.-A., « Witness », In. CHEYNE T.-K. – SUTHERLAND BLACK J. (éd.), *Encyclopaedia Biblica*. A Critical Dictionary of the literary political and religious History, the Archaeology Geography and natural History of the Bible, New York - London, The Macmillan Company - Adam and Charles Black, 1899, vol. IV, n° 534.

hébraïque[84]. La Bible hébraïque emploie le mot עוד plusieurs fois, dans des formes différentes et en attribuant à ce terme une signification différente. Cela, à la manière de *rappeler un fait*, de *garder le souvenir* d'un évènement, d'un accord. Le texte grec traduit habituellement le terme עוד par μάρτυς[85].

Le texte des LXX, comme celui du NT, est imprégné par la culture hellénistique qui a prêté sa voix à la Bonne Nouvelle. Le terme étudié le confirme. A part la Bible d'Alexandrie, l'emploi des termes « μάρτυς » (témoin) ou « μάρτυρος » (témoin, protecteur[86]), dans la forme verbale ou nominale, est noté aussi chez les grands orateurs et historiens de l'antiquité : Xénophone, Démosthène, Lysias, Eschine, Hérodote, Thucydide et Platon. Un pressentiment du devoir de témoigner jusqu'au prix du sang est perçu chez Platon[87]. Le terme est attesté en différents dialectes grecs[88]. Or, soulignons que c'est grâce à la Bible qu'on découvre dans le terme *témoin* le caractère confessant, sacrificiel, à savoir : attester la vérité, acceptée personnellement, et cela jusqu'au prix de son propre sang.

I.1.a. Dieu est le seul témoin fiable

Dieu est le seul témoin oculaire sur qui peuvent se fonder toutes sortes de traités, car Dieu est l'omniprésent. Dieu est apte à témoigner de la réalité des relations humaines, de l'engagement entre l'homme et Lui-même et Il est seul capable de se prononcer sur Lui-même. Ces trois capacités vont être présentées dans le point ci-dessous.

---

[84] Cf. LAIRD HARRIS R. et *alli*, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Press, 1980, n° 1576g.

[85] Voir BOTTIN L., *Etymon. Lessico per radici.* Guida all'apprendimento del lessico greco, Bergamo, Minerva Italica, 2001[10] (1990), p. 305.

[86] Voir BAILLY A., *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1901, p. 549.

[87] Voir *R-GA*, p.785/786.

[88] Il s'agit ici des dialectes : ionique, crétois ou attique. La « koinè », comprise comme un compromis entre le dialecte attique et les autres adaptations. C'est la *koinè*, la langue héllenistique, qui a servi aux hébreux d'Egipte pour la traduction de l'AT et puis aux auteurs du Nouveau. Cf. *VREB*, p. 26 ; ROSŁON J.-W.-L., *Gramatyka języka greckiego, oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistiki i nauk pokrewnych*, Warszawa, ATK, 1990, p. 3-7. Il est aperçu un terme *concurrent* apparenté à celui employé dans la Bible . Voir DET, vol. III, p. 669 : « Il y a trace d'un terme concurrent βίδυ(ι)ος voir s.u. sens : '*témoin, personne qui a vu*', s'emploie dans un sens juridique (ion.-att.), mais il s'agit souvent de '*dieux que l'on prend à témoin*', c'est notamment à deux exceptions près le seul emploi chez Homer où le mot est attesté au pluriel... ». Le sens juridique ici évoqué correspond à ce que dit G. DZIEWULSKI sur le concept du témoignage vétérotestamentaire.

Dieu témoigne de la réalité des relations humaines

En Dieu qui est la vérité, les promesses, les accusations et les déclarations cherchent leur confirmation. Déclarer Dieu témoin d'une affaire entre les hommes signifie avant tout la reconnaissance de la réalité, car Il est partout et Il voit tout. Le convoquer signifie attester la vérité. Tout ce qui est appelé au témoignage s'appuie de manière directe ou indirecte sur cette attestation divine. Dieu, observateur en tant que veilleur ἐπόπτης (voir 2 M 3, 39 ; cf. 3 M 2, 21 ; voir aussi Gn 31, 44 LXX)[89], est le premier qui peut attester la promesse donnée dans l'intimité de l'amitié entre les hommes (1 S 20, 23.42 : le serment entre David et Jonathan)[90]. Cet exemple illustre le double effet de la fiabilité de Dieu sur laquelle l'homme s'appuie : sa présence au moment de la promesse, même si personne d'autre n'assiste à ce procédé, et la durabilité de son témoignage qui permettra à la descendance des contractants de continuer à se référer à la véracité d'un tel acte, même après la mort de ceux-ci[91].

Il faut reconnaître pourtant que la conscience de l'omniprésence de Dieu et de sa véracité, garantie de son témoignage infaillible, au sujet de ce que pensent, disent et font les hommes, étaient parfois trop exploitée dans l'histoire de l'humanité. Certains acteurs du drame biblique ont abusé de l'autorité du Seigneur, suivant l'encouragement de Dt 6, 13 ; 10, 20, en certifiant leurs paroles malveillantes par l'évocation de la force du témoignage divin. Ce procédé, prenant Dieu en otage, se servait de la formule du jurement (חַי־יְהוָה / ζῇ κύριος / *Aussi vrai que Yahvé est vivant* : 1S 19, 6), une formule employée surtout dans le contexte positif. C'est la raison pour laquelle Dieu a défendu de se servir de son autorité pour certifier une fausse confession : « Vous ne commettrez point de fraude en jurant par mon nom ; tu profanerais le nom de ton Dieu. Je suis Yahvé » (Lv 19, 12).

Dans le cas de la trahison c'est justement Lui seul qui pourrait *se prononcer* en faveur ou contre quelqu'un de manière indiscutable. On en trouve la confirmation chez Malachie. Le prophète souligne que le témoignage de Dieu révoque la promesse donnée par l'homme engagé dans l'alliance. La fidélité conjugale en est l'image :

---

[89] Voir *BA-LXX – La Genèse*, vol. 1, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par HARL M., Paris, Cerf, 1994 (1986), p. 238, note à propos de Gn 31, 44 : « …la stèle du verset suivant est une figure de Dieu, celui-ci restant le témoin invisible ».

[90] Voir KLEIN R.-W., *1 Samuel*, WBC 10, Dallas, Word Books Publisher Inc., 1998 (1983), p. 210 : « Yahweh was hailed not only as the link between David and Jonathan. He also stood as the guarantor of the relationship between David's house or descendants and those of Jonathan ».

[91] Voir Ibidem, p. 210.

« ...C'est que Yahvé fût témoin entre toi et la femme de ta jeunesse que tu as trahie, bien qu'elle fût ta compagne et la femme de ton alliance [...ὅτι κύριος διεμαρτύρατο ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον γυναικὸς νεότητός σου ἣν ἐγκατέλιπες καὶ αὐτὴ κοινωνός σου καὶ γυνὴ διαθήκης σου] » (Ml 2, 14).

Dans la littérature intertestamentaire nous trouvons au moins un passage qui convoque Dieu et sa création au même titre de témoin, en soulignant l'importance de chaque élément de cette hiérarchie du témoignage. Dans le « Testament de Lévi », nous sommes en face d'un patriarche qui fait de tous, même des destinataires de son testament, les témoins de leur décision d'acquisition de la prophétie : « *'Le Seigneur est témoin, Ses anges sont témoins, vous êtes témoins, et je suis témoin de vos déclarations'. Ses fils lui dirent : 'Nous en sommes témoins'* »[92]. Nous voyons ici l'obligation de l'engagement et la responsabilité de la réalisation du testament. Mais elles ne sont pas partagées. *Être témoin* signifie plus que la reconnaissance qu'un acte a eue lieu. C'est un engagement personnel dans la réalisation des promesses.

Dieu se rend disponible dans les alliances entre les hommes. En conséquence, Il assume les situations dans quelles ceux-ci profitent de Lui en vue de leurs propres intérêts. Mais l'histoire du salut observe déjà ce procédé dans le jardin d'Eden, où la femme s'appuie sur l'autorité de Dieu pour dire le mensonge (Gn 3, 1-3 cf. 2, 16-17). La fiabilité de la vérité prononcée par Dieu s'oppose alors dès le début de l'histoire de l'homme à celle prononcée par les hommes.

Dieu atteste son engagement avec les hommes

Déjà le Pentateuque dévoile à son lecteur une valeur particulière du témoignage de Dieu. Il n'est pas seulement témoin oculaire ou garant d'un pacte entre les hommes (par ex. Gn 31, 50). Plusieurs scènes de la vie des patriarches confirment que l'infaillibilité du témoignage relatif à la présence de Dieu et son intervention dans la vie de l'homme est due à Dieu Lui-même : par ex. la scène de l'alliance avec Abraham (Gn 15, 1-21), confirmée après le changement de nom (Gn 17, 1-27) ; la *visite* de Dieu chez Abraham (Gn 18, 1-15 : l'annonce de la naissance d'Isaac) ; la description du sacrifice d'Isaac (Gn 22, 1-19) ; la vocation de Moïse au désert (Ex 3, 1-4, 18). Ce sont seulement quelques-unes des multiples scènes qui, même sans utiliser le vocabulaire testimonial, confirment que Dieu est un observateur attentif à l'homme.

La Bible montrera dorénavant que les alliances entre les hommes et celles entre Dieu et les hommes sont garanties par le Seigneur lui-même, qui est « *garant de*

---

[92] « Testaments des Douze Patriarches », In. *EI*, p. 857.

l'authenticité du traité et veillera à son respect »[93]. Cela veut dire qu'Il est témoin de la cupidité de l'homme comme de sa fidélité. Alors le rôle accompli par le Seigneur dans la relation que nous avons observée entre David et Jonathan (1S 20, 23.42) Lui est attribué aussi dans l'alliance qu'Il a établie lui-même avec la maison de David (voir Ps 131, 12 LXX) :

> *« Si tes fils gardent [ἐὰν φυλάξωνται οἱ υἱοί σου] mon alliance et mon témoignage que je leur ai enseigné [τὴν διαθήκην μου καὶ τὰ μαρτύριά μου ταῦτα ἃ διδάξω αὐτούς], leurs fils eux-mêmes à tout jamais siégeront sur le trône fait pour toi [καὶ οἱ υἱοὶ αὐτῶν ἕως τοῦ αἰῶνος καθιοῦνται ἐπὶ τοῦ θρόνου σου] »*[94] *(cf. Ps 118, 2 LXX).*

Le ton conditionnel de la promesse de Dieu (cf. Ps 89) confirme l'exigence de respect de la concorde entre le Seigneur et la dynastie de David. La fidélité sera le moyen de la réalisation du bonheur éternel.

Nous trouverons une telle signification en 1 R 17, 20, où le prophète Elie commence son intercession en faveur du fils de la veuve de Sarepta par le titre « Seigneur, le témoin de la veuve [κύριε ὁ μάρτυς τῆς χήρας] ». Ce qui rappelle la droiture de la femme et signifie en même temps la confiance mise en Dieu. Le titre de témoin présente le Seigneur comme le défenseur de la cause d'une malheureuse (cf. Ml 3, 5 : Dieu en tant que « μάρτυς ταχὺς » *témoin prompt*, agit vite contre l'injustice)[95]. La situation de Job (Jb 16, 19)[96] et celle de la veuve illustre que Dieu voit et sait plus que tous les autres sur la conduite de l'homme. Conduite qui, au sein du peuple élu, est régie par le contrat avec Lui.

L'auteur du livre de la Sagesse explique que le terme *témoin* peut être appliqué à Dieu, car il connaît les reins de l'homme (Sg 1, 6 : « τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεὸς »), c'est-à-dire les secrets les plus intimes de chaque vie. Il est donc le témoin aussi bien de la droiture des particuliers que du peuple tout entier. D'une certaine façon le

---

[93] DONEGANI I., *Op. Cit.*, p. 142 ; cf. p. 167-169.

[94] Les commentaires indiquent les cas où l'emploi du sing. de *témoignage* dans le texte hébreu, est rendu par la LXX en plur. (*stipulations*, *renseignements*, *préceptes*). Voir DAHOOD M., *Psalms III: 101-150*. Introduction, translation, and notes with an Appendix. The Grammar of the Psalter, AB 17A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 246 ; ALLEN L.-C., *Psalms 101–150 (Revised)*, WBC 21, Dallas, Word Inc., 2002, p. 264.

[95] Cf. Pr 12, 19 LXX : un homme agissant en « témoin prompt [μάρτυς ταχὺς] ». Celui-ci peut être corrompu comme la nature humaine, ce qui n'est pas possible dans le cas de Dieu qui est vrai et juste.

[96] On serait prêt à constater que le *témoin* de Jb 16, 19 est Dieu en personne, qui cherche les qualités de l'homme. Mais le v. 21 parle plutôt d'un *personnage intermédiaire*, semblable à celui de 9, 33 ou 19, 25 ; 33, 23-24. Voir POPE M.-H., *Job*. Introduction, translation, and notes, AB 15, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1965), p. 125. J.-B. CURTIS est sûr que c'est un *dieu personnel* de Job, agissant en avocat devant le Très-Haut. Voir « On Job's Witness in Heaven », In. *JBL* 102 (1983), p. 562.

propre du témoignage de Dieu est de surveiller la fidélité du peuple à l'alliance avec lui. Certaines interventions divines dans l'histoire du peuple élu ont pour but de déprécier les faux prophètes qui prétendent transmettre la parole dite de Dieu. Dieu est le témoin, pour ainsi dire « oculaire », opposé à ces hommes. Nous en avons un exemple dans la lettre que Jérémie adresse aux déportés en Babylonie. Le vrai prophète y relate la conclusion de Dieu (Jr 36, 23 LXX) :

> *« Parce qu'ils ont accompli une infamie en Israël [δι' ἣν ἐποίησαν ἀνομίαν ἐν Ισραηλ], ils ont commis l'adultère avec les femmes de leur prochain [καὶ ἐμοιχῶντο τὰς γυναῖκας τῶν πολιτῶν αὐτῶν], ils ont prononcé en mon nom des paroles [καὶ λόγον ἐχρημάτισαν ἐν τῷ ὀνόματί μου] sans que j'en aie donné l'ordre [ὃν οὐ συνέταξα αὐτοῖς]. Mais moi, je suis témoin, dit le Seigneur [καὶ ἐγὼ μάρτυς φησὶν κύριος] ».*

Nous voyons ici que le prophète, grâce à une vision reçue de Dieu, devient le témoin du Témoin, en prononçant la prophétie. Les instructions données par Dieu à Jérémie démontrent qu'Il est bien informé de la situation. L'information livrée au prophète par rapport à Shemayahu : *je ne t'ai pas envoyé en mon nom* (Jr 36 24-25 LXX), et par rapport à Sophonie, qui a été fait prêtre pour surveiller la Maison du Seigneur en vue de distinguer entre l'homme y *prophétisant* [προφητεύοντι] et l'homme *étant fou* [μαινομένῳ] (Jr 36, 26 LXX), signifie que tout est sous le contrôle du Très-Haut. Un peu plus tôt l'envoyé donne le principe de la distinction de la vraie et de la fausse prophétie (voir Jr 35, 9 LXX) :

> *« Le prophète qui prophétise la paix [ὁ προφήτης ὁ προφητεύσας εἰς εἰρήνην], seulement quand sa parole se réalise [ἐλθόντος τοῦ λόγου] ils reconnaitront le prophète que le Seigneur vraiment envoya [γνώσονται τὸν προφήτην ὃν ἀπέστειλεν αὐτοῖς κύριος ἐν πίστει] » (cf. 1 R 17, 24).*

Donc, la réalisation des prophéties est seulement la preuve que Dieu a fait d'un homme son messager. Le livre de Sirach confirme que dans la proclamation comme dans la réalisation tout dépend de Dieu, ce qui met à l'épreuve même celui qui prononce Ses jugements. La prière adressée à Dieu, construite avec l'impératif de δίδωμι + Acc. de μαρτύριον : *donne témoignage !*, exprime l'attente de l'accomplissement des promesses : *confirme* ! *prouve* !

> *« δὸς μαρτύριον τοῖς ἐν ἀρχῇ κτίσμασίν σου καὶ ἔγειρον προφητείας τὰς ἐπ' ὀνόματί σου [Rends le témoignage à tes premières créatures, accomplis les prophéties faites en ton nom] » (Si 36, 14)*

Ce verset certifie non seulement l'engagement de Dieu dans la promesse faite aux hommes, mais aussi le rôle instrumental des prophètes dans la réception de cette alliance.

L'accusation portée par Dieu (Mi 1,2 ; Am 3,13 ; Ml 3,5) – nous allons voir plus loin qu'on peut la considérer comme le « témoignage contre » – n'a qu'un but, la conversion de ses alliés, selon la parole du Seigneur : « Je ne prends pas plaisir à la mort du méchant, mais à la conversion du méchant qui change de conduite pour avoir la vie » (Ez 33,11 ; cf. Jr 18,8). Dieu témoigne alors contre Israël « son peuple » (Ps 50, 7). Expression « mon peuple », révoque l'alliance, donc l'appartenance réciproque (voir Ex 6, 7 ; Lv 26, 12 ; Dt 26, 16-19 ; Jr 7, 23 ; 11, 4 ; 31, 33 ; Ez 11, 20 ; 14, 11 ; Za 8, 8 ; 13, 9 ; cf. Os 1, 9). Il s'agit ici du « témoignage » qui s'apparente à une revendication de la fidélité au pacte.

Les passages étudiés peuvent donner l'impression que G. Dziewulski avait raison de dire que Dieu est accusateur et juge de son peuple, dans son exigence du même engagement que lui dans l'alliance. Or, en voyant l'infidélité du peuple, Dieu continue de réaliser le dessein de sa fiabilité. Dieu se montre donc aussi le défenseur de son peuple dans cette vérification de la fidélité à l'alliance. Il n'est pas naïf, mais il donne toujours une seconde chance. Dieu se montre dans cette relation en tant que témoin pour rappeler à son peuple la nécessité de fidélité pour son salut à ce chemin d'union avec Lui.

Dieu est seul capable de se prononcer sur Lui-même

Plusieurs fois dans l'Ecriture Sainte nous rencontrons la formule théophanique « ἐγὼ ὁ θεὸς » : devant Abram (Gn 15, 7), devant Jacob/Israël (Gn 35, 11), devant Moïse (Ex 4, 11), et quatre fois chez le Deutero-Isaïe [=DtIs] (41, 13 ; 43, 11 ; 45, 21 ; 51, 15). Les théophanies ont le caractère du témoignage que seul Dieu est apte à donner sur Lui-même. Suivant ce principe, l'AT confesse une règle que nous connaissons du quatrième évangile : « Nul n'a jamais vu Dieu » (Jn 1, 18), et qui pourtant habitait profondément la mentalité du peuple élu. On savait que les paroles que Dieu adressa à Moïse : « car l'homme ne peut pas voir mon visage et vivre [οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται] » (Ex 33, 20), valaient pour tout le monde[97]. Nous considérons pourtant que la fin de la vie n'est pas forcément une punition donnée à celui

[97] PROPP W.-H., *Exodus 19–40. A new translation with introduction and commentary*, AB 2A, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 607 : « Ordinarily, Yahweh is deadly to behold (e.g., Isa 6:5). Yet many passages describe God's *concealing* his Face as a punishment…. And in other contexts, to see Yahweh (or be seen before him) is the same as worship… ». Cf. DURHAM J.-I., *Exodus*, WBC 3, Dallas, Word Books Publisher Inc., 1998 (1987), p. 452 : « But though Yahweh does indeed come to Moses in theophany, what he gives to Moses is quite specifically *not* the *sight* of his beauty, his glory, his Presence—that, indeed, he pointedly denies. What he gives rather is a *description*, and at that, a description not of how he *looks* but of how he *is* ».

qui a aperçu Dieu…, qui oublia de se cacher. On pense ici plutôt à celui à qui Dieu accorda cette *vision*. Un tel considère dorénavant nul tout ce qui n'est pas Dieu. Tel autre est déjà entré dans une réalité céleste. Il faudrait cependant considérer toutes les *visions* de Dieu vécues à la manière de Moïse, comme la confrontation des limites humaines avec la perfection de la gloire divine[98]. La Torah souligne qu'assister à l'apparition de la gloire du Seigneur (Ex 33, 18) ou dialoguer avec Lui *face à face* (Ex 33, 11 ; cf. Nb 12, 8 : *bouche à bouche*), signifie plutôt connaître Sa volonté que Le voir.

Il n'y a personne qui pourrait témoigner mieux de la réalité du Très-Haut, pas même Moïse ou Elie (1 R 19, 8ss) qui ont parlé avec Lui. Dieu seul connaît la vérité entière sur son être. *Ses paroles sont vérité* ; David le reconnaît non seulement grâce à une promesse, mais à partir de son expérience personnelle de la protection divine (2 S 7, 19-29). L'expérience des interventions divines dans sa vie permet à David de lui donner le titre : « Seigneur, le Dieu de la vérité [κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας] » (Ps 30, 6 LXX)[99]. A cette confession se joint le Trito-Isaïe, annonçant le temps où on *bénira le nom du Vrai Dieu* [εὐλογήσουσιν γὰρ τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν] (Is 65, 16). Le texte grec traduit ici la formule plus jamais rencontrée dans l'AT hébreu [בֵּאלֹהֵי אָמֵן] de promesse basée sur l'autorité divine : en Dieu Amen / Dieu de Vérité / Dieu de Fidélité[100].

A part tous les passages bibliques où Dieu parle explicitement de Lui, en se révélant devant les hommes, les fragments du texte concernant les informations que Dieu donne sur l'homme (en particulier ou en général) ou sur la nature, constituent le témoignage que le Seigneur donne sur lui-même, laissant son empreinte comme le potier laisse les traces de son travail sur l'œuvre de ses mains (cf. Jr 18, 6 ; Sg 15, 7). C'est Dieu qui donne accès à la Sagesse, à la Connaissance, à ceux qui Lui obéissent (cf. Gn 2, 9.17)[101]. C'est la Sagesse qui conduit à la découverte de la vérité sur Lui, sur le monde et sur l'homme et sur la valeur de son alliance avec Dieu (cf. Sg 7, 15ss).

---

[98] Cf. DURHAM J.-I., *Op. Cit.*, p. 452.

[99] G. RAVASI résume cette description de Dieu par un adjectif, pour exprimer la confiance mise en Celui qui est sûr comme le point d'appui : « Dio fedele ». Voir *I Salmi*. Introduzione, testo e commento, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, 2006, p. 152.

[100] Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 34–66* (Revised Edition), WBC 25, Nashville, Thomas Nelson Inc., 2005, p. 917.

[101] Parmi les différentes possibilités d'interprétation de la « connaissance du bien et du mal » de Gn 2-3 il faudrait choisir celle qui l'interprète comme l'accès à la Sagesse de l'ordre de création. Voir la citation ci-dessous dans le contexte des interprétations : WENHAM, G.-J., *Genesis 1–15*. WBC 1, Dallas, Word Inc., 1998 (1987), p. 64 : « *In preferring human wisdom to divine law, Adam and Eve found death, not life. In the tabernacle, the inviolability of the law was symbolized by storing the tables of the law inside the ark itself, the sacred throne of God, guarded and out of sight in the innermost holy of holies, for to see*

I.1.b. Le témoignage de Dieu s'oppose à celui des hommes

Dieu reste le seul témoin fiable de sa fidélité à l'alliance, en dévoilant en même temps l'infidélité d'Israël à cet engagement (Jr 29,23). La Bible compare la sévérité de cette dichotomie (cf. Dt 30, 19-20) avec les relations familiales : « *Car Yahvé châtie celui qu'il aime, comme un père châtie l'enfant qu'il chérit* » (Pr 3, 12 [CRAMPON]). Ce comportement de Dieu est justifié par l'engagement des hommes qui ont accepté le chemin de l'obéissance filiale au Père en acceptant son alliance (voir Ps 1, 1-6[102] ; cf. Dt 30, 1-2.15-16).

Le témoignage de Dieu est opposé à celui des hommes, surtout dans les situations où les hommes ne cherchent pas la vérité, la nature humaine étant marquée par le péché originel. On trouve un exemple illustre de cette confrontation dans le supplément du livre de Daniel. Les versets Dn 13, 21.61 montrent que le faux témoignage des impies peut devenir le vrai témoignage de Dieu contre les impies. Dans l'*histoire de Susanne*[103] se déroule le drame d'une jeune femme accusée faussement par les hommes injustes : « ces [événements] nous témoignons [ταῦτα μαρτυροῦμεν] » (Dn 13, 41). La prière de la damnée découvre leur impiété : « faussement ils ont témoigné contre moi [ψευδῆ μου κατεμαρτύρησαν] » (Dn 13, 43 ; cf. v. 49). Dieu, en exauçant la supplication de la vierge, engage son propre témoignage, car celle qui cherche la justice souligne que Dieu connaît la vérité. L'observation du verbe μαρτυρέω (avec le préverbe κατα- qui indique l'opposition) dans le texte fait voir au lecteur une structure : intention – 13, 21 (καταμαρτυρήσομέν σου)[104] le pronom personnel réfère le verbe *contre* Susanne ; réalisation de l'accusation – 13, 41 (ταῦτα μαρτυροῦμεν) ; demande de la défense – 13, 43 (ψευδῆ μου κατεμαρτύρησαν) souligne le caractère accusateur du

---

or to touch the ark brought death (Exod 40:20; Num 4:15, 20.) ». La loi de Dieu, gardée dans le coffre au désert, deviendra le *témoignage* de la réinstallation de la Sagesse de Dieu au milieu de l'humanité.

[102] On souligne le caractère programmatique du Ps 1 pour tout le Psautier : le vrai bonheur est le fruit de la fidélité à la volonté de Dieu, tandis que le malheur d'ici et de l'au-delà sera provoqué par l'infidélité à Dieu. Voir RAVASI G., *I Salmi*, p. 29 : « il Salmo, che fa da portale d'ingresso alla collezione delle preghiere bibliche, vuole sintetizzare in sé in modo simbolico l'arco intero delle parole, cioè della vita ».

[103] Selon la version de Théodosien ce chapitre se trouve au début du livre de Daniel. D'après le manuscrit Dan 88, Codex syro-hexaplaris, … il est ajouté après Dn 12 ; Cf. *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes* (par RAHLFS A.), vol. II Libri poetici et prophetici, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1950[4] (1935), p. 864 (note en bas du texte).

[104] Voir la signification du verbe composé en actif: *B-GF*, p. 1042, col.1 [καταμαρτυρέω] : « I. porter témoignage contre : τινος ; -contre qqn : ψευδη τινος ; porter de faux témoignages contre qqn… » ; *R-GA*, p. 679, col. 1 [καταμαρτυρέω] : « [dal prefisso κατα- *contro* e μαρτυρέω: ...facio una testimonianza, depongo contro (contro: genit., retto da κατα -, o κατα + genit.), affermo qualcosa contro qualcuno per mezzo di testimoni…. » ; Cf. *A-GP*, p. 591 [κατα-μαρτυρέω].

témoignage : *contre* ; la mise en question du verdict par Daniel – 13, 49 (ψευδῆ γὰρ οὗτοι κατεμαρτύρησαν αὐτῆς) où une construction semblable confirme la reconnaissance préliminaire du caractère calomniateur du témoignage porté *contre* Susanne ; la sentence finale et la punition des accusateurs – 13, 61 (ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας).

Voilà le vrai témoignage de Dieu qui démasque la médisance des intentions de ceux qui ne respectent pas le huitième commandement (Ex 20, 16 ; Dt 5, 20) qu'ils ont eu pour mission de protéger. Notons au passage cette différenciation entre les paroles qui, sortant de *la bouche de Dieu*, attestent la vérité et celles qui, *sortant de la bouche de l'homme*, peuvent être contaminées par le mensonge, et par là même témoigner contre celui-ci (cf. Nb 23, 19 : le piel de *mentir* [כזב] en TM a été rendu par l'inf. aor. pass. de *suspendre* [διαρτάω] au sens de *tromper*[105] en LXX ; Is 29, 13). Nous voyons par rapport à cela que la parole de Dieu est véridique au-delà de la confrontation avec celle des hommes. Elle l'est toujours parce que Dieu *a dit une fois pour toutes* (cf. Ps 61, 12 LXX)[106]. Les préceptes de Dieu, auxquels on peut se référer en cas de désaccord, sont appelés : « ἡ μαρτυρία κυρίου πιστή » (Ps 18, 8 LXX). Cela désigne la Loi du Seigneur – ses préceptes, compris comme l'héritage de Dieu (de ce qu'Il sait et de ce qui est objet de Son accord avec l'homme) – mis à la disposition de son peuple (Ps 18, 8 LXX ; cf. Psaumes de Salomon 10, 4). Le substantif ἡ μαρτυρία est utilisé dans le Décalogue (Ex 20, 16 ; Dt 5, 20). Là, ce terme définit une fausse attestation juridique. La version grecque du 8ème commandement divin montre à travers une construction : verbe + substantif de même valeur morale, qu'il faut se garder de porter une accusation contraire à ce qu'on a vu ou entendu[107] : « οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ

---

[105] Voir *B-GF*, p. 488.

[106] Voir TATE M.-E., *Psalms 51–100*, WBC 20, Dallas, Word Inc., 1998, p. 119 : « vv 12–13 provide a conclusion in which God is directly addressed with affirmation of his loyal-love and fair dealing » et p. 122 : « v 13 is added as a closing statement and supplements the revelation of v 12. God's strength is linked with his loyal-love and his faithfulness to reward people according to their works (Exod 20:5–6; Deut 5:9–10; Prov 24:12; cf. Ps 28:4; 31:24–25; Prov 11:21, 31; Rom 2:6; 1 Cor 3:8; 2 Tim 4:14; Rev 22:12) ». C'est la Sagesse de Dieu qui l'avait assisté quand Il constituait tout ordre dans le monde (Sg 9, 9).

[107] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol 2, Traduction du texte grec de la Septente, Introduction et Notes par LE BOULLUEC A. – SANDEVOIR P., Paris, Cerf, 2004 (1989), p. 210, note du verset Ex 20, 16 : « …TM : *tu* <u>*ne répondras pas*</u> *contre ton prochain en témoin de mensonge*. La LXX, qui introduit d'emblée le thème du <u>faux témoignage</u>, en employant le verbe classique <u>*pseudomarturéō*</u> , et qui a recours à un accusatif d'objet interne, au lieu d'une apposition au sujet, présente une structure en chiasme : *pseudomarturēseis – marturìan pseudḗ*. Le même verbe hébreu *répondre (contre)* est traduit simplement par *katamarturéō* et le génitif (*témoignage contre*) en Jb 15, 6 et Pr 25, 18 (...) Philon insiste sur l'impiété du faux témoignage, qui risque d'amener les juges, liés par les serments les plus redoutables, à les violer sans le savoir (*Decal.* 141)… ».

πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ [Tu ne porteras pas de témoignage mensonger contre ton prochain] ». En envisageant l'effet que peut produire la parole mensongère, portée contre le prochain (voir le non-respect du 8ème commandement selon Pr 25, 18 LXX : « Une massue, une épée, une flèche aiguë : tel est l'*homme qui porte un faux témoignage contre son prochain* [ἀνὴρ ὁ καταμαρτυρῶν τοῦ φίλου αὐτοῦ μαρτυρίαν ψευδῆ] »), on réalise la valeur du bon fruit apporté par le vrai témoignage sur une personne juste (cf. Pr 12, 19)[108]. Au ἡ μαρτυρία, concernant l'une des dix paroles les plus importantes, correspond le nom neutre τό μαρτύριον écrit en pluriel. Celui-ci peut désigner de manière générale les préceptes de Dieu et ses instructions – « témoignages [sortis] *de la bouche de Dieu* [τὰ μαρτύρια τοῦ στόματός σου] » (Ps 118, 88) – donnés à son peuple[109].

En regardant l'emploi des verbes et des noms de famille du terme *témoin*, on cherche à répondre à cette question : l'opposition entre témoignage humain et le témoignage divin est-elle signalée par les différentes formes verbales ou nominales ? Le verbe μαρτυρέω dans ses diverses formes simples et composées[110] est utilisé par la LXX pour exprimer l'action d'*accuser*, soit par Dieu soit par les hommes. En général il s'agit d'une accusation justifiée. Mais le verbe καταμαρτυρέω, utilisé plusieurs fois dans l'AT grec, semble exprimer une fausse accusation, donc *une calomnie*[111]. Seulement en Jb 15, 6b (ind. fut. act. 3 pl.) le verbe en question indique une accusation justifiée. Un des amis de Job lui fait comprendre que son manque de contrition l'accuse devant Dieu : « tes lèvres mêmes témoigneront contre toi [χείλη σου καταμαρτυρήσουσίν σου] » (le grec y interprète le terme hébreu עָנָה dont le premier sens est de *répondre*). Déjà le comportement de Job devant Dieu est une raison suffisante de le reconnaître pécheur[112]. Dieu est attesté une fois de plus comme témoin de la vérité sur l'homme, contrairement à celui-ci.

---

[108] Voir le terme témoignage, dans le sens d'une opinion favorable ou défavorable sur quelqu'un : positive (Sir 31, 23) ou négative (31, 24) *réputation* de convive est décrite avec le même nom ἡ μαρτυρία.

[109] Voir Dt 4, 45 ; 6, 17.20 ; 2 R 17, 15 ; 23, 3 ; 1 Ch 29, 19 ; 2 Ch 34, 31 ; Ne 9, 34 : « les tables avec tes commandements que tu leur avais témoignées / confiées [τὰ μαρτύριά σου ἃ διεμαρτύρω αὐτοῖς] » ; Ps [LXX] 24, 10 ; 77, 56 ; 80, 6 ; 92, 5 ; 98, 7 ; 118, 2.14.22.24.31.36.46.59.79.95.99.111.119.125. 129.138.144.146.152.157.167. 168 ; 131, 12 ; Sir 45, 17 ; Jr 51, 23.

[110] Voir : Ind. fut. act. sing. en Nb 35, 30 ; Inf. aor. act. en Dt 19, 15 et 2 Ch 28, 10 ; Ind. aor. act. sing. en Dt 19, 18 ; Part. pres. act. N/fém. sing. en Dt 31, 21.

[111] Voir : Part. Aor. Act. N/ masc. pl. dans Dn 6, 25 ; Imper. Aor. Act. 3 pl. dans 1 R 20, 10 LXX ; Part. Pres. Act. N/masc. sing. dans Pr 25, 18.

[112] Voir POPE M.-H., *Op. Cit.*, p. 115. Cf. CLINES D.-J.-A., *Job 1–20*, WBC 17, Dallas, Word Inc., 1998, p. 349 : « If only Job could hear himself talking, he would realize that this is no way for a pious man to behave! ».

Le substantif masculin sing./pl. (μάρτυς) exprime dans plusieurs situations l'homme attestant – au tribunal – d'avoir assisté à une affaire positive, comme dans le cas de la cession des droits familiaux sur Booz voulant épouser Ruth la Moabite (Rt 4, 9-11) ; aussi d'avoir vu ou entendu une situation affligeante (Lv 5, 1 ; Nb 5, 13 ; Dt 17, 7 [les témoins oculaires d'un crime sont obligés de commencer l'exécution prescrite par la Loi] ; cf. Sg 4, 6 selon lequel les enfants illégitimes deviennent *témoins* de l'inconstance de leurs parents adultères). Dans le cas d'accusation de meurtre, qui conduit à la condamnation, un seul témoin ne suffit pas (Nb 35, 30[113] ; cf. Dt 17, 6 ; 19, 15). Or, l'auteur biblique somme celui qui se présente en tant que témoin, à ne pas être un *témoin injuste* (μάρτυς ἄδικος : Ex 23, 1[114] ; cf. Dt 19, 16[115].18 ; Ps 26, 12 LXX ; 34, 11 LXX ; 12, 17 ; 12, 19 LXX ; 14, 25 ; quelques passages sur le mépris d'un *faux témoin* : Pr 6, 19 ; 19, 5.9 ; 21, 28 ; 24, 28).

La logique biblique de la *justice* se dévoile dans l'attitude de ceux qui sont appelés au témoignage. La *justice* dans le langage biblique, néotestamentaire comme celui de l'Ancienne Alliance, est marquée davantage par le pardon et la miséricorde que par la quête de la culpabilité. Dieu est juste envers l'homme et il veut que celui-ci le soit aussi, imitant son Seigneur (ex. Is 1, 27 ; 51, 4-5 ; Jr 30, 11 ; Ez 33, 13-20 ; 34, 16 ; Ps 37, 28 ; Pr 28, 5)[116]. En Pr 14, 5 on oppose le *témoin fidèle – croyant*[117] au *témoin injuste* :

---

[113] Voir *BA-LXX – Les Nombres*, vol 4, Traduction du texte grec de la Septente, Introduction et Notes par DORIVAL G., Paris, Cerf, 1994, p. 573, note du verset Nb 35, 30 : « …La LXX peut dépendre d'un modèle qui, au lieu du verbe *'ānāh*, lisait ici le verbe *'ūd* (au hiphil). Mais il peut s'agir aussi d'une exégèse ancienne du verbe *'ānāh* : si Targ. N. lit bien ici le verbe 'répondre', en revanche Targ. Jo. et O. offre le verbe 'témoigner'. ~ Philon (*Spec.* IV, 59) donne deux raisons à l'absence de valeur du témoignage unique : une personne unique peut avoir mal vu, mal entendu, mal compris ; un témoin unique étant à égalité numérique avec celui qu'il accuse, il est impossible de trancher entre eux ».

[114] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 232, note du verset Ex 23, 1 : « …*Ádikos*, employé comme nom d'abord ('auteur d'une injustice'), puis comme adjectif, dans le couple 'témoin injuste' (cf. Dt 19, 16 ; Ps 34, 11), correspond à deux mots hébreux différents : la première fois à *rāshā'* , terme générique pour le méchant, celui qui lèse son prochain (rendu couramment par *ánomos*) ; la seconde à *ḥāmās*, qui designe la violence, l'injustice… ».

[115] Voir *BA-LXX – Le Deutéronome*, vol 5, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par DOGNIEZ C. et HARL M., Paris, Cerf, 1992, p. 235, note du verset Dt 19, 16 : « …Le terme hébreu *hāmās* (témoin) 'de violence', *i.e.* 'témoin violent', est transposé en grec dans le lexique de la justice mais les mots *adikía, ádikos, adikeîn* sont souvent employés dans les versions de l'hébreu au sens fort évoquant la violence faite à quelqu'un, comme en latin *injuria*… ».

[116] Voir « Sprawiedliwość [Justice] », In. *DI*, p. 937-938.

[117] Voir l'appréciation du témoignage de Caleb en 1M 2,56. Il le donna à l'entrée de la Terre Promise pour encourager le peuple d'y aller (*pour avoir attesté le vrai dans l'assemblée [ἐν τῷ μαρτύρασθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ]*), que la confiance mise en Seigneur ne reste pas sans récompense.

« μάρτυς πιστὸς οὐ ψεύδεται ἐκκαίει δὲ ψεύδη μάρτυς ἄδικος [Le témoin véridique ne ment pas, mais le faux témoin exhale le mensonge] ».

Déjà cette opposition *fidèle – injuste* permet de constater que le « bon » témoignage est enraciné dans le lien avec Dieu. Le témoin fidèle ne se limite pas à révoquer les faits, mais il entre dans la relation avec Dieu et avec les hommes.

Dans ce contexte on comprend l'importance du choix des témoins dans Is 8, 2. Ce verset met l'accent sur le choix des *hommes dignes de foi* [πιστοὺς ἀνθρώπους]. Cela permet de définir la *fidélité* comme une qualité préliminaire de ceux qui sont appelés à être témoins (μάρτυράς μοι ποίησον : [Isaïe] *fais-moi des témoins* !). Le prophète semble annoncer ici un nouveau type de témoin oculaire : quelqu'un choisi par le prophète mais au service de Dieu, quelqu'un choisi à cause de ses capacités et de sa fidélité pour accomplir le devoir futur d'attester la volonté de Dieu. Les élus portent les noms qui parlent de Dieu : Uriyya (Yahvé est ma lumière) – représentant du Temple – et Zekaryahu (Yahvé se souvient) – représentant de la cour royale – le fils de Yebèrèkyahu (Yahvé bénie)[118]. Le fait de ne pas chercher des témoins au hasard, pour accuser des hommes devant le tribunal après une transgression, mais les désigner d'avance, se justifie historiquement. Car il fallait se baser sur la mémoire des hommes fiables pour rappeler l'alliance dans la réalité instable de cette époque. L'ordre donné au prophète par le Seigneur, d'avoir en prévision des témoins, doit avoir aussi une notion future.

I.1.c. Dieu communique son témoignage de la vérité…

Le Dieu d'Israël est le témoin par excellence de tout ce qui ce passe dans la création. La plupart des emplois du terme dans l'AT désignent le témoignage des hommes ou des objets dans le sens de l'attestation « oculaire » d'un fait ou d'une représentation symbolique du témoignage divin. Le Créateur partage le témoignage de la vérité avec la création, à cause de l'incapacité des hommes d'atteindre Son témoignage direct.

…avec le monde non-animé

Les différents objets, trouvés par hasard ou préparés selon la prescription gardent le souvenir des alliances et rappellent que Dieu n'oublie jamais son engagement.

[118] Cf. BRZEGOWY T., *Księga Izajasza (rozdziały 1-12). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKBST XXII.1, Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 2010, p. 460.

Témoignage de Dieu gardé par la matière

Parmi les passages sur le témoignage de la vérité nous trouvons dans la LXX ceux qui présentent les contrats entre les hommes. Le témoignage repose dans ce cas sur un *monticule*, qui confirme la vérité de l'alliance avec Dieu. Le substantif masc. μάρτυς définit ainsi une chose qui *remplace* de certaine manière Dieu pour continuer de manière visible de certifier le traité entre les hommes. On en a l'exemple dans Gn 31, 47 où le *monticule* a été pris pour *témoin* (Βουνὸς τῆς μαρτυρίας [Gen./fém.] / Βουνὸς μάρτυς [N/masc.]) d'un engagement entre Laban et Jacob (cf. Gn 31, 46.48). La LXX remplace les noms propres trouvés dans TM : « Yegar Sahadûta » et « Galéed »[119]. En Gn 31, 44 on confirme que le témoin atteste l'alliance entre ces deux hommes. Le texte grec semble expliquer que le rôle principal du témoin de cet acte appartient à Dieu en personne (ἰδὲ ὁ θεὸς μάρτυς ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ σοῦ). Le *tertre* de Gn 31, 47 en est donc seulement un symbole. De la même manière, le Ps 88 LXX indique le soleil et la lune comme des signes symboliques du *témoin véridique* (v. 38 : *μάρτυς… πιστὸς…*) de la promesse (v. 36) – de la descendance et du trône de David (v. 37) –, de l'alliance de Dieu avec les hommes (v. 35).

Hormis cet exemple de Gn 31, où l'on rencontre le nom masc. *μάρτυς*, nous observons plusieurs passages avec le nom neutre μαρτύριον des choses comme preuve d'un traité en témoignage oculaire : en faveur d'un fait ou contre un fait.

En faveur d'un fait témoignent : les *sept brebis* offertes pour témoignage de droit de propriété (Gn 21, 30) ; l'*autel* des holocaustes construit pour témoignage du culte rendu au vrai Dieu Yahvé (Jos 22, 27.28.34[120]) ; la *sandale* de Booz donnée à autrui pour témoignage d'un accord sur le rachat ou l'héritage (Rt 4, 7) ; le *plat de viande* préparé pour témoignage du choix de Dieu (1 S 9, 24 LXX) ; une *activité symbolique* servant de signe affirmatif (1 S 20, 35).

Contre les hommes témoignent, en stimulant leur mémoire : le *cantique*, mémorisant l'engagement dans l'alliance avec Dieu (Dt 31, 19)[121] ; le *livre de la Loi*, placé

---

[119] Voir *BA-LXX – La Genèse*, vol. 1, p. 238, note à propos de Gn 31, 47.

[120] Voir *BA-LXX – Jésus (Josué)*, vol 6, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes par MOATTI-FINE J., Paris, Cerf, 1996, p. 227, note du verset Jos 22, 34.

[121] Voir *BA-LXX – Le Deutéronome*, vol. 5, p. 317, note du verset Dt 31, 19 : « 'Les paroles de ce chant'… 'Contre' : la préposition grecque *en* est employé ici et au verset 26 au sens de 'contre' ; la fonction du 'témoignage' est précisée au verset 21 par le verbe préfixé avec *antí* : ce chant 'sera établi en face' *antikatastḗsetai*. Le même tour, 'être témoin' suivi de la préposition *en* et du datif, se lit en Mi 1, 2, probablement au sens de 'contre'. On peut aussi comprendre 'au milieu des fils d'Israël' » ; et p. 318, note du verset Dt 31, 21 : « …'Portant franchement témoignage' (*katà prósōpon,* non suivi d'un pronom

à côté de l'arche (Dt 31, 26 : « ἔσται ἐκεῖ ἐν σοὶ εἰς μαρτύριον »)[122]. Une valeur spéciale est attribuée *au ciel et à la terre*. Le Deutéronome les introduit, en faisant des éléments de la création les *deux témoins*, dans la formule concluant la promesse de la fidélité du peuple à l'alliance avec Dieu (Dt 4, 26 ; 8, 19 ; 30, 19 ; 31, 28 ; Jdt 7, 28 ; 1 M 2, 37 avec la forme verbale). A part cela l'Ecriture présente les *paroles d'alliance* capables de porter elles-mêmes le témoignage contre ceux qui s'engagent dans l'arrêt avec Dieu pour ne pas le respecter ensuite :

> « …προσέχετε τῇ καρδίᾳ ἐπὶ πάντας τοὺς λόγους τούτους οὓς ἐγὼ διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον… [Soyez bien attentifs dans le cœur à toutes ces paroles que je prends à témoin aujourd'hui contre vous] » (Dt 32, 46).

Mais l'autorité de ces paroles ne vient pas de l'autorité de celui qui les prononce – prophète ou tout autre homme. Elle est liée plutôt à celui qui les inspire, Dieu seul.

Référons-nous une fois de plus au Livre de Job. Une expression semble jouer un rôle particulier dans l'histoire de cet homme de Dieu. Le texte démontre que la *mort* est la conséquence du sacrilège, compris comme un dommage ou l'interruption de l'alliance : « le témoignage de l'impiété est la mort [μαρτύριον γὰρ ἀσεβοῦς θάνατος] » (Jb 15, 34 LXX). C'est une manière métaphorique d'illustrer le sens du témoignage oculaire[123]. Avec le verset Jb 16, 8 l'auteur inspiré démontre déjà que les conditions de vie jouent le rôle d'accusateur de l'homme (témoignage contre). La mort n'en est donc que le point culminant. L'expression définit clairement la *colère de Dieu* comme le témoignage contre l'homme, de Mi 7, 18 (cf. So 3, 8 : avec une expression judiciaire « je me lèverai en témoignage [ἀναστάσεώς μου εἰς μαρτύριον] »), s'inscrit dans ce témoignage constant de Dieu qui veille afin à ce que l'alliance soit réalisée durant toute la vie de l'homme. Voilà pourquoi nous voyons Josué dresser une *pierre* en

---

personnel, au sens de 'lui-même') : pour le sens juridique que nous donnons ici à cette expression. L'expression 'le chant qui porte franchement témoignage' sert de titre pour renvoyer au cantique de Moïse en 2 M 7, 6 (avec le verbe *antimartureîn*). Ces mots n'y ont pas un sens agressif, puisque le verset cité est une preuve de la pitié de Dieu (Dt 32, 36)… ».

[122] Cf. Ps 122, 4 la Loi en tant que *témoignage de Dieu codifié* selon TM (voir « עֵדוּת » In. *BDB*, p. 730, n° 6857 [BW 9]) est rendu en LXX par le substantif : « μαρτύριον ». L'expression grecque semble confirmer le sens hébreu : de monter à Jérusalem pour accomplir *la Loi* prescrite *en Israël* (les traductions de « μαρτύριον τῷ Ισραηλ » laissent le sens du *témoignage* : voir *SEPTUAGINTA*, p. 963 ; *NETS*, p, 610). Le texte grec ne correspond pas à la variante apportée par les écrits de Qumrân. Voir DAHOOD M., *Psalms III: 101-150*, p. 206 : « …11QPs[a] reads *ʿdt yśrʾl*, "the congregation of Israel," for MT *ʿēdūt lʾyiśrāʾēl*, "It is a decree, O Israel." ». Cela semble confirmé par la trad. fr. de SINAI : « …selon la *charte* d'Israël… ».

[123] Voir Sg 10, 7 : la désolation de la terre est le *témoignage* (μαρτύριον) au sens de *conséquence* de la perversité de ceux qui l'habitaient ; cf. Os 2, 14.

confirmation de l'alliance. Elle est installée en permanence pour témoignage de la promesse (Jos 24, 27)[124], c'est-à-dire pour mémoriser ce témoignage[125]. Autrement dit, pour prévenir la situation dans laquelle le peuple penserait à l'abandon du serment, avant que l'abjuration ait lieu. Cette *pierre* peut être instituée en témoignage contre le peuple allié avec Dieu : « parce qu'elle a entendu toutes les paroles que Yahvé nous a adressées » (Jos 24, 27). Le substantif μάρτυς en masc. pl. est utilisé dans la LXX aussi pour souligner la valeur irréversible de l'engagement des hommes en alliance avec Dieu. Josué déclara les membres du peuple d'Israël : des *témoins contre eux-mêmes* « μάρτυρες ὑμεῖς καθ' ὑμῶν » (Jos 24, 22), car ils insistaient sur leur volonté libre d'engagement au service de Dieu dès le début de leur séjour en Terre Promise[126].

Il ne s'agit pourtant pas tant de l'*assurance* prise par Dieu *en cas d'abandon* des conditions du contrat par les hommes, que de la *commémoration de la vérité* sur l'alliance qui vivifie la relation entre Dieu et l'homme. En cas d'infidélité Dieu n'agit jamais spontanément. Le psalmiste qui porte la plainte rapporte la consolation de Dieu : certains recevront le prix de leur méchanceté seulement dans l'éternité (voir Ps 36, 7-22 LXX). Le signe visible de l'engagement sert donc de prévention pour le peuple. L'objet remplace Dieu, en tant que symbole de son propre témoignage

Témoignage divin introduit au milieu du peuple

L'emploi le plus important du substantif neutre μαρτύριον dans la LXX est lié aux objets qui gardent le Témoignage divin de nomination divine. Les médiateurs deviennent donc les garants de l'accomplissement des préceptes de Dieu. Ces garants sont préparés exprès, et l'homme est engagé dans cette préparation.

L'expression en Dt 4, 45 : « *Voici les stipulations* (τὰ μαρτύρια), *les lois et les coutumes que Moïse donna aux Israélites à leur sortie d'Égypte* »[127], suivie du

---

[124] Voir *BA-LXX – Jésus (Josué)*, vol. 6, p. 237, note du verset Jos 24, 27 : « …la pierre dressée est le témoin des paroles divines comme l'autel l'était, au ch. 22, des serments humains ; le Targum explique ce rôle par une longue paraphrase : 'Cette pierre sera pour nous comme les deux tables de pierre de l'Alliance, car nous les avons prises pour témoin, car les mots qui y ont été écrits sont pareils aux mots que le Seigneur nous a dit'… ».

[125] Voir dans la suite de notre texte : II.3.a. ; II.3.b.

[126] Le livre de Sagesse en fait une formule selon laquelle le mal accompli par un homme devient le *témoin* contre lui, dans le *tribunal* de sa propre conscience (Sg 17, 10).

[127] En Dt 6, 20 on distingue trois groupes des préceptes faisant partie de l'alliance : les instructions « τὰ μαρτύρια » ('commandements' : CRAMPON), les lois « τὰ δικαιώματα » et les coutumes « τὰ κρίματα » (cf. Dt 6, 17). Les expressions en question se réfèrent à la loi en général et non aux préceptes particuliers. Voir WEINFELD M., *Deuteronomy 1–11. A new translation with introduction and commentary*, AB 5,

deuxième discours de Moïse (Dt 5–11) confirme le lien entre l'alliance et le témoignage[128]. Or, le substantif neutre μαρτύριον signifie davantage que l'attestation, notamment quand il s'agit des textes concernant trois éléments matériels, prévus pour garder une vive mémoire de l'alliance entre Dieu et son peuple. Tous les trois participent à ce nom de « Témoignage [μαρτύριον] ». Ce sont les *tables* posées dans l'*arche*, qui est gardée dans la *tente*[129]. Le TM généralement, emploie le nom de « Rendez-vous » pour cette dernière. On l'interprétait dans les LXX habituellement comme « Témoignage ». Ce faisant, le texte grec se concentre davantage sur le contenu de la tente, qui donne le vrai pôle de rencontre entre l'homme et Dieu.

Tables de Témoignage :

Mais certaines comparaisons du texte grec avec le texte hébreu montrent que le pluriel grec *des témoignages* – τά μαρτύρια (neutre Acc./pl.) ou τῶν μαρτυρίων (Gen./neutre pl.) – correspond parfois au singulier *du Témoignage* « הָעֵדֻת » dans le texte hébreu (voir Ex 25, 16[130].21 ; 30, 36 ; 40, 20 ; Lv 16, 13 ; Nb 17, 25[131])[132].

New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 347-348. Voir *BDB*, p. 730/III, [BW 9] souligne que les passages Dt 4, 45; 6, 17.20 sont rédactionnels.

[128] Voir BLENKINSOPP J., « Księga Powtórzonego Prawa », In. *NJBC*, p. 157 : « [Dt 4, 45] …*'edōt* łączy się ze składaniem świadectwa, być może w kontekście przymierza (por. akad. *adè*, 'przymierze, traktat') », [...*'edōt* est en lien avec l'action de rendre témoignage, probablement dans le contexte de l'alliance (cf. accadique *adè*, 'alliance, accord')]. Une tradition juive, transmise jusqu'à nos jours, renforce la compréhension de cette interchangeabilité des termes : « témoignage » et « alliance ». Dans la phrase résumant tous les préceptes divins (Dt 6, 4) : « שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד [*Ecoute, Israël, le Seigneur [est] notre Dieu, le Seigneur [est] Unique*] », la lettre finale du premier mot « ע » et la dernière lettre de la fin de l'expression « ד » forment le mot « עד » (témoin). Cela est interprété comme le rappel aux juifs qu'ils sont destinés au témoignage de la souveraineté de Dieu, en menant une vie exemplaire par la fidélité à l'Alliance. Voir SCHOENBERG Sh., « The Shema », (consulté le 16 décembre 2010, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/shema.html). Cf. DZIEWULSKI G., *Op. Cit.*, p. 103.

[129] Le TM indique un quatrième élément qui garde la mémoire de l'alliance de Dieu avec son peuple : le « rideau » du *Témoignage* (Lv 24, 3) La LXX transmet ce nom de *Témoignage* à la « tente », dans laquelle se trouve le rideau. Voir *BA-LXX – Le Lévitique*, vol 3, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par HARLE P. – PRALON D., Paris, Cerf, 1988, p. 193, note du verset Lv 24, 3 : « …Le grec n'a pas de déterminant après *katapetàsmatos* (le TM précise 'le voile de la charte', *paroket haedut*) ; mais en 16, 13, le grec avait, comme le TM, le déterminant, traduit *ton marturion* 'des témoignages' ». Cf. DONEGANI I., *Op. Cit.*, p. 191-200.

[130] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 256, note du verset Ex 25, 16 : « Le pluriel 'les témoignages' est propre à la LXX. Chaque table de la Loi doit être considérée comme un témoignage… ».

[131] Voir *BA-LXX – Les Nombres*, vol. 4, p. 362-363, note du verset Nb 17, 10 : « …TM 'en face du témoignage', comme au v. 4. Le substantif *'ēdūt* , avec la vocalisation *'ēdōt* , peut être lu comme un pluriel ; dans la LXX, le pluriel 'témoignages' désigne les tablettes de la Loi (voir Ex 25, 16.21 ; 30, 6.36 ; 40, 20 ; Lv 16, 13 ; ainsi que *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 43). Mais le singulier a aussi ce sens au v. 4 (et ailleurs : par ex. Ex 16, 34) ».

Les dix paroles que gardent les tables sont non seulement la règle de vie pour la communauté des croyants mais encore le Témoignage de l'effort de fidélité réciproque des signataires du contrat, où Dieu répète 29 fois : « Je suis Seigneur votre Dieu [ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν] » (ex. Ex 6, 7), et Josué à la tête du peuple répond : « moi et ma maison servirons le Seigneur qui est saint [ἐγὼ δὲ καὶ ἡ οἰκία μου λατρεύσομεν κυρίῳ *ὅτι ἅγιός ἐστιν*] » (Jos 24, 15 LXX : les paroles *en italique* ne sont pas transmises dans le TM). Le peuple entier le confirme (Jos 24, 18). Mais ce contrat est spécial. Son objet est la ressemblance dans la sainteté (Lv 19, 2). Celle-ci sera réalisée à travers l'accomplissement des commandements de Dieu (cf. Dt 6, 25 ; 10, 12 ; Dn [TH] 9, 13). Les tables fonctionnent donc à la manière de la pierre dressée en mémoire de l'alliance, mais en même temps elles gardent le contenu de cette alliance fondée sur la promesse, en indiquant le chemin à suivre durant la vie. Les tables gardent le témoignage de la primauté de Dieu, car Il y est confirmé en tant qu'Unique et le principe de tout.

Arche du Témoignage :

Le texte de l'AT véhicule deux sens religieux de l'Arche pour exprimer la réalité de l'alliance : d'un côté, elle est considérée comme le *trône de Dieu*, lié à la présence de Dieu au milieu de son peuple (voir Ex 40, 34-35 ; 1S 4-6 ; 2S 6 ; 1 R 8 ; Ps 132, 8 ; Nb 10, 33-36 ; 1 Ch 28, 2 ; et des prophètes : Lm 2, 1 ; Is 66, 1 ; Jr 3, 16-17 ; Ez 43, 7) ; d'un autre côté, elle est établie comme un *coffre* prévu pour le dépôt des tables du décalogue (Dt 10, 1-5 ; 1 R 8, 9), gardien du souvenir de l'alliance, du témoignage. Mais il n'y a pas d'opposition entre ces deux sens. Car le décalogue, déposé aux pieds du Seigneur, exprime en même temps le support réel de la fidélité des hommes, et le siège métaphorique de la gouvernance divine. Or, l'image s'inscrit dans la logique de présentation, rappelant une pratique des religions voisines[133].

Dans la signification de la description de l'Arche du Témoignage il est impossible de faire abstraction des traditions de rédaction du texte, car probablement une d'elles a été privilégiée dans la traduction des LXX. Nous allons présenter

---

[132] Voir dans 2Ch 23, 11 τά μαρτύρια (neutre Acc./pl.) un emploi du terme différent de celui que nous cherchons. Probablement il s'agit ici d'un symbole du pouvoir royal – un amulette ou une chaine de valeur (cf. *SEPTUAGINTA*, p. 591 note 1) – et non pas des tables de l'alliance. La description de cette scène de 2R 11, 12 avec l'emploi d'un singulier τὸ μαρτύριον (neutre Acc./sing.) semble le confirmer.

[133] Voir DE VAUX R., *Instytucje Starego Testamentu :* vol. I Nomadyzm i jego pozostałości. Instytucje rodzinne. Instytucje cywilne ; vol. II Instytucje wojskowe. Instytucje religijne [volume unique] (oryg. fr. *Les Institutions de l'Ancien Testament* : vol. I Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles ; vol. II Institutions militaires. Institutions religieuses, 1997[6] [1958, 1961-1967]), Poznań, Pallottinum, 2004, p. 314-317.

brièvement ce développement dont l'interprétation de la Bible grecque serait le fait culminant. Les textes de l'Ex, concernant l'Arche, viennent de la tradition [P] et révoquent, avec les descriptions de la Tente, le Temple de Salomon qui en est l'inspiration[134]. L'histoire de l'Arche continue avec la transformation de la Tente du désert en Temple de Jérusalem, après un temps de *pérégrination* entre les différents lieux de combat ou du culte du peuple élu [135]. La tradition [D] pourtant ne précise pas l'image de l'Arche et ne la lie pas à la Tente. La seule indication importante pour nous dans cette tradition est le nom « Alliance » donné à l'Arche au lieu du nom « Témoignage », observé dans la tradition [P][136].

Nous reconnaissons la dénomination « *Témoignage* », attribuée à l'arche dans les deux versions linguistiques אֲרֹן הָעֵדֻת / ἡ κιβωτὸς τοῦ μαρτυρίου (Ex 25, 22 ; 26, 33.34 ; 30, 26 ; 40, 3 ; 40, 21 ; Nb 4, 5). Dans certains passages la version grecque complète celle hébraïque ou à l'inverse (en Ex 25, 10 ; 35, 12 LXX ajoute le terme *témoignage* comme dénomination de l'arche ; cf. Lv 16, 2 ; en Ex 40, 5 la LXX parle de l'arche tout court, en omettant le titre du témoignage vu en TM). C'est le texte de LXX pourtant qui nous apporte l'explication de ce terme par rapport au coffre sacré d'Israël. Aux prêtres est adressé l'ordre d'enlever *l'arche de l'alliance du témoignage du Seigneur* « τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης τοῦ μαρτυρίου κυρίου » du fleuve Jourdain (Jos 4, 16). Le verset en question permet de constater par exemple que c'est l'alliance, écrite sur les tables et déposée à l'intérieur de la caisse, qui est considéré comme le Témoignage de Dieu. Cela répond à ce qui est écrit dans l'Ex 30, 6[137] où l'auteur reconnaît que le propitiatoire couvre ces *Témoignages* auquel doit son nom l'arche entière (cf. Ex 16, 34)[138].

---

[134] Voir RABE, V.-W., « The Identity of The Priestly Tabernacle », In. *JNES*, 25 (1966), p. 133.

[135] Voir DE VAUX R., *Instytucje Starego Testamentu*, p. 314.

[136] M. MAJEWSKI souligne, après I. KNOHL, que dans la tradition [P] le terme « בְּרִית » est réservé à la religion *d'avant* Moïse, et surtout à l'alliance avec Abraham (Gn 17), tandis que le terme « עֵדוּת » se réfère à l'Exodus où il signifierait l'alliance-loi avec un caractère cultuel. Ce second terme élargit donc la signification du premier, car il exprime le centre d'intérêt de toute la tradition sacerdotale : la célébration de la religion, la commémoration solennelle de la libération. Voir *Mieszkanie chwały.* Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31.35-40), Wydawnictwo Naukowe PAT, Krakow, 2008, p. 145.

[137] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 305, note du verset Ex 30, 6 : « LXX : 'des témoignages', au pluriel en grec (cf. 25, 15.20) (TM : singulier). ~ Dans la LXX comme dans le Pent. Sam. manquent ensuite les mots : 'devant le propitiatoire qui est sur le témoignage' ».

[138] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 188, note du verset Ex 16, 34 : « L'anticipation de la référence au 'témoignage' n'est pas effacée dans la LXX, ni dans les Targums ».

Ceci dit, on comprend mieux comment le terme *Témoignage* de TM est parfois rendu en grec par le nom *alliance* (voir Ex 27, 21 où la LXX traduit intentionnellement la tente, celle *du témoignage*, pour le TM qui exprime avec ce dénominatif uniquement son intérieur[139]. Dire alors « Témoignage » au lieu de « l'arche du Témoignage » signifie que le contenu garde sa valeur intrinsèque. Elle ne dépend donc pas de ce qui couvre ou porte les tables. Toutefois les hypothèses concernant les choses qui pouvaient être déposées à l'intérieur du coffre nous semblent problématiques.

Tandis que les traditions sont d'accord quant à la présence de deux tables *de pierre* au-dessous du propitiatoire dans l'Arche[140], certains textes bibliques reconnaissent d'autres objets intrinsèques ou extrinsèques à ce *coffre sacré*. Est-ce que leur présence pouvait influencer les différences des noms de l'Arche observées dans les différentes traditions ?

Contrairement à la tradition sacerdotale (le centre d'intérêt était **l'expression du culte** au désert) et à la source deutéronomiste (elle se référait au **culte *à Jérusalem***), la lettre aux Hébreux (elle se réfère à ***l'organisation du sanctuaire*** au désert)[141] suggèrera que dans le coffre étaient déposées, non seulement les tables de l'alliance, mais aussi : « *une urne d'or renfermant la manne et la verge d'Aaron* [CRAMPON] » (He 9, 4). Certaines traditions rabbiniques soutiennent la possibilité de la présence d'autres objets que les tables dans l'arche : le manuscrit de la Loi, le vase d'or avec de la manne, et le bâton d'Aaron[142]. R.-McL. Wilson est d'avis qu'aucun texte vétérotestamentaire ne reconnaît dans l'arche rien d'autre que les tables. L'exégète constate que c'est une

---

[139] Cf. Ex 31, 7 ; Les tables sont le témoignage de l'alliance, c'est pour cela qu'on pouvait remplacer un nom par l'autre, voir : Gn 31, 44 ; Dt 31, 26. La thèse de MAJEWSKI M. souligne la spécificité du texte hébreu dans l'interchangeabilité des termes « alliance » et « témoignage » par rapport à l'Arche. On passe de la tradition sacerdotale (P) dans le Pentateuque, en opposition à la tradition deutéronomique (D) où l'on aperçoit une seule fois l'expression « arche du témoignage » (Jos 4, 16). Nous y trouvons 13 fois le nom de l'« arche du témoignage » contre 6 fois le nom de l'« arche de l'alliance » (à cela s'ajoutent les expressions avec un complément du nom, « arche de l'alliance de Dieu »), pour indiquer la même réalité, celle de la présence du « témoignage que je te donnerai » (Ex 25, 21s). Voir *Op. Cit.*, p. 139. Cf. MOZGOL A., « Arka Przymierza », In. WITASZEK G. (éd.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1999, p. 40.

[140] Par rapport à Dt 9, 9-15, voir MOZGOL A., Art. Cit., p. 40.

[141] Voir ATTRIDGE H.-W., « Temple, Tabernacle, Time and Space in John and Hebrews », In. *Early Christianity* 1 (2010) [12], Mohr Siebeck, p. 269 : « The homily that is the Epistle to the Hebrews focuses not on the Herodian Temple or its Solomonic predecessor, but the Tabernacle of the desert generation, as described in Exodus. (…) Hebrews predominantly uses the Tabernacle as a symbol of sacred space, one that has also been redefined by the Christ event ».

[142] Voir STEINBERG S.-D., *The Third Beit Ha-Mikdash*, Jerusalem, 1983, p. 167.168.

supposition de l'auteur de la lettre aux Hébreux[143]. Or, la version hébraïque et grecque d'Ex 16, 33-34 et Nb 17, 25 indique la présence du vase avec la manne et du rameau d'Aaron *devant* l'arche, et non dedans[144]. Les deux textes en version grecque parlent de l'extériorité des éléments en question par rapport à l'arche[145]. Dans Ex 16, 33-34 ἐναντίον + Gen. sing. et dans Nb 17, 25 ἐνώπιον + Gen. pl. rendent la même idée que le TM, à savoir : *au-devant*[146] « du témoignage » (Ex 16, 34 [ἐναντίον τοῦ μαρτυρίου] et Nb 17, 25 TM ; LXX traduit ce deuxième texte au pluriel : *devant* « des témoignages » [ἐνώπιον τῶν μαρτυρίων]). Ex 16, 33, en soulignant la distinction entre ce qui est dedans et ce qui est devant, identifie le « témoignage » du v. 34 avec « Dieu » lui-même, dans une sorte d'« hypostase de Dieu ». Les tablettes de témoignage-alliance représentent donc *Dieu seul qui parle*[147]. Le Seigneur veille constamment à attester son engagement avec le peuple élu. Pourquoi en parler ? Car le contenu du coffre l'identifie, et ce qui identifie l'Arche en tant que témoignage à travers lequel Dieu intervient ce sont les deux tables du Décalogue qui représentent l'alliance avec les hommes. Les

---

[143] WILSON R.-McL., *Hebrews*, New Century Bible Commentary, Eerdmans – Morgan & Scott, Grand Rapids – Basingstoke, 1987, p. 145.

[144] On confirme communément la présence de la manne et d'autres objets mémoriels à l'*intérieur* de l'Arche. Malheureusement ces explications ne donnent pas les arguments pour confirmer l'univocité de l'état présenté par He et par l'AT. Voir DE VAUX R., « Ark of the Covenant and Tent of Reunion », In. *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City – New York, Doubleday, 1971, p. 146.147-8. Voir aussi HARAN M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1978, .p. 236-253. Cf. BBC-OT, p. 82. RITMEYER L., *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, Jerusalem, Carta & The Lamb Foundation, 2006, p. 289. Ce dernier suggère pourtant qu'un terrain plat, sculpté au centre du Saint des Saints dans le Temple de Jérusalem (visible jusqu'à nos jours dans la Mosquée de Roché), correspond à l'emplacement logique de l'Arche avec les manuscrits « the Deuteronomy Scroll » déposés *à côté*. Voir Ibidem, p. 273.

[145] En hébreu, les deux textes utilisent la même particule לִפְנֵי qui ne peut signifier que l'aspect de l'extériorité (cf. ex. Jos 4, 11). L'adverbe en plural פָּנִים [dedans/dehors] en forme const. פְּנֵי , avec préposition לְ [à, vers] exprime la position des objets en question par rapport au coffre. Les différentes significations de la particule indiquent la relation de proximité : spatiale ou temporelle (*devant* ou *avant*) mais non pas de la profondeur. Cf. ST-DHF, p. 582-583. Les traductions consultées le confirment : voir [SINAI] et *Hebrajsko-polski Stary Testament : Pięcioksiąg*. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracja oraz indeksem rdzeni (KUŚMIREK A. opracowanie i wstęp), PSB, Warszawa, Vocatio, 2003, p. 276 (Ex 16, 33.34) et p. 601 (Nb 17, 25). Il faut garder en mémoire que les textes en question, d'Ex et de Nb décrivent la situation dans laquelle l'arche n'a pas encore été introduite dans la vie des Israélites Voir PROPP W.-H., *Exodus 1–18*. A new translation with introduction and commentary, AB 2, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 590 : « « The Priestly account features several well-known anachronisms. "Before Yahweh" (vv 9, 33) ordinarily refers to the Tabernacle, and v 34 refers explicitly to the "(ark of) the Covenant"—but neither has yet been constructed ».

[146] Voir *R-GA*, p. 447.465 : « contro/davanti a ».

[147] Cf. MARCHESELI-CASALE C., *Lettera agli Ebrei. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline Editoriale Libri, 2005, p. 373.

autres instruments ont une valeur commémorative additionnelle, et n'influencent pas les changements des noms.

Pour A. Tronina la différence des contenus de l'Arche selon la lettre aux Hébreux et selon le Pentateuque réside dans la différence de finalités poursuivies par les auteurs[148]. G. Bissoli souligne que dans la description du sanctuaire terrestre l'auteur de He 9, 1-10 se concentre davantage sur l'intérieur de l'espace sacré et sa structure que sur le déroulement des célébrations dans le Tabernacle. Il s'agit de la distinction entre la première tente et la deuxième, c'est-à-dire entre la première partie du Temple et la deuxième, qu'on appelle le Saint des Saints[149]. Ce procédé vise à initier le lecteur à la nouveauté du ministère du grand prêtre de la Nouvelle Alliance. La composition de He 9, 4 aurait peut-être pour objectif la distinction entre ces instruments qui sont dans l'espace de la présence du Seigneur (pas forcement dans l'arche elle-même), et ceux qui sont derrière le premier rideau, dans la première tente[150]. En effet, l'auteur de la lettre aux Hébreux indique l'égalité de droit de la présence des trois objets dans l'arche de l'alliance, en utilisant une seule fois la préposition ἐν + pronom relatif ᾗ, suivi d'une liste des substantifs liés entre eux par la conjonction καὶ.

L'importance de cette présentation apparaît clairement quand on réalise que le coffre doit le nom de l'arche « du témoignage » exclusivement à la présence des « tables du témoignage » qu'il renferme[151]. Les versets Dt 31, 9.26, confirment que le rouleau de Torah, posé *hors* l'arche**,** participe au témoignage de l'Alliance. Moïse y ordonne aux lévites (Dt 31, 26) de mettre le livre de cette Loi (τὸ βιβλίον τοῦ νόμου τούτου) à côté de l'Arche de l'Alliance du Seigneur (<u>ἐκ πλαγίων</u> τῆς κιβωτοῦ τῆς

---

[148] TRONINA A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 1998, p. 113.

[149] BISSOLI G., *Il Tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*. Studio sulla corrispondenza fra tempio celeste e tempio terrestre, SBFA 37, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2001 (1994), p. 138.

[150] Cette déduction s'inspire de STERN D.-H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, PSB, Vocatio, Warszawa, 2004, p. 939 (Hebr 9, 4) : « ...greckie określenie wzajemnej zależności między Miejscem Najświętszym a ołtarzem kadzielnym to nie : 'wewnątrz którego', ale : 'mający', w znaczeniu : 'mający do swojej dyspozycji'. Miejsce Najświętsze miało zatem zarówno Arkę Przymierza, jak i ołtarz kadzielny. […la spécification grecque de la dépendance réciproque entre le Saint des Saints et l'autel de l'encens ne signifie pas : *à l'intérieur de* mais dans le sens : ayant à sa disposition. Le Sanctuaire contenait donc en même temps l'Arche de l'alliance et l'autel de l'encens.] ».

[151] Cf. DAVIES J.-H., *A letter to Hebrews*, University Press, Cambridge, 1967, p. 84-85; Voir un parallèle avec le nom de l'*alliance* : VANHOYE A., « Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance », *NRT*, 116 (1994), p. 830 : « Lorsqu'on disait simplement 'l'alliance', tout le monde comprenait qu'il s'agissait de l'alliance du Sinaï. C'est ainsi qu'en He 9, 4 l'auteur mentionne 'l'arche de l'alliance' et 'les tables de l'alliance', sans avoir besoin d'ajouter aucune autre précision ».

διαθήκης κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν)[152] afin qu'il soit là pour le témoignage contre le peuple (καὶ ἔσται ἐκεῖ ἐν σοὶ εἰς μαρτύριον) en cas de son infidélité future. P. Paolini attribue à l'ordre mosaïque, de déposer des *écrits* à côté de l'Arche, la valeur du témoignage perpétué après Moïse lui-même. Il s'agit donc de coexistence de l'autorité du *témoignage humain* « à côté du » *témoignage divin*[153].

Tente / demeure du témoignage

Le mot hébreu עֵדָה en Jr 30, 20 désigne une *assemblée politique* (cf. 1 R 12, 20)[154], dont la première signification est témoignage / assemblée / congrégation[155]. Ce terme hébreu semble être confondu en LXX : Jr 37, 20 (Jr 30, 20 TM), mais un document de Qumrân confirme une telle compréhension du mot hébreu[156]. On adaptant ce procédé à notre sujet, nous observons que certains fragments de LXX parlent de la tente de témoignage là où le TM désigne la tente *de rendez-vous* (מוֹעֵד), par ex. Ex 27, 21[157]. Le lien usuel entre l'institution de la Tente *de rendez-vous* (Ex 40) et le rituel des sacrifices (Lv 1-7) observé dans la tradition [P], permet d'apercevoir une nouvelle signification du mot מוֹעֵד, et « traduire toute l'expression comme la *(tente) des réunions festives*, réunions pendant lesquelles on offrait des victimes »[158]. Ce caractère

---

[152] Voir *BA-LXX – Le Deutéronome*, vol. 5, p. 319, note du verset Dt 31, 26 : « 'A côté de' (ek plagíōn) : une tradition juive comprendra 'sur le côté', 'latéralement', et cela à l'intérieur de l'arche… ».

[153] PAOLINI P., Art. Cit., p. 89-90 : « La presenza della toràh accanto all'arca ricorderà ad Israele il suo impegno con JHWH : in qualche modo perciò essa svolgerà il ruolo che aveva Mosè durante la sua vita ».

[154] Voir COUTURIER G.-P., « Księga Jeremiasza », In. *NJBC*, p. 713 [n° 82]

[155] Ce substantif peut signifier soit un « témoin/témoignage » (voir HOLLADAY W., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Based upon the Lexical Work of L. Koehler and W. Baumgartner, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1991[12] (1971), réimprimé en 2000, p. 265 [consulté en BW 9]), ce que suggère la LXX par le terme μαρτύριον (Jr 37, 20 LXX), soit une « assemblée du peuple restauré » (voir *BDB*, p. 417, terme n° 4006 [BW 9]).

[156] Voir LUNDBOM J.-R., *Jeremiah 21–36. A new translation with introduction and commentary*, AB 21B, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 407 : « The LXX has *ta marturia autōn* ("their testimonies"). Giesebrecht took this to be a misunderstanding, but it is now supported by the 4QJer[c] reading, *w'dwtw*, "his testimony"… ».

[157] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 280, note du verset Ex 27, 21 : « La correspondance de *diathḗkē*, 'alliance', avec *'ēdut*, 'témoignage', est exceptionnelle (cf. Ex 31, 7 ; 39, 14). L'expression 'tente du témoignage', *skēnè marturíou*, est au contraire habituelle pour traduire 'tente du rendez-vous', 'de la rencontre'… ».

[158] Voir TRONINA A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, *NKBST* III, Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 2006, p. 407 : « …tłumaczyć cały zwrot jako *(namiot) zgromadzeń świątecznych*, podczas których składano ofiary ». Le même auteur explique aussi : « W strukturze Kpl słowo *'edût* nawiązuje jednak zarówno do liturgii wokół Namiotu Spotkania (mô'ed), przedstawionej w « torze ofiar », jak i do kalendarza świąt (mô'ãdîm) z końcowej części Księgi [Dans la structure du Lev le mot *'edût* se refere en même temps à la liturgie concernant la Tente de Rendez-vous (mô'ed), présentée

cultuel confirme la signification plus profonde de la traduction intentionnelle de la LXX, où elle apprécie le terme témoignage par rapport à ce qui entre dans la relation avec le Seigneur.

Le TM parle souvent du *Témoignage* à l'intérieur de la Tente *du Rendez-vous*, distinguant ces deux noms[159]. Le texte de LXX semble être une interprétation intentionnelle du TM dans ce domaine. L'origine de ce nom en Ex 25, 22 ; 30, 6 : le TM « là je te rencontrerai » est rendu par la LXX de façon qui découvre le sens profond de la rencontre « je me ferai connaître à toi »)[160]. Peut-être c'est la raison pour laquelle la Tente s'approprie le nom du *Témoignage* (voir Nb 17, 4 [19].7 [22]. 8 [23] ; 18, 2). La version grecque du texte traduit donc l'origine de l'appellation de la Tente par la reconnaissance de ce qu'elle couvre dans son intérieure (voir aussi : Nb 1, 50.53 ; 2 Ch 24, 6).

Le nom « demeure »[161], employé de façon interchangeable avec celui de « tente », indique dans le TM l'espace couvrant le lieu le plus saint au milieu des fils d'Israël demeurant au désert. Le lieu sanctifié par la présence de *la gloire de Dieu* (voir Ex 40, 34.35) est habituellement rendue dans la LXX comme « tente » (notons une exception dans Nb 9, 15[162] où on précise que la *tente* est la *maison* du Témoignage [τὴν *σκηνὴν* τὸν *οἶκον* τοῦ μαρτυρίου]). L'interprète de la LXX partage avec le lecteur de Nb 7, 89, l'observation sur un changement vraisemblablement programmé, voire une généralisation de l'appellation de la *tente* : « …Le mot 'témoignage' de la LXX traduit

---

dans la « torah des sacrifices » et au calendrier des fêtes (mô'ăḏîm) dans la dernière partie du Lev] ». Voir *Ibidem*, p. 243.

[159] Plusieurs fois le TM présente le lieu de dépôt de l'arche utilisant le nom de la Tente de *Rendez-vous* [אֹהֶל מוֹעֵד], tandis que les LXX désignent cette Tente comme lieu reservé au *Témoignage* [ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου] (voir par ex. Ex 27, 21 ; 28, 43 ; Lv 1, 1.3.5 ; 3, 2.8.13 ; Nb 1, 1 ; 2, 2.17 ; 3, 7.8.10.25.38 ; Dt 31, 14 ; Jos 18, 1 ; 19, 51 ; 1R 8, 4 ; 1Ch 6, 17 ; 9, 21 ; 23, 32 ; 2Ch 1, 3.13 ; 5, 5). Voir aussi les passages où LXX complète le nom de la *tente* avec la dénomination *de Témoignage* par rapport au texte hébreu (Ex 30, 21 ; 37, 5 [TM : 36, 37] ; Nb 3, 10 ; 12, 5 ; Dt 31, 15).

[160] Cf. *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 303, note du verset Ex 29, 42 : « LXX : 'là d'où je me ferai connaître de toi' – TM : 'là où je me rencontrerai avec vous'. Comme en Ex 30, 6.36 et Nb 17, 19, la divergence provient d'une métathèse : l'hébreu *'iwwā'ēd* est lu *'iwwādē'* ; on passe de la rencontre à la révélation ; une métathèse portant sur une autre expression hébraïque aboutit au même résultat en Ex 25, 22. Ces modifications paraissent intentionnelles, le thème de la révélation étant probablement plus adapté que celui de la rencontre à la mentalité hellénistique… ».

[161] Voir Ex 37, 19 [TM : 38, 21] ; 39, 21 [TM : 39, 40] ; 40, 2.5.6.22.24.34.35 ; Nb 3, 7.8.25.38 ; 4, 25.26.31 ; 5, 17 ; 9, 15 ; 10, 11.

[162] Voir *BA-LXX – Les Nombres*, vol. 4, p. 274, note du verset Nb 9, 15 : « Les traducteurs […] font correspondre au mot *'ōhèl* non pas le mot *skēnḗ* déjà employé, mais le mot *oîkos* qui, dans le Pentateuque, traduit le plus souvent *bayit*, mais aussi quelque fois *'ōhèl*… ».

d'abord *mō'ēd*, puis *'ēdūt* »[163]. Il est difficile pourtant d'établir la raison d'un tel procédé. L'auteur du deuxième volume de la *Bible d'Alexandrie* examine ce problème dans l'Introduction au livre d'Exode. Voici la conclusion :

> *« ...La LXX la [tente de la rencontre] qualifie ainsi de la même manière que la tente du sanctuaire, conformément à la formule qu'elle emploie dans l'Exode dès 27, 21 et qu'elle généralise ensuite (le TM de l'Exode n'a qu'une fois l'expression tente du témoignage, en 38, 21 : cf. 37, 19 LXX). Elle distingue pourtant nettement les deux tentes, en donnant au nom le complément* ***autoû****, de lui (Moïse), en 33, 7. Cette assimilation qualificative d'objets dont la différence de nature est maintenue confirme l'importance du thème du témoignage, document faisant preuve, foi et loi, pour définir dans la LXX les relations entre Dieu et Israël »*[164].

L'appellation que nous venons de présenter est intentionnelle, et signifie la profondeur du rapport entre Dieu et son peuple. La LXX ne contredit pas le TM mais fait œuvre d'interprète biblique, inscrit dans la logique du salut. Cette interprétation est renforcée par la signification cultuelle dont nous avons parlé plus haut.

Concluons : Dieu donne personnellement le témoignage sur lui-même. La Tente devient l'espace de *l'auto-témoignage*[165]. Force est de constater que l'objet qui entre en relation avec le Témoignage porte ce nom. Le contenu du « Témoignage » semble transformer tout ce qui le contient ou le porte en son *témoin*. Si les tablettes étaient le moyen privilégié d'être admis au témoignage du monde non-animé, on devrait souligner que parmi les êtres animés uniquement les lévites, parmi les descendants d'Aaron, portaient l'Arche du Témoignage (cf. 1 Chr 15, 2 ; 2 Chr 5, 4). Est-ce que cela permet de dire les *témoins autorisés* de Dieu n'étaient mobilisés uniquement dans cette caste ? Le texte ne laisse pas de doute. Ils ne sont jamais désignés avec une telle dénomination. Sûrement la tente, le coffre et avant tout les tablettes gardaient le témoignage de l'alliance qui est la relation entre les hommes et leur Dieu, mais nous avons déjà vu des textes qui parlent du témoignage hors ces trois objets, soit avant qu'ils n'apparaissent,

---

[163] Voir *BA-LXX – Les Nombres*, vol. 4, p. 264, note du verset Nb 7, 89. La traduction renvoie à l'*Introduction*, p. 49 : « Phénomène de brouillage …Là où le TM distingue la tente du rendez-vous de l'habitation du témoignage, la LXX propose une seule réalité : la tente du témoignage. Ce faisant, la LXX brouille quelque peu les réalités cultuelles du désert ».

[164] Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 43.

[165] Dans sa demeure, la gloire de Dieu se rend présente au milieu de son peuple (cf. Nb 10,35a.36a, où Moïse identifia l'arche avec la présence physique de Dieu : « *Or, lorsque l'arche partait, Moïse disait : 'Lève-toi, Eternel…'. Et lorsqu'elle faisait halte, il disait : 'Reviens siéger, Eternel…'* [SINAI]). Par rapport au NT, cf. CHRETIEN J.-L., « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie* 88, 2005, p. 77. L'auteur souligne, à partir de l'image de la *lumière* du quatrième évangile, le principe de l'auto-témoignage du Christ : « On peut nier que Jésus soit la lumière, c'est-à-dire qu'il soit le Christ, mais la lumière est par définition ce qui n'a pas besoin d'autre témoin qu'elle-même : c'est donc en principe que le témoignage renvoie à un auto-témoignage, comme toute manifestation à une auto-manifestation ».

soit simultanément, soit après leur disparition. Dieu ne se limite pas à un objet qui garderait la force de *marquer* les autres de l'empreinte de Dieu…

…avec le monde animé

La communication du témoignage divin aux êtres animés est liée à la question de l'envoi. Les envoyés en mission, ceux qui sont plus proches de Dieu que les hommes, nommés communément *êtres spirituels*. Or, ce ne sont pas tous les être spirituels ni ceux charnels qui sont envoyés pour accomplir une telle mission. Le nom *ange*[166], qu'on a habitude de leur attribuer, caractérise davantage leur fonction que leur nature.

Anges

Cette fonction est intéressante pour notre propos car les anges vétérotestamentaires non seulement constituent la cour céleste mais encore accomplissent les missions d'annoncer et d'exécuter des jugements divins, comme dans l'apocalyptique, avec le devoir d'expliquer les visions. Parfois l'ange représente Dieu lui-même. Il s'agit là du nom de « l'ange de YHWH » (ex. Za 3, 1-2 : « …le grand prêtre Josué debout devant l'ange de l'Eternel ; Satan se tenait à sa droite pour l'accuser. L'Eternel dit à Satan : l'Eternel te réprouve, ô Satan !... » [SINAI] et Za 3, 5d-7a : « …tandis que l'ange de l'Eternel était présent. Et l'ange de l'Eternel fit cette déclaration à Josué : 'Ainsi parle l'Eternel-Sabaot : Si tu marches dans mes voies… » [SINAI])[167]. Ces deux passages démontrent que l'être céleste est parfois identifié avec le Seigneur le Très-Haut.

L'*Encyclopadia Judaica* attire notre attention sur le fait que l'usage du substantif « messager » n'est pas homogène dans la Bible. Donc, il n'y a pas de règle d'or pour toutes les références. Ces *anges* peuvent être identifiés avec : *dieux* ; *fils de dieux* ; *êtres saints* ; ou simplement *hommes*. En se référant à la situation de Gédéon (Jg 6, 11ss), B.-J. Bamberger signale que les avis des commentateurs sont partagés sur cet argument. On

---

[166] Voir MEIER S.-A., « Angel I מַלְאָךְ », pp. 45-50 et de VAN HENTEN J.-W., « Angel II ἄγγελος », pp. 50-53, In. *DDD*. Cf. RÖTTGER H. – LANG B, « Engel : (I) AT. (II) NT », col. 537-539 et RÖTTGER H. « Engel Jahwes », col. 539-541, In. GÖRG M. – LANG B. (éd.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. I (A-G), Zürich, Benzinger Verlag, 1991 (1988).

[167] Le titre de מַלְאַךְ יְהוָה (messager de Dieu) peut être attribué à un ange (Ex 23, 20 ; Job 33, 23 ; Gn 16, 7), à un prophète (Ag 1, 13) ; à Moïse (Nb 20, 16) ; à un prêtre (Ml 2, 7 : « *Car c'est aux lèvres du prêtre de garder le savoir et c'est de sa bouche qu'on recherche l'enseignement : il est messager de Yahvé Sabaot* ») ; à Israël de Dieu envoyé pour les nations (Is 42, 19 : « *Qui est aveugle si ce n'est mon serviteur? Qui est sourd comme le messager que j'envoie ? Qui est aveugle comme celui dont j'avais fait mon ami et sourd comme le serviteur de Yahvé?* »). Voir *ST-DHF*, p. 367.

parlerait donc soit des manifestations du pouvoir divin soit des figures littéraires interposées pour introduire la médiation entre Dieu et les hommes, soit des êtres indépendants envoyés par Dieu[168]. P. Lagrange fait partie de ceux qui parlent de l'introduction des anges avec le temps pour éviter la pensée anthropomorphique[169]. L. Stachowiak précise que l'introduction des médiateurs dans le contact avec Dieu serait liée au développement du concept de la transcendance de Dieu, et de la conviction de l'incapacité de contact direct avec Dieu[170].

L'ange du Seigneur, en tant que celui qui représente Dieu, *témoigne* de sa volonté. Cette action de témoigner [διεμαρτύρατο] (Za 3, 6) a une valeur de *déclaration*, ou même de prophétie messianique sur *le serviteur de Dieu, son germe* « τὸν δοῦλόν μου Ἀνατολήν » (Za 3, 8), adressée au grand-prêtre Josué « Ἰησοῦν τὸν ἱερέα τὸν μέγαν » (Za 3, 1.8) et ses collaborateurs qui sont « ἄνδρες τερατοσκόποι » (Za 3, 8).

La pédagogie divine, centrée sur la transmission du message sur le Dieu Unique dans le monde marqué par le polythéisme, découvre au fur et à mesure devant les hommes la personnification des médiateurs spirituels entre Lui et son peuple. C'est le livre de Zacharie qui transmet pour la première fois l'information sur les anges comme êtres indépendants[171] (les évangiles et l'Apocalypse présenteront les anges de Dieu à l'œuvre, mais toujours en rapport à Dieu : voir Lc 1, 11ss ; Ac 8, 26 ; Ap 2, 1.8.12.18 ; 3, 1.7.14). Les écrits de Qumrân développent aussi la pensée sur la présence des anges[172].

Avant d'aborder la question du témoignage humain, arrêtons-nous sur le fait de la présence de *chérubins* sur le propitiatoire qui couvrait l'Arche. Bien que les *chérubins* ne soient jamais identifiés avec les messagers[173], leur présence silencieuse sur l'arche de l'alliance pourrait être un symbole de ce témoignage que nous avons aperçu chez les anges. Le Nb 7, 89 privilège une telle hypothèse à condition de révéler les différences avec les anges. La LXX interprète la tente du rendez-vous en tant que celle *du témoignage* en conséquence de présence de l'arche du témoignage. Les chérubins gardent cette arche du *témoignage* :

---

[168] BAMBERGER B.-J., « Angels and Angelology : Bible », In. *EJ²*, vol. 2 (Alr-Az), 2007, p. 150.

[169] Voir DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Tournai, Desclée & Co., 1964, p. 56.

[170] STACHOWIAK L., « Anioł: I. W Starym Testamencie i Literaturze Międzytestamentalnej », In. *EK*, vol. 1, 1995 (1973), col. 606.

[171] BAMBERGER B.-J., « Angels and Angelology : Bible », In. *EJ²*, vol. 2 (Alr-Az), 2007, p. 152.

[172] Voir II.1.a.

[173] Voir FILIPIAK M., « Cherubini, Cheruby », In. *EK*, vol. 3, 1995 (1979), col. 140.

« ἐν τῷ εἰσπορεύεσθαι Μωυσῆν ***εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου*** *λαλῆσαι αὐτῷ καὶ ἤκουσεν τὴν φωνὴν κυρίου λαλοῦντος πρὸς αὐτὸν ἄνωθεν τοῦ ἱλαστηρίου ὅ ἐστιν* ***ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ τοῦ μαρτυρίου*** *ἀνὰ μέσον τῶν* ***δύο χερουβιμ*** *καὶ ἐλάλει πρὸς αὐτόν [Quand Moïse pénétrait dans la Tente du Témoignage pour s'adresser à Lui, il entendait la voix du Seigneur qui lui parlait du haut du propitiatoire que portait l'arche du Témoignage, entre les deux chérubins. Alors il s'adressait à Lui »]*

Une reconstruction de la mission de ces êtres célestes, représentés selon le verset évoqué, sur le propitiatoire de l'arche, identifierait les chérubins[174] avec les sphinx des mythologies du Proche-Orient (égyptienne, mésopotamienne et syrienne)[175]. Ils font partie de la cour céleste, leur nature est purement spirituelle, mais ils ne sont pas confondus avec les dieux[176]. Leur présence pourtant indique la puissante présence de Dieu, ils protègent l'accès à la réalité divine[177]. Mais la fonction la plus importante des chérubins est celle de porter Dieu[178], comme nous l'avons lu dans la dernière citation. A. Tronina, en commentant la raison de la présence des chérubins sur le propitiatoire (Lv 16, 14), indique qu'ils étaient capables d'attester ce qu'ils ont vu : des infidélités du peuple élu, de sa révolte, du culte du veau d'or pour assister finalement au pardon des péchés d'Israël, dû à l'aspersion du propitiatoire par le sang des victimes[179]. La vision de la gloire de Dieu n'était pourtant pas donnée au grand-prêtre présent, lui aussi, au Saint des Saints pour l'aspersion annuelle du propitiatoire le jour de Yom-Kippur. Regardant Dieu en face, il risquerait sa vie comme tout être humain[180]. Or, si le témoignage est lié à l'envoi en mission, il est difficile d'attribuer aux chérubins ce ministère. Cette distinction parmi les fonctions des êtres célestes suppose une

---

[174] Les chérubins (91 fois dans l'AT) constituent la suite de Dieu la plus proche (ex. : Ps 18, 11 ; 80, 2 ; 99, 1 ; 1 Sm 4,4 ; Ez 1, 10 ; 9, 3 ; 10, 10-20 ; 11, 22). C'est la raison pour laquelle leurs images décoraient l'intérieur du Saint des Saints dans la tente du désert (Ex 36, 8.35) comme dans le Temple de Jérusalem (1 R 6, 29, 35 ; 2Chr 3, 14). C'est aussi la raison pour laquelle leurs statues protégeaient le propitiatoire de l'arche (Nm 7, 89) et couvraient l'arche – le marchepied de Dieu – avec leur ombre, en formant le siège de Yahvé (1 R 6, 22-28 ; 8, 6-7) [T.-N.-D. METTINGER oppose la première vision – du tabernacle sacerdotal – des chérubins, à celle du Temple de Salomon : voir, « Cherubim כרובים », In. *DDD*, p. 190-191 (n° III)]

[175] Voir Ibidem, p. 190 (n° II).

[176] Voir PAUL Sh.-M. / RABINOWITZ L.-I., « Cherub », In. *EJ²*, vol. 4 (Blu-Cof), 2007, pp. 600-601.

[177] Voir SOMMER B.-D., « Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle », *Biblical Interpretation* 9, 2001, p. 49 : « Thus it is significant for our purposes that cherubim stand at Eden's entrance (Gen 3, 24), or that a cherub once stood in its midst (Ez 28, 14). Wherever one finds a cherub (whether as a decorative feature or a mythical creature), one finds divine presence ».

[178] Voir METTINGER T.-N.-D., « Cherubim כרובים », In. *DDD*, p. 190 (n° III).

[179] Voir TRONINA A., *Księga Kapłańska...*, p. 243.

[180] A.-J. LEVORATTI considère le rituel de l'encens comme un *rideau* empêchant le grand-prêtre de voir la Gloire de Dieu durant l'aspersion (*~Nb 17,11;* cf. *Ps 141,2*). Voir : « Księga Kapłańska », In. *CBCI(pl),* p. 400.

distinction des hommes choisis parmi d'autres pour cette mission. Celle-ci serait semblable à la mission des anges. La culture biblique voit effectivement ce parallèle entre les anges et les prêtres, surtout entre Michel et le grand-prêtre. Leurs fonctions se ressembleraient, sur terre comme au ciel[181].

Prophètes, envoyés de Dieu

La mission des hommes, rejoint celle des anges. Leur témoignage semble pourtant être plus accessible aux autres hommes. Les prêtres, qui seraient pressentis en premier pour cette mission, semblent être doublés par d'autres, engagés de manière charismatique (choix personnel et non pas héréditaire) dans le témoignage du Dieu Vivant.

A part Moïse, qu'il nous faut considérer comme le *prôtoplastos* (cf. Sg 7, 1 ; 10, 1 par rapport à Adam – premier homme) des fonctions en Israël[182], nous rencontrons, probablement pour la première fois, un témoin hors du commun, qui assiste le témoignage de Dieu : « μάρτυς κύριος ἐν ὑμῖν καὶ μάρτυς χριστὸς αὐτοῦ [le Seigneur (est) témoin contre eux et son oint (est) témoin] » (1 S 12, 5.6). Il s'agit du roi d'Israël. Dieu semble d'accord avec lui quant à la fidélité de Samuel. David, le témoin dont il est question, prononce le témoignage du Seigneur sur le Juge d'Israël : celui-ci a accompli son devoir de manière juste. Mais la plupart des citations de l'AT concerne la mission de prophètes, c'est pour cela que nous allons porter une attention particulière à leur ministère.

Dieu – sujet du témoignage prophétique

En Jr 11, 6-8 TM se trouve une construction verbale qui peut s'avérer primordiale pour notre recherche, et préciser le sujet témoignant (ce qui se vérifiera en d'autres textes, en grec) :

> *« Et Yahvé me* [au prophète] *dit : …proclame toutes ces paroles en disant : Ecoutez les paroles de cette* ***alliance*** *et observez-les. Car j'ai* <u>*instamment averti/témoigné*</u> *vos pères, quand je les fis monter du pays d'Egypte, et jusqu'aujourd'hui même, sans me lasser je les* <u>*ai avertis/témoigné*</u> *en disant : Ecoutez ma voix ! Or on n'a pas écouté ni prêté l'oreille; chacun a suivi l'obstination de son cœur mauvais. Alors j'ai accompli contre eux toutes les paroles de cette* ***alliance****, que je leur avais ordonné d'observer et qu'ils n'ont pas observées ».*

---

[181] Voir MAIER J., *Zwischen den Testamenten*. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, Würzburg, Echter Verlag, 1990, p. 204.

[182] Moïse introduisit la Loi du Seigneur et son Tabernacle ; il consacra les premiers prêtres ; il devança, par la qualité du contact avec Dieu, tous les prophètes qui lui ont succédé (voir Dt 34, 10 ; cf. Dt 18, 15.18).

Le hiphil inf. suivi du hiphil parf. du même verbe renforce le sens de l'expression soulignée [הָעֵד הַעִדֹּתִי][183]. Ainsi, Dieu considère le prophète comme son moyen constant de communication avec le peuple élu. Quand Il dit, selon le v. 7 (n'existe pas en LXX), qu'Il *avertit constamment* les israélites, on observe dans ce passage la complémentarité des mots : alliance (v. 6.8) et témoignage-avertissement (v. 7), où l'avertissement a pour but l'actualisation de l'alliance une fois mise en œuvre.

Le prophète devient donc l'instrument de Dieu dont Celui-ci se sert pour rappeler au peuple, de manière constante, le devoir de respecter le pacte avec Lui. Le Seigneur se sert de Jérémie comme Il se servait de Moïse et d'autres encore après lui.

Les deux exemples précédents de l'emploi des composés de notre verbe en forme de διαμαρτύρομαι[184] adoptent la construction hébraïque infinitif + forme personnelle du verbe [עוד] *porter le témoignage – avertir solennellement* (Gn 43, 3 ; 1 S 8, 9). L'enquête concernant les contextes du verbe en question précise le même sens pour tous les cas, celui d'un *avertissement pour une faute commise* : « Le sens du verbe est donc très étroitement lié à la prophétie et à la loi divine »[185]. Dans le premier cas c'est la composition διαμαρτυρίᾳ διαμεμαρτύρηται. Le deuxième verset apporte la construction διαμαρτυρόμενος διαμαρτύρῃ. Les deux passages expriment l'avertissement solennel : donné par Joseph d'Egypte à ses frères (dans la première situation), ou donné à Samuel de prévenir les Israélites des conséquences qu'aurait pour eux l'initiation de la royauté (dans la deuxième situation). Le verbe en question peut signifier donc l'action d'informer. Tel est aussi le sens de son emploi dans deux Psaumes : « Écoute, mon peuple, *je t'adjure*, ô Israël [ἄκουσον λαός μου καὶ *διαμαρτύρομαί* σοι Ισραηλ] » (Ps 80, 9 LXX ; cf. 49, 7 LXX).

On observe quelquefois la construction διαμάρτυραι + Dat. dans l'AT grec. Le sens général d'un tel emploi est le suivant : *faire connaître* à quelqu'un [Dat.] quelque

---

[183] Par rapport au rôle de l'infinitif absolu préposé qui renforce le sens de l'expression voir JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, PIB, 1996 (1923), p. 351 (n° 123 *l.*) et p. 354 (n° 123 *r.*note 2) : « Dans l'expression jérémienne du type *et j'ai parlé de bonne heure et sans cesse*, le second inf., de même racine que le verbe principal, exprime la répétition ou la continuité de l'action… Le sujet est toujours Dieu, excepté Jr 25, 3 ».

[184] Le grec classique semble attribuer à ce verbe le sens d'*opposition*. Voir *B-GF*, p. 479, col. 1. Le grec biblique semble souligner le sens d'*instruction* et d'*avertissement*. Voir *BA-LXX – L'Exode*, vol. 2, p. 201, note du verset Ex 19, 10. Or, la version grecque de l'AT donne aussi la signification de *confirmation par le moyen de* témoins. L'action d'achat des champs accomplie par le prophète en Jr 39, 10.25.44 LXX, a une valeur symbolique : le prophète lui-même devient le moyen do communication du témoignage.

[185] Voir *BA-LXX – Le Deutéronome*, vol. 5, p. 141, note du verset Dt 4, 26.

chose [Acc.] (voir Ex 21, 29). Mais dans plusieurs passages on observe que cette construction est utilisée pour éclairer les membres du peuple par rapport à son éloignement de l'alliance. Le livre d'Exode décrit encore un état antérieur du peuple de Dieu où Moïse est chargé de *faire connaître au peuple* la loi du Seigneur (Ex 18, 20), et par rapport aux obligations de l'alliance l'ordre de se purifier rituellement (Ex 19, 10) et de se tenir à distance du mont Sinaï (Ex 19, 21). D'autres livres se servent de cette construction pour souligner la charge confiée par Dieu aux prophètes : de *prouver* au peuple ses manquements à l'alliance (Ez 16, 2 ; 20, 4 ; cf. Jr 6, 10 ; 2R 17, 13.15 ; Ne 9, 26 ; 13, 21). Cette démonstration de l'infidélité avait pourtant toujours pour but la conversion du peuple à Dieu et non sa punition éternelle.

2 Ch utilise aussi ce verbe dans un contexte différent mais dans le même but. L'Ind. aor. de διαμαρτύρομαι, dont le sujet sont les **prophètes** envoyés par Dieu, signifie ici non seulement une accusation qui suggérerait la punition, mais encore un avertissement adressé au peuple en vue de la conversion (2Ch 24, 19). La ponctuation du texte grec permet de confirmer le sens du texte hébreu :

> *« καὶ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς προφήτας ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον, καὶ οὐκ ἤκουσαν· καὶ διεμαρτύραντο αὐτοῖς καὶ οὐκ ἤκουσαν [et (le Seigneur) envoya vers eux des prophètes (pour les) ramener vers le Seigneur : mais ils n'ont pas écouté ; (les prophètes) témoignaient contre eux mais ils n'ont pas écouté] »,*

Dans ce texte après le deux-points vient la confirmation de la réaction du peuple (destinataire de l'avertissement). Le même rejet de Dieu et de son messager confirme que le prophète participe à l'action de Dieu : de convertir le peuple. Le deux-points grec (·), après le premier *οὐκ ἤκουσαν*, renforce la réaction négative des auditeurs par rapport aux prophètes. Les traductions contemporaines le confirment[186].

Tout en connaissant la faiblesse des serments d'Israël, Dieu ne se lasse pas de renouveler son alliance avec lui, se préoccupant lui-même de maintenir ce lien. Se rétracter n'est pas dans Sa nature (voir Nb 23, 19). La mission des hommes de Dieu aura toujours le même but : l'appel à la conversion, même si les hommes ont affirmé solennellement plusieurs fois leur fidélité, comme c'était le cas lors de leur retour de Babylonie devant le prophète Jérémie :

---

[186] Voir par ex. *La Bible – L'Ancien Testament*, tome I, Bibliotheque de la Pleiade, p. 1420 ; CRAMPON, p. 464 ; *NETS*, p. 382. Pourtant POPOWSKI R. attribue le verbe διεμαρτύραντο au groupe des dirigeants du peuple οἱ ἄρχοντες Ιουδα (2 Ch 24, 17), pour renforcer leur opposition par rapport à l'avertissement des prophètes. Il traduit cette expression de manière suivante : « ***oparli się*** *im (prorokom) i nie posłuchali* [ils ***résistaient*** à eux (aux prophètes) et ils n'ont pas écouté] ». Voir *SEPTUAGINTA*, p. 592.

> *« Soit Seigneur témoin contre nous, véridique et fidèle, si nous n'agissons pas exactement selon la parole que ton Seigneur t'aura envoyée pour nous ! [ἔστω κύριος ἐν ἡμῖν εἰς μάρτυρα δίκαιον καὶ πιστόν εἰ μὴ κατὰ πάντα τὸν λόγον ὃν ἂν ἀποστείλῃ σε κύριος πρὸς ἡμᾶς οὕτως ποιήσομεν] » (Jr 49, 5).*

Une autre prophétie, selon laquelle Dieu *témoigna contre* les royaumes d'Israël et de Juda (au VIIIe siècle), s'est inscrit dans la multitude des interventions prophétiques à travers lesquelles le Seigneur a exhorté son peuple à l'obéissance :

> *« Écoutez, les peuples, les paroles! Sois attentive, terre, et tout ce qui t'emplit, le Seigneur sera contre vous pour témoignage… [ἀκούσατε, λαοί, λόγους, καὶ προσεχέτω ἡ γῆ καὶ πάντες οἱ ἐν αὐτῇ, καὶ ἔσται κύριος ἐν ὑμῖν εἰς μαρτύριον…] » (Mi 1, 2).*

Ce n'est que le rappel de rester fidèle à la promesse que le Peuple a donné à Dieu en présence de Josué (voir Jos 24, 15).

Rappelons Dt 4, 26 avec 8, 19 ; 30, 19. Les passages que nous avons déjà vus par rapport aux accusateurs du peuple d'Israël nous communiquent une formule solennelle « je *prends aujourd'hui à témoin* + Dat. contre vous : le ciel et la terre [*διαμαρτύρομαι* ὑμῖν σήμερον τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν] (en Acc.) » (Cf. Dt 32, 46 ; 31, 28), pour rappeler au peuple d'Israël la fidélité à l'alliance comme condition indispensable de son bien-être en Terre Promise.

Dieu – objet du témoignage prophétique

L'engagement de l'homme dans l'attestation ou dans l'examen divins, caractérise plus particulièrement trois versets du Deutero-Isaïe (Is 43, 10.12 ; 44, 8). Ces fragments, utilisant le substantif μάρτυς, semblent concerner une autre réalité du témoignage. La participation à ce genre de mission considère Dieu lui-même et ses actes, comme objet de témoignage (*témoigner de…*). Les passages des chapitres 43 et 44 soulignent que le témoignage a pour but l'attestation de la perfection inégalée de Dieu, dans l'attente de l'acceptation de la vérité, qu'Il est Unique[187]. Les pronoms personnels : *mes / à moi* [μοι / ἐμοί], confirment le choix de certaines personnes, fait par Dieu en vue d'une mission (Is 43, 10.12). On considère les prophètes comme les

[187] Cf. le μάρτυρας en Is 43, 9 : « Que toutes les nations se rassemblent, que tous les peuples s'unissent! Qui parmi eux a proclamé cela et nous a fait connaître les choses anciennes ? Qu'ils amènent *leurs* ***témoins*** [***τοὺς μάρτυρας*** *αὐτῶν*] et qu'ils se justifient, qu'on les entende et *qu'ils disent :* ***vérité!*** *[εἰπάτωσαν* ***ἀληθῆ***] ».

instructeurs officiels des israélites qui deviennent les apprentis du témoignage de Dieu : leur vie sera la preuve de cette vérité sur Dieu Unique[188].

Cette mission est bien concrète : « Vous êtes mes témoins. Y aurait-il un dieu à part moi ? [μάρτυρες ὑμεῖς ἐστε, εἰ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμου] » (Is 44, 8).

Or, ce qui est important pour notre propos dans un tel langage, c'est la légère modification apportée par la LXX par rapport au TM dans un passage qui précède celui-ci. Le texte grec d'Is 43, 10.12 différemment du texte hébreu, semble joindre le témoignage des hommes choisis à celui de Dieu ; introduisant après l'impératif « γένεσθέ μοι μάρτυρες » la référence divine de ce témoignage « κἀγὼ μάρτυς ». Is 43, 12 souligne en indicatif le constat de Dieu : « ὑμεῖς ἐμοὶ μάρτυρες », confirmé de nouveau par renforcement de témoignage par le Sien « κἀγὼ μάρτυς »[189]. Donc, pas seulement une coexistence des témoins : de tous les hommes à côté de Dieu, mais encore des *hommes choisis*, avec Celui-ci ; où Dieu partage son propre témoignage. Ceux-ci deviennent alors des témoins à l'image de Dieu. Le Seigneur assiste ceux qui ne sont pas des témoins muets comme des objets, mais qui parlent en son Nom. Ils ne sont pas seulement des témoins oculaires d'un constat, sans obligation d'en parler, mais encore institués témoins du regard divin sur la réalité dont ils seront chargés.

Les citations des chapitres Is 43 et 44 semblent annoncer une présentation explicite de Dieu comme objet du témoignage. En lisant Is 55, 4, on aperçoit une différence entre le nom masculin pluriel μάρτυρες des trois passages précédents et le neutre singulier μαρτύριον de la fin du DtIs[190]. Les commentaires du TM reconnaissent dans ce dernier passage la personnification d'un libérateur – attestant la souveraineté de Dieu envers les nations[191] – soit une personne (descendant de David) soit un peuple (Israël)[192]. Ce dernier correspond à l'idée de l'apprentissage du témoignage à Israël par

---

[188] Voir McKENZIE J.-L., *Second Isaiah*. Introduction, Translation, and Notes, AB 20, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1968), p. 53-54.

[189] Voir II.1.b.

[190] Le nom μαρτύριον peut indiquer en LXX soit une chose soit une personne servant pour attester un fait. Voir MURAOKA T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole, Peeters, 2009, p. 442. Voir I.2.b. ; II.1.b. ; II.3.a. ; III.3.a.

[191] Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 34–66*, p. 817-818 : « YHWH points to a new leader to assume the mantle and responsibilities of David in such a covenant. His task is to be a "witness [עד] for peoples" of YHWH's sovereignty and providence. He will be "a leader and commander for peoples" to carry out YHWH's will to establish peace and order in the realm ».

[192] Voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy, PSST-KUL IX.2, Poznań, Pallottinum, 1996, p. 241 : « ww. 4-5 ...budowa zdania wskazuje raczej na to, iż akcent spoczywa nie na Dawidzie, lecz narodzie, który przejął wszelkie prerogatywy

le prophète. Pourtant en ce qui concerne Is 55, 4, une approche historique en quête d'une réalisation politique de cette prophétie pourrait orienter le lecteur vers l'empereur Darius, que Dieu fit l'instrument de son économie du salut, comme avant Il l'avait fait avec Abraham, Moïse, Josué et David[193]. Mais le texte grec semble apporter une interprétation théologique de ce texte, du moins un changement significatif. Il parle du *témoignage* au lieu du *témoin*. Pourrait-on dire qu'une personne individuelle, de *témoin* (sujet de l'action de témoigner), devient ici le *témoignage* (objet de l'action de témoigner) ? Dans ce cas-là nous sommes en face de l'introduction d'un caractère *inattendu* du Messie-Témoin/Témoignage de Dieu. Celui-ci ne serait pas seulement un guide politique ou spirituel, donnant des prescriptions administratives ou morales, mais encore un Sauveur qui se confiera à ces témoins, comme *objet* de la mission des élus.

Les passages que nous avons examinés dans cette partie sur le partage du témoignage ne nous permettent pas d'établir une différence claire et toujours respectée par l'auteur biblique de l'emploi des substantifs masculin, féminin et neutre. Elle reste floue. Pareillement il serait difficile d'établir une règle qui dirait que les prépositions jouent toujours sur la signification des substantifs concernant le témoignage. Une différence majeure est pourtant respectée : le neutre désigne habituellement l'objet du témoignage attestant l'alliance de façon muette, tandis que le masculin souligne un acteur agissant qui porte le témoignage.

Cette distinction semble attribuer un rôle particulier aux hommes envoyés pour parler de Dieu et proclamer la fidélité à son alliance. Ce rôle est réservé davantage aux prophètes qu'à l'autre groupe des ministres en Israël. Tandis que le témoignage venant du monde non-animé peut cesser avec le temps, suite à la destruction de l'objet qui devait témoigner, le témoignage transmis par le monde animé, mystérieusement surpasse la vie de ceux qui le rendent. La personne qui témoigne devient donc l'instrument de témoignage.

---

dawidowego *brjt 'wlm*; ... […la construction de phrase indique pourtant que l'accent ne porte pas sur David mais sur la nation qui attribua toutes les prérogatives de la *brjt 'wlm* davidique…] ». Mais il ne s'agit pas ici d'une anarchie. Le pouvoir devrait être moins centralisé comme c'était le cas dans le royaume du Nord (Israël en opposition au system centralisé du royaume de Juda avec Jérusalem). Voir STUHLMUELLER C., « Deutero-Izajasz (Iz 40-55) i Trito-Izajasz (Iz 56-66) », In. *NJBC*, p. 667.

[193] Cf. WATTS J.-D.-W., *Isaiah 34–66*, p. 821-822.

Conclusion

En observant le rôle particulier du témoignage qui apparaît comme un don attribué dans un premier temps aux représentants des différents groupes sociaux, nous avons commencé par chercher un type et un groupe caractérisés dorénavant par leur témoignage de la vérité. Sans déprécier les autres ministères dans l'Israël biblique, nous avons constaté que la plupart des références vétérotestamentaires concernent les prophètes, laissant de côté les sages, les juges et mêmes les rois et les prêtres.

Il est difficile de distinguer les lemmes nominaux ou verbaux correspondant à la notion de témoignage. Pourtant, on peut dire que Dieu se sert de cette terminologie pour amener les hommes à la perspective de la vérité et de la fidélité.

En guise de conclusion de notre recherche, voici un constat : le témoignage de Dieu sur Dieu est communiqué par Lui avec la création pour que l'homme puisse l'atteindre dans la vérité. Nous avons vu que Dieu est le moteur et le point de référence de chaque forme du témoignage, car il est la vérité.

Donc à la question : *Dieu est-il l'unique témoin ?*, nous pouvons répondre que le texte biblique nous présente chaque sorte du témoignage en rapport avec Dieu. Ce rapport peut être direct, donc concerner Dieu lui-même comme celui qui rend témoignage (sujet du témoignage) ou encore comme celui sur qui le témoignage est rendu (objet du témoignage). Mais de manière indirecte, les textes vétérotestamentaires nous montrent surtout que le témoignage divin est vrai, et donc que chaque témoignage qui est fidèle à la vérité imite le témoignage divin même ; en d'autres termes, ce témoignage est en relation avec celui qui est divin, il participe à celui-ci.

Dans cette optique il nous paraît intéressant de présenter l'opinion de J. Mouroux dans son étude intitulée « Je crois en toi ». Il constate que le témoignage humain couvre Dieu de l'ombre provoquée par les ténèbres de la foi. Le vocabulaire, les gestes et toute autre mode d'expression humaine sont par leur nature limités. Ces limites correspondent aux limites humaines, donc permettent aux hommes de *comprendre* Dieu, mais à leur façon. Cela ne rend jamais la totalité de la vérité sur Dieu, qui ne serait pas accessible à la nature humaine à cause de ses limites. Le témoignage humain dresse donc un voile entre l'homme et Dieu, impossible à percer. Car le témoignage humain se sert du *signe* pour révéler Dieu. *Signe* qui serait toujours trop limité pour

rendre la totalité de la réalité divine[194]. Tout en ne remettant pas en cause ce constat juste, mais situé sur un plan autre que le plan biblique, nous voulons insister sur le fait que l'engagement de l'homme pour Dieu permet à celui qui l'atteste d'accéder à une réalité perceptible pour la foi. Un homme, avec ses limites, reste le meilleur moyen de partager le témoignage divin avec les hommes. Le NT semble pourtant doter les hommes choisis de la capacité de réceptivité (voir Ac 1, 8) qui permet de discerner Dieu plus qu'on ne le pouvait en AT, car le premier qui révèle cette réalité c'est le phénomène de l'incarnation de Dieu en la personne de Jésus Christ.

I.2. Rapport entre témoignage des prêtres et témoignage des prophètes

Le chapitre précédant nous a permis de constater deux réalités avec lesquelles Dieu a partagé son témoignage de la vérité : le monde non-animé et le monde animé. Le témoignage de la vérité sur Dieu est lié avec la conception de l'alliance. Cela nous a conduits vers deux objets: le Tabernacle au désert et l'institution du prophète. Nous cherchons pourtant avant tout l'action de témoigner (non seulement les occurrences du vocabulaire mais encore le sens des actions) comme tâche humaine, c'est pourquoi dans le chapitre présent nous concentrerons notre attention sur le caractère des activités et de l'identité, liées au témoignage, dans deux institutions de l'AT : prêtre (officiant du sanctuaire) et prophète (charismatique de Dieu). Le deuxième modèle sera approfondi par rapport à ce que nous avons déjà dit sur les prophètes dans le chapitre précédent. Cela en vue de confronter le témoignage des charismatiques de Dieu avec celui des fonctionnaires du Temple. Ces deux ministères appartiennent en Israël biblique à une triade des servants officiels : *sage*, *prêtre*, *prophète*[195], sans oublier d'autres fonctions : *juge* ou *roi* ni leurs interactions. Or ces trois sont consacrées pour garantir la fidélité du

---

[194] Cf. MOUROUX J., « Wierzę w ciebie », ZNAK 1 (1994), p. 28 : « Z pewnością świadectwo ją (osobę boską) objawia i jest ona źródłem całego naszego swiatła. Ale objawia Boga tylko jako ukrytego... Dopóki trwać będzie świadectwo, Boga nie ujrzymy: ludzkie elementy świadectwa tworzyć będą zawsze nieprzeniknioną zasłonę nie do pokonania pomiedzy nami a Nim. Oto wielkość i nędza 'znaku': objawiając Boga – zasłonić Go w ten sposób [Assurément, le témoignage la (personne divine) révèle, et elle est la source de notre lumière. Mais elle révèle Dieu uniquement en tant que caché… Nous ne verrons pas Dieu tant que le témoignage dure : les éléments humains vont construire un rideau impérissable entre nous et Lui. Voilà la grandeur et la misère du 'signe' : révélant Dieu – tout en le dissimulant] ».

[195] Voir par ex. MANARANCHE A., *Le prêtre ce prophète*, Paris, Fayard, 1982, pp. 194-205 : « La troika biblique » ; BLENKINSOPP J., *Sapiente, sacerdote, profeta*. La *leadership* religiosa e intelettuale nell'Israele antico (oryg. ang. *Sage-Priest-Prophet*. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel, 1995), StBi 146, Brescia, 2005.

peuple à l'alliance. Ce qui semble plus caractéristique pour notre étude c'est le service des prêtres et la mission des prophètes.

I.2.a. Service des prêtres

La naissance du sacerdoce dans l'Israël ancien signifie la désignation d'une tribu de tout le Peuple Elu, pour un service accompli au nom de tous, car tous forment « βασίλειον ἱεράτευμα », *royaume des prêtres* ou *royaume sacerdotal* (Ex 19, 6 ; cf. 1 P 2, 5.9)[196]. Le sacerdoce institutionnel était une des premières institutions dans l'Israël ancien. C'est la raison pour laquelle il faut remonter à l'origine de cette fonction sacrée. Une présentation des étapes d'évolution du sacerdoce (temps d'avant la monarchie et points communs avec les peuples voisins ; période du Premier Temple ; époque débutant avec le retour de l'exil et l'histoire d'Israël jusqu'au Second Temple)[197] privilégiera deux points : identité du prêtre et ses devoirs d'état. Ceci dans le but de comparer la notion testimoniale du sacerdoce avec celle observée chez les prophètes.

Les analyses faites dans le chapitre précèdent ne fournissent pas suffisamment de données pour trancher la question de la *fonction de témoigner* dans le ministère sacerdotal en Israël. Nous sommes invités à la recherche de cette qualité testimoniale des prêtres dans leur mission du maintien de l'alliance avec Dieu, à partir de l'étude de leur caractéristique et de leur fonctionnement. Nous n'allons pas chercher à présenter de manière exhaustive l'identité et le fonctionnement des prêtres à l'époque vétérotestamentaire, objet de plusieurs travaux antérieurs[198].

Origine du terme prêtre*. Problème de la description de ses occupations*

Quelques observations linguistiques serviront d'introduction à l'examen des trois fragments caractéristiques pour la présentation du sacerdoce de l'AT.

---

[196] Notre recherche s'effectue à partir de la LXX. La division en traditions n'existe qu'en texte hébreu. Le texte d'Ex 19, 5-6 est très tardif et post-sacerdotal. Voir I.2.a., p. 81 (note 213), 82.

[197] Voir MÜNNICH M., « Początki monarchii hebrajskiej », In. *Scripta Biblica et Orientalia* 1 (2009), Lublin-Kraków-Poznań-Warszawa, Wydawnictwo KUL, pp. 29-46.

[198] A côté des présentations historiques : SCHURER E., *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, vol. I, Edinburgh, T&T Clark, 1979 (oryg. all. 1885) ; ABEL F.-M., *Histoire de la Palestine. Depuis la conquête d'Alexandre, jusqu'à l'invasion des Arabes*, tome I, (jusqu'à la guerre juive), Paris, Lecoffre-J. Gabalda, 1952 ; CODY A., *A History of Old Testament Priesthood*, *Analecta Biblica* 35, Rome, PIB, 1969, soulignons certaines contributions polonaises à l'occasion de l'année sacerdotale 2009/2010 : LANGKAMMER H., *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, W kręgu Słowa 6, Tarnów, Biblos, 2009 ; DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, ABL 5, Lublin, Wyd. KUL, 2010 ; JĘDRZEJAS A., *Tożsamość Kapłana w refleksji polskich teologów XXI wieku*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010.

Remarques de lexique : TM/ LXX

Il existe dans la Bible hébraïque deux substantifs qui présentent le ministère des prêtres : כֹּהֵן (ex. : Gn 41, 45.50 ; 1 S 5, 5.6, 2 ; 2 R 10, 11) et כֹּמֶר (trois fois en AT : 2 R 23, 5 ; Os 10, 5 ; So 1, 4 ; la Bible grecque distingue ce nom une seule fois, en le translittérant : τοὺς χωμαριμ [כְּמָרִים] 2 R 23, 5)[199]. Les termes employés ensemble dans So 1, 4 TM [הַכְּמָרִים עִם־הַכֹּהֲנִים], se réfèrent au culte de Baal. La LXX indique ici le nom commun de *prêtres* : « τῶν ἱερέων » (en Os 10, 5 LXX par contre le nom est omis).

Le terme כֹּמֶר identifie dans la Bible uniquement le ministère des prêtres idolâtres. Le nom כֹּהֵן est utilisé en Bible 740 fois, pour exprimer soit le ministère païen (c'est du moins le cas de toutes les références du livre de Gn[200]) soit celui des prêtres israélites. L'étymologie du mot hébreu est ambivalente. Les sources extrabibliques nous référent aux autres langues sémitiques : soit à l'akkadien, au syriaque ou proprement à l'hébreu[201] ; soit au phénicien, l'araméen ou encore l'ougaritique, et l'arabe qui devrait se référer au cananéen[202]. Le *BDB* confirme que le substantif hébreu en question ressemblait au départ à la signification du terme arabe كَاهِنٌ (kâhin) pour désigner un « gardien de l'oracle au sanctuaire »[203].

De la racine hébraïque כהן dérivent deux substantifs et un verbe, tous les trois orientés vers le ministère : nom masculin כֹּהֵן (1. prêtre-roi ; 2. prêtres d'autres religions ; 3. prêtres d'ordres spéciaux en Israël ; 4. prêtres en Israël ; 5. prêtres lévitiques ; 6. prêtres de la souche de Sadoc ; 7. prêtres de la descendance d'Aaron ; 8. le grand-prêtre) ; verbe en piel [כָּהַן] (1. exercer le sacerdoce ; 2. devenir prêtre ; 3. s'orner – en

---

[199] Notons que la forme verbale derivant de la même racine « כמר » n'est pas liée au ministère du culte et porte une autre signification – *être brûlé, être émue* – (Gn 43, 30 ; 1 R 3, 26 ; Lm 5, 10 ; Os 11, 8 : toujours en niphal parfait 3 pl.). Cf. une autre translittération grecque de l'hérbeu : 2 R 23, 7 : τῶν καδησιμ [הַקְּדֵשִׁים], *prostitués sacrés*, qui vient de la racine « קדש ».

[200] Nous observons aussi dans 2 R 10, 19 ; 11, 18 (les ministres de Baal cananeen) ; en 1 S 5, 5 (prêtre de dieu philistinien, Dagôn) ou en Jr 48, 7 (serviteurs moabites de dieu Chemosh) et Jr 49, 3 (les ministres ammonites du dieu Milkom).

[201] Voir LANGKAMMER H., *Biblia o kapłaństwie...*, p. 13.

[202] HARAN M., « Priests and Priesthood » (I. Definition of Priesthood – Outlines of the History of the Israelite Priesthood), In. *EJ²*, vol. 16 (Pes-Qu), 2007, p. 513.

[203] Voir « כהן », In. *BDB*, p. 462 : « *…both alike being guardians of an oracle, at a sanctuary* ». Cf. BERGMAN J. – RINGGREN H. – DOMMERSHAUSEN W., « כהן », In. *TWA*, vol. IV, 1984, col. 62-79.

cas d'époux – à la manière des prêtres) ; nom féminin כְּהֻנָּה (sacerdoce de Yahvé, ministères/fonctions d'un prêtre)[204]. Une évolution du sens de ces termes marque le texte biblique. Avec le temps ceux qui représentaient le peuple devant Dieu, en intercession, et Dieu devant le peuple, en enseignement, ont resserré le lien avec le culte, en se référant davantage aux fonctions sacrificielles.

Le grec traduit le titre des prêtres avec le mot : ἱερεύς qui semble surtout signifier le *service du sanctuaire*, aussi souligne-t-il le rite d'offertoire d'un prêtre. Aussi les fonctions justifient le titre. Le nom et les actions dérivent de la même racine : ἱερ qui vient de ἱερά, « offrande sacré »[205]. La définition du vétérotestamentaire fonctionnaire du Temple, proposée par A. Vanhoye, exprime l'essentiel de cette réalité : « l'homme du sacré »[206]. Le grec classique le confirme à travers les diverses formes émanant du contact physique d'un lieu, d'une victime ou d'un officiant avec la sacralité d'une divinité : « *...l'adjectif* ἱερός *s'applique à ce qui est considéré comme participant à la puissance merveilleuse des dieux* »[207].

C'est presque toujours que le terme grec ἱερεύς dans la LXX rend les termes hébreux כֹּהֵן (prêtre)[208] et לֵוִי (lévite)[209]. Dans le texte biblique on aperçoit « לֵוִי [λευι] » tantôt comme le nom propre (cf. Gn 29, 34) étant à l'origine d'une tribu (cf. Ex 6, 16 ; 1 Ch 5, 27), tantôt comme le nom d'un groupe social : « fils de Lévi », distingué au sein de la nation pour le service liturgique (cf. Nb 3, 14-51). Ainsi une famille ayant au départ le caractère laïque a été élevée au rang de groupe social prévu pour le culte. Par conséquent sur les listes des générations d'Israël, après la conquête de la Terre Promise, le clan des Lévites fonctionne comme le treizième groupe, et le problème de

---

[204] Voir « כהן », In. *BDB*, p. 463-464 (n° 4367: BW 9).

[205] Voir *R-GA*, p. 629: « le sacre offerte » [it.]. Voir le vocabulaire hellénistique venant de la même racine: *A-GP*, p. 491-494 : « ἱερόομαι » (être prêtre) – « ἱερώσυνος, η, ον » (sacerdotal,le) ; cf. *G-E.L*, p.820-823 : « ἱερ.άγγελος, ὁ » (celui qui proclame le festival) – « ἱερ-**ό**ω » (consacrer, dedier).

[206] VANHOYE A., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau…*, p. 35.

[207] Voir « ἱερός », In. *DET*, vol. I, p. 457-458.

[208] Voir *BA-LXX – La Genèse*, p. 160, note de Gn 14, 18 : « Le titre de 'prêtre', *hiereùs*, ne sera employé dans la suite de la *Genèse* que pour les prêtres égyptiens (ch. 41 et 47), mais dans les autres livres de la LXX, il sera employé pour les prêtres hébreux. Ici il apparaît comme un terme de la religion païenne… ».

[209] Le terme « lévite » ne constitue pas l'objet direct de notre étude. Il est abordé uniquement en vue de la distinction entre sa fonction et celle de « prêtre ». On distingue trois significations de la racine hébraïque : 1) « accompagner qqn, se lier à qqn » ; 2) « se tourner tout autour » ; 3) « employer, mettre en gage ».Voir *ST-DHF*, p. 320, qui souligne que le nom « לֵוִי », de provenance verbale « attacher », se réfère à la génération de Lévi « destinée aux services du culte ».

Douze générations est résolu par le remplacement du nom de Joseph par les deux noms de ses fils, Manassé et Ephraïm[210].

L'alternance entre ces deux termes peut prêter à la confusion. Car les prêtres et les lévites sont parfois distingués les uns des autres, parfois les ministres du culte sont évoqués avec un seul terme *lévites* ou *prêtres* ou encore *prêtres lévitiques* (voir Jos 3, 3 : *prêtres lévites* [TM] vs *prêtres et lévites* [LXX] ; cf. 2 Ch 5, 5 ou 2 Ch 23, 18 : *prêtres lévitiques* [TM] vs *prêtres* [LXX])[211]. Le temps du retour de l'exil est marqué par le retour aux obligations de la Loi et la distinction des tâches des prêtres de celles des lévites (Ne 13, 30 ; 2 Ch 34, 30 : les prêtres et les lévites distingués des autres habitants de Jérusalem, cf. 35, 8.18 ; Esd 7, 7). Peut-être suffirait-il de dire que nous sommes en face de quelques traditions différentes réunies par le dernier rédacteur du texte[212] ?

Définition du service sacerdotal dans l'AT

La définition du sacerdoce dans l'AT ne peut pas négliger le texte hébraïque, car elle s'appuie sur deux traditions de rédaction[213] : celle *deutéronomiste* (un regard historique) qui voit la question du sacerdoce en rapport avec l'unité du culte – question principale pour cette tradition –, et celle *sacerdotale* (présentation théologique) qui, confirmant l'unité du sacerdoce, souligne l'exclusivité de Jérusalem en tant que le lieu légitime du culte[214].

---

[210] DZIADOSZ D., « Urząd kapłana w Izraelu w epoce przedmonarchicznej », In. OLCZYK M. – PODESZWA P. (éd.), *Credidimus Caritati*, Gniezno, PWSD, 2010, p. 89 : « [...nowe 'kapłańskie' pokolenie lewiego, które w istocie nie bazowało na braterstwie krwi, lecz na wspólnym powołaniu i kapłańskich obowiązkach... […une nouvelle génération 'sacerdotale', celle de Lévi ; laquelle ne se fonde pas sur la fraternité du sang mais sur la vocation commune et les obligations sacerdotales…] ».

[211] Jos 3, 3 TM indique un seul groupe de desservants : « l'arche du Seigneur notre Dieu et *les prêtres-lévites* portant celle-ci ». La LXX le répartit en deux groupes : « l'arche de l'alliance du Seigneur notre Dieu et *nos prêtres et lévites* portant celle-ci ». Parfois les LXX construit la phrase selon son sens syntactique (ex. 2 R 17, 27.28 : en grec le titre est rendu seulement dans le v. 28 ; cf. 1 R 8, 3.4 ; Jos 4, 10.11). La situation inverse est observée en Jos 3, 6 : LXX emploie deux fois le nom de « prêtres » pour expliquer le sens de la version hébraïque. Celle-ci par contre, après avoir nommé les prêtres (הַכֹּהֲנִים) dans l'ordre de Josué, présente l'accomplissement du commandement, révoquant le sujet de la phrase précédente. A part cela on voit par ex. que la fonction sacerdotale, indiquée dans TM, est omise dans la LXX (ex. Is 8, 2 : Uriyya est identifié « prêtre » seulement dans certaines *recensions antiques* de LXX). Un cas contraire en 2 Ch 23, 18 (LXX explique que Yehoyuda était « prêtre »).

[212] Voir DZIADOSZ D., « Urząd kapłana... », p. 68. Pour trois traditions différentes qui précisent les relations de lévites à Aaron et ses fils, voir *Ibidem*, p. 90.

[213] La distinction des traditions de rédaction s'applique au texte hébreu, tandis que la LXX voit le sacerdoce d'une certaine perspective temporaire, et unifie les descriptions distinctes encore dans le TM. Cf. I.2.a., p. 78.

[214] Voir DZIADOSZ D., « Instytucja kapłana w deuteronomistycznej historii Izraela (Joz – 2 Krl) », In. IDEM. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, p. 32, note 4.

Effectivement, le croisement des traditions dans le Pentateuque montre les différences entre leurs manières de concevoir le service de Dieu au sein du Peuple Elu. Les différentes sources mettent l'accent sur les autres groupes des admis au ministère. Les sources J et E (yahviste et élohiste) semblent accorder le droit de sacrifier devant le Seigneur à tous les Israélites avec, comme condition, la reconnaissance du lieu choisi par le Seigneur « En tout lieu où je rappellerai mon nom » (Ex 20, 24). Cette pratique révoquerait celle de Moïse (Ex 17, 15 ; 18, 12 ; 24, 4) ou même celle des patriarches (Gn 22, 13 ; 26, 25 ; 35, 1.7)[215]. La source [D][216] restreint le service divin. Elle attribue le droit du ministère auprès de Dieu à toute la tribu de Lévi (Dt 10, 8-9. 33, 8-10). Le droit de service est donné à chaque membre de la tribu qui se rend dans la ville prévue, où il habite, pour y exercer le culte. Donc, sans annuler le choix des ministres, Dieu met l'accent sur un nouveau choix, celui du *lieu* « choisi par Yahvé » (Dt 18, 6). La source [P][217] est la plus stricte. Seul Aaron et sa descendance sont désignés à l'intérieur de la tribu des Lévites pour exercer le culte à l'intérieur du Tabernacle car ils sont consacrés de la même manière que les instruments du culte (Ex 29 ; Lv 8). Les autres membres de la tribu de Lévi, désignés aux autres fonctions du rituel (Nb 3-4), ne se servent pas des instruments du culte.

D. Dziadosz souligne cette différence entre les traditions, en comparant l'institution et les fonctions des lévites dans les livres Ex, Lv, et Nb avec celui de Dt. L'exégète oppose la *manière solennelle* de présentation de la consécration d'Aaron avec ses fils (Lv 8) avec une sobre information sur l'attachement des lévites à la Tente du Rendez-vous (Nb 3-4), à la *précision* de la description des fonctions des héros de la loi (Dt 10 ; 17 ; 19 ; 20 ; 21 ; 24 ; 31), gratifiés pour leur fidélité aux pieds du Sinaï. C'est la tradition [D] qui rend justice à l'identité sacerdotale des lévites[218].

Le début du temps davidique connaît la continuité de la lignée du sacerdoce aaronide par le prêtre Ébyatar auprès du fils de Jessé (comme avant c'était le cas d'Achias auprès du fils de Kishe). Ébyatar accompagnait le prétendant au trône ; il était l'intermédiaire dans le rite de consultation des sorts *Urim* et *Tummim* (aucun prêtre

---

[215] Voir *DJ*, p. 899 ; HARAN M., « Priests and Priesthood » (2ème partie : Right to Serve in the Priesthood), In. *EJ²*, vol. 16 (Pes-Qu), 2007, p. 514.

[216] Tradition deutéronomiste (VII siècle av. J.-C., réforme de Josias) récapitule les lois dès la théophanie sur Sinaï jusqu'à la mort de Moïse. Présente dans Dt, Jos, Jg, 1-2 S, 1-2 R.

[217] Tradition sacerdotale (V siècle av. J.-C., après l'exil en Babylonie ; présente la rédaction finale du Pentateuque) marque les livres de Gn, Ex (sans chap. 20-24 ; 32-34), Nb et Lv. La présentation la plus ancienne de [P] c'est le Code de Sainteté (Lv 17-26) qui demande à Israël de mener une vie religieuse parfaite.

[218] Voir DZIADOSZ D., « Lewici i kapłani w Księdze Powtórzonego Prawa », *VV* 17 (2010), p. 52-53.

n'utilisait après lui le *jeter des sorts* pour consulter la volonté de Dieu) ; il accompagnait David dans le rite de sacrifice (la soumission du prêtre au roi confirme la responsabilité primaire du monarque par rapport au culte[219]) ; il était son médiateur lors de la révolte d'Absalome. Après l'installation à Jérusalem les fonctions sacerdotales n'étaient plus exclusivement réservées à Ébyatar (ce ministère était de caractère transitoire, marquant le passage entre le pluralisme des sanctuaires et l'unité du culte[220] ; le ministère d'Ébyatar prépara celui de rois et de prophètes), mais partagées avec Sadoc. Ce dernier, même s'il est annoncé en tant que consécrateur royal (1 R 1, 5-48), ou administrateur, organisateur de la vie politique dans le royaume, n'exerça nullement le culte, contrairement à Ébyatar[221].

Le souverain semble pourtant déléguer les grand-prêtres pour effectuer le rite qu'il devait exécuter lui-même. F. Manns signale que le poste du grand prêtre en tant que célébrant principal des événements religieux en Israël n'apparaît pas avant l'exil :

> *« C'est le roi qui remplissait cette fonction. Le sacerdoce avait un chef appelé 'prêtre en chef' (2R 25, 18), puis venait le kohen mishne (2R 23, 4), prêtre en second. Il était* ***chargé de la police du Temple****. 2R 23, 4 mentionne les* ***prêtres du seuil****, qui sont des officiers du Temple. Les* ***anciens des prêtres****, qui étaient les chefs des familles sacerdotales, jouaient également un rôle important (2R 19, 2) »*[222].

La tradition deutéronomiste privilégie la position de Sadoc, originaire de Jérusalem, en l'inscrivant dans la lignée de la parenté aaronide pour le donner comme modèle aux générations futures. Cela permettra à sa descendance de justifier le droit au ministère après l'exil. D. Dziadosz met en question le droit de Sadoc au ministère légitime, en signalant qu'il faisait partie des *prêtres païens* de Jérusalem, et que ses fonctions ne commencèrent qu'après la translation de l'Arche à Jérusalem. Le fait de

---

[219] Le droit de construction de l'autel comme sacrifice expiatoire et autre, appartenait en premier rang au roi, avant les prêtres du temps du Temple. Voir DZIADOSZ D., « Instytucja kaplana… », p. 47. Cf. CODY A., *A History*...., p. 100 : « The monarchs of Israel were priests somewhat in the sense that Assyrian monarchs were sange, but not in the sense expressed by the word kohen in Hebrew, with its particular connotations in Hebraic culture ».

[220] L. ARCARI, se référant au 2 R 23, 4-20 et au Dt 12, 1-28, souligne que la centralisation du culte à Jérusalem n'a pas réussi à mettre fin au fonctionnement des prêtres attachés aux sanctuaires régionaux. Voir « Autodefinizione sacerdotale e polemica contro i detentori del culto templare nel giudaismo del Secondo Tempio (enochismo e Qumran) e nel protocristianesimo (Ap) », *RivRB*, septembre 2009, p. 95.

[221] Voir DZIADOSZ D., « Instytucja kaplana… », p. 52.

[222] *Le Judaïsme ancien*. Milieu et mémoire du Nouveau Testament, SBFA 36 (nouvelle Edition), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2001, p. 53.

remplacer le prêtre Ébyatar en fonction[223] – 1 S 2, 35-36 – par un prêtre venant de la descendance d'Éli (la famille sacerdotale la plus active à l'époque) – 1 S 14, 3 – légitima son état[224].

On observe aussi plus tard une soumission semblable, comme règle du ministère. Le *grand-prêtre* Yehoyada (Ne 12, 10-11 : la liste des grand-prêtres, de Josué à Yoyada) dépend de son souverain même dans les décisions concernant le Temple (2 R 12, 5-17 : la restauration du Temple). Une pareille supériorité royale sur le sacerdoce est observée au temps du roi Achaz et prêtre Uriya (2 R 16, 10-16). Achaz inaugura le culte par l'offertoire du sacrifice (2 R 16, 13 ; cf. David : 1 Ch 16, 2 et Salomon : 2 Ch 1, 6) et puis confirma les fonctions des ministres du culte agissant en son nom (2 R 16, 15 ; cf. 2 R 22-23 : l'impuissance du prêtre Hilqiyyahu par rapport aux interventions du monarque).

On conservait la fonction jusqu'à la mort. Mais, au temps d'Antiochus Epiphane (175-164 avant J.-C.), l'aristocratie juive s'arrogea le pouvoir des grand-prêtres, et la fonction ne fut plus héréditaire, ni *à vie*. Les ministres en cessant les fonctions cultuelles restaient pourtant actifs sur le plan social. Parmi les exemples les plus significatifs de l'influence sociale à cette époque il faudrait évoquer l'intention de s'approprier le ministère par les grand-prêtres Onias III et puis Jason son frère et Ménélas (voir 2 M 3-4). Dès l'Exil les fonctions de « pasteur » et de « prêtre » sont entièrement distinctes[225]. Malgré la chute du Second Temple, les descendants des « prêtres » sont favorisés pour lecture de la Torah[226] et pour la bénédiction.

L'hégémonie d'Hérode le Grand a entièrement soumis les ministres du culte au pouvoir politique. Le grand-prêtre était sélectionné par le roi, qui lui-même n'était pas de provenance israélite. La période de cent sept ans qui sépare Hérode le Grand de la destruction de la Ville Sainte a été marquée par la chute de l'engagement liturgique de ce ministère au profit du statut social : vingt-huit personnes ont reçu cette dignité durant cette période-là[227].

---

[223] La fidélité de Sadoc, dépassant celle d'Ébyatar, avec le temps l'a exclu du ministère légitime (cf. 1 R 1, 7.19.25 ; 2, 22.26-27 ; 4, 4).

[224] Voir « Instytucja kapłana… », p. 50-51.

[225] Voir VANHOYE A., *Prêtres*, p. 38. Cf. ARCARI L., « Autodefinizione sacerdotale … », p. 94 : « Il sacerdozio, così come présentato nelle fonti, è innanzitutto espressione di una *leadership* cultuale e, sebbene appaia come un ruolo sociale abbastanza delimitato... ».

[226] Cf. *DJ*, p. 901.

[227] Voir MANNS F., *Le Judaïsme ancien*, p. 56 : « Les membres des familles qui avaient détendu le pontificat constitueront une aristocratie sacerdotale ». Cf. SIMON M. – BENOIT A., *Le Judaïsme et le*

Avant de passer à la lecture approfondie de certains textes, penchons-nous sur l'évolution d'une autre institution au sein du Peuple Elu. Au fur et à mesure, les *scribes* (γραμματεύς – officier du peuple)[228] ont remplacés les prêtres dans la charge didactique-juridique de l'interprétation de la Loi. Nous proposons de voir une partie de la transformation de la fonction de scribe en Israël : en Ex 5, 6.10.14.15.19 les scribes choisis au sein du peuple et institués pour lui afin de surveiller les travaux en Egypte, ont été confirmés en tant que responsables du peuple après son départ d'Egypte (Nb 11, 16). Selon Dt 20, 5-9 les scribes partagent avec les prêtres (Dt 20, 2-4) le communiqué aux combattants. Le Livre de Jos les présente comme les accompagnateurs de l'arche (9, 2d), comme les hérauts des ordres de Josué (1, 10 ; 3, 2), et en tant que tels associés aux dirigeants d'Israël (23, 2 ; 24, 1). A partir du 2 S on commence à compter les scribes dans l'administration du royaume, mais sur les listes ils sont proches des prêtres (8, 17 ; 20, 25 ; cf. 1 R 4, 3). C'est 2 R 22, 3ss qui présente un scribe/secrétaire lisant la Parole de Dieu. C'est là où commence la réforme du roi Josias.

Les textes que nous allons étudier (Jg 17-19 ; 1 Ch 15 ; Lv 8-10) s'appuient sur d'autres principes, et c'est justement cela qui privilégie une vue d'ensemble sur le sacerdoce et les fonctions accomplies dans l'AT. Les exemples vont du passage considéré comme le plus ancien sur le sacerdoce jusqu'à la plus récente rédaction. Les modèles superposés peuvent paraître contradictoires. Cette présentation nous permet de retracer l'histoire de l'institution sacerdotale en Israël afin de mettre en lumière l'étape de la confrontation de la prêtrise avec l'institution des prophètes.

Caractéristique de prêtre (Jg 17-18)

Le texte de Jg 17-18, un des plus anciens abordant la situation du ministère (situation du chagrin après la destruction du royaume d'Israël en 721 av. J.-C.), affirme selon D. Dziadosz que les termes *prêtre* et *lévite* sont devenus des synonymes seulement avec le temps. Au départ c'était le prêtre qui était chargé des fonctions cultuelles[229]. Le texte indiqué justifie pourtant, en développant l'histoire d'un lévite, le sacerdoce de la descendance de Moïse ou de Manassé (TM) desservant au sanctuaire à

Christianisme Antique d'Antiochus Epiphane à Constantin, NC-HP 10, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 56.

[228] Voir I.2.a. ; II.2.c.

[229] Voir DZIADOSZ D., « Urząd kapłana... », p. 71.

Silo (Jg 18, 30-31)[230]. Le lien avec ce sanctuaire permet de référer l'histoire à l'époque pré-monarchique (XIème siècle)[231]. Le texte de Jg signale certaines caractéristiques liées à l'identité du serviteur de Dieu. Mikha, un homme de la montagne d'Ephraïm et les Danites, après avoir été chassé (Jg 1, 34 ; 13-16) du terrain qui lui avait été confié lors de l'installation en Terre Promise (Jos 19, 40-48), cherchait un prêtre légal. Le lévite de Jg 17-18 a été accueilli d'abord par un groupe, pour rejoindre ensuite la tribu. L'histoire ici racontée montre une déformation du culte du vrai Dieu. L'*idole de métal fondu* (Jg 17, 3.4 : *image taillée et fondue* [BA-LXX]), attestant l'influence des cultes voisins sur le Peuple Elu, rappelle l'infidélité d'Aaron et du peuple qui ont fondu leur or pour créer un veau lors de l'absence de Moïse (Ex 32, 1ss). L'idole a été ornée par Mikha de l'*éphod* et des *téraphim* (Jg 17, 5). Tandis que l'*éphod* rappelle le vêtement sacerdotal (Ex 28, 4 ; cf. 1 S 2, 18) ou l'objet d'oracle (1 S 23, 9 ; 1 R 14, 18), les *téraphim* semblent ici *parodier l'habilitation sacerdotale*[232] et identifier des idoles[233]. L'objet du culte exigeait un ministre. Le livre des Juges atteste que le maître de la maison institua un prêtre parmi ses fils : « καὶ ἐνέπλησεν τὴν χεῖρα ἑνὸς τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ ἐγενήθη αὐτῷ εἰς ἱερέα [habilita l'un de ses fils et celui-ci lui servit de prêtre] » (Jg 17, 5 BA-LXX). Or, les versets suivants indiquent que le jeune lévite, originaire de Bethléem, est devenu le prêtre de ce sanctuaire privé (vv. 10-13). Le texte semble se référer au v. 5, car le Bétléemite est institué prêtre après avoir été adopté par Mikha. Mais, en tant que prêtre, il doit accomplir le rôle du père envers Mikha, et c'est au père d'établir les règles de fonctionnement. Pourtant Mikha les a établis avant l'installation de lévite au poste. C'est donc le propriétaire du sanctuaire qui reste le *père* de son *père*[234].

La déformation religieuse, avec la préoccupation pour avoir au milieu des siens un serviteur légitime, paraît être voulue, comme un arrière-plan de la présentation de la conquête de Laïs - Dan. Cela démontre cependant une volonté de fidélité au culte confié

---

[230] L'identification de *Lévite* de Jg 17-18, voir BA-LXX – *Les Juges*, vol. 7, Traduction des textes grecs de la Septante, Introduction et Notes par HARLE P., Paris, Cerf, 1999, p. 238-239, note de Jg 18, 30.

[231] Cf. BOLING R.-G., *Judges*. Introduction, translation, and commentary, AB 6A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 266.

[232] Voir BA-LXX – *Les Juges*, vol. 7, p. 228, note de Jg 17, 5.

[233] Cf. BOLING R.-G., *Op. Cit.*, p. 256 : « *teraphim*. Divinatory equipment, apparently synonymous, in this context, with "molten figure." Cf. Gen 31:19, 34–35; 1 Sam 19:13; 2 Kings 23:24; Ezek 21:21; Hosea 3:4–5; Zech 10:2. »

[234] Cf. SCHNEIDER T.-J., *Judges*, Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, The Liturgical Press, 2000, p. 236.

aux Israélites par Moïse. L'absence du roi en Israël à cette époque-là (Jg 17, 6 ; 18, 1 ; 19, 1) justifierait la situation car le monarque devait être le garant du culte du vrai Dieu.

Quel type du ministère attendent les intendants du jeune lévite ? Déjà son installation et sa présence au milieu de ceux qui l'accueillent semble assurer la *bénédiction* du Très Haut (Jg 17, 10 : soit *père* et *prêtre* pour moi [γίνου μοι εἰς πατέρα καὶ εἰς ἱερέα] ; cf. 18, 19 ; et 17, 13 : le *Seigneur va me* bénir *car lévite est devenu pour moi un prêtre* [ἀγαθυνεῖ κύριος ἐμοί ὅτι ἐγένετό μοι ὁ Λευίτης εἰς ἱερέα]). Cette parenté, due au ministère, donnait au desservant le privilège de *consulter Dieu* (Jg 18, 5-6). R.-G. Boling souligne que ce type d'activité, essentiel pour un ministre du culte, passera avec le temps entre les mains des prophètes[235]. Le lévite était aussi le *gardien des objets du culte* (Jg 18, 14.17.18.20), ainsi devait-il suivre ces objets (Jg 18, 18.20). Il *accompagnait les conquêtes militaires* (Jg 18, 27). Toute l'histoire témoigne que le serviteur de la sainteté était consacré entièrement à cette *fonction qui lui assurait son existence* (Jg 18, 10.19). Jg 19 raconte probablement une nouvelle histoire, celle d'un « homme, un lévite [ἀνὴρ Λευίτης] » (19, 1)[236] en opposition au « jeune homme… lévite » (17, 7). En tout cas, Jg 19 ajoute un trait supplémentaire à cette description du serviteur du sanctuaire. Celui-ci est intouchable. Il faut le *protéger du viol* qui pourrait provoquer sa mort (Jg 19, 22-24 ; cf. 20, 5), à cause de son ministère, et non pas uniquement pour ses droits de visiteur.

Caractéristique du sacerdoce israélite (1 Ch 15)

Le Chroniste, écrivant plus d'un siècle après Esdras et Néhémie, consacre une grande partie de son récit à la description d'une *sinusoïde historique* des infidélités du peuple suivies par des périodes de restauration. Le Chroniste codifia l'histoire du sacerdoce vétérotestamentaire en deux listes des douze générations des prêtres : avant et après la construction du Premier Temple (voir 1 Ch 5, 29-34.34-41)[237]. En racontant la translation de l'Arche dès la maison d'Obédédom (ou Obéd-Edom) jusqu'à Jérusalem (1 Ch 15)[238], le Chroniste présente la vie religieuse comme déjà bien structurée dans le

---

[235] Voir *Judges*, p. 257 : « *father*. (17:10) A title which apparently emphasizes the priest's role as cultic diviner, responsible for "yes" or "no" oracular advice (as in 18:4–6)… Later the title, "father," and the oracular responsibility belonged to prophets during the monarchy (2 Kings 6:21; 8:9; 13:14). The characterizations before us suggest that in the case of Micah's Levite and the Danites, the weighty responsibility of the "father" is being exploited ».

[236] Voir BA-LXX – *Les Juges*, vol. 7, p. 240 : la note générale indique une nouvelle unité des chap. 19-21.

[237] Cf. MANNS F., *Le Judaïsme ancien*, p. 52.

[238] Les 1-2 Ch dans la TM se trouveraient après les Esd-Ne mais la LXX les déplace après les 1-4 R.

royaume. Il semble pourtant mélanger les titres des fonctionnaires à l'époque de la monarchie.

L'ambiguïté des titres dans 1 Ch 15 risque de mettre le lecteur dans l'embarras. Le v. 4 distingue formellement les *lévites* des *fils d'Aaron* qu'on considère comme des *prêtres*. Les vv. 11.14 reconnaissent toujours cette distinction entre les deux classes : τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς Λευίτας. Mais en ce qui concerne les tâches, le silence par rapport aux fonctions des prêtres dans ce cortège saint est confronté avec 1 Ch 15, 2.15.26 qui accordent uniquement aux lévites le privilège de porter l'Arche (cf. vv. 16.22.27 présentent les lévites comme les seuls engagés dans le transport). Pourtant le livre de Josué parle des prêtres comme prévus pour porter l'arche de l'*alliance* (Jos 3, 6.8 ; cf. Jos 4, 16 : l'arche du *témoignage*). On voudrait venir à bout de cette ambiguïté dans le 1 Ch 15, 15, qui parle des *fils de Lévi*, prévus pour porter l'arche de Dieu, mais le Dt 21, 5 souligne que les *prêtres* sont appelés *fils de Lévi* [הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי]. Voilà une nuance non conservée par la LXX qui ne permet pas de distinguer clairement les deux groupes [*οἱ ἱερεῖς οἱ Λευῖται* ; 2 Ch 30, 27]. La complication apparaît avec le 1 Ch 15, 13 où David en adressant la parole à ses agents[239], montre que l'intérêt de ces lignes consiste à souligner la soumission du roi à Dieu, dans l'accomplissement de Sa volonté, qui instaure la distinction entre les classes des serviteurs du culte. L'insistance du monarque quant à l'engagement des ministres du culte dans la translation de l'arche n'est qu'une rectification de la première tentative du déplacement :

> *« Parce que vous n'étiez pas là la première fois (trois mois avant : 1 Ch 13, 7), Yahvé avait foncé sur nous : nous ne nous étions pas adressés à lui suivant la règle ».*

Ce qui pourrait unifier les différentes dénominations, c'est l'appel commun à la « sanctification » (cf. 2 Ch 5, 11; 29, 5.15.34; 30, 3.15.24; 31, 18; 35, 6). David demanda là aux ministres, déjà sanctifiés (séparés) une fois pour toutes en vue du culte, avant qu'ils s'engagent dans le transport de l'arche (v.12). Tous les deux groupes ont accompli ce commandement : « *Prêtres et lévites* se sanctifièrent (ἡγνίσθησαν)[240] *pour faire monter l'arche de Yahvé, le Dieu d'Israël* » (1 Ch 15, 14 ; cf. Ex 19, 22 parle

---

[239] Après la distinction entre les *prêtres* Sadoc et Ebyatar, et six *lévites* (Uriel, Asaya, Yoèl, Shemaya, Éliel et Amminadab), faite en 1 Ch 15, 11, tous sont appelés communément : *chefs de famille des lévites* en v. 12.

[240] Le verbe hébraïque « קָדַשׁ » est plus fréquent dans la Bible que le mot grec correspondant « ἁγνίζω », de racine « ἁγν ». La forme hitpael – forme réflexive-intensive – en TM (à part le verset analysé encore dans 2 Ch 29, 15 ; 30, 15 ; 30, 24), est rendue par la LXX dans 3 cas avec l'aoriste indicatif passif. La dernière référence hébraïque est traduite avec un adjectif substantivé : « τὰ ἅγια » (Acc. N. pl).

uniquement des *prêtres*)[241]. L'initiative de *sanctification*, synonyme de *purification*, est fortement liée à la dignité de l'institution, pour correspondre à la sainteté de Dieu. Cet appel à la sainteté repose sur l'appel adressé au Peuple entier : « Soyez saints pour moi [ἔσεσθέ μοι ἅγιοι] puisque moi, Yahvé, je suis saint [ἐγὼ ἅγιος] et je vous mettrai à part [ὁ ἀφορίσας] de tous ces peuples pour que vous soyez à moi » (Lv 20, 26)

Lv 20, 24-26.27 introduit le lecteur du livre au passage concernant justement la *sainteté sacerdotale*, objet de Lv 21-22. Celle-là est basée sur l'appel universel à la sainteté, qui structure les chapitres 19 et 20. L'invocation initiale en 19, 2 rappelle la sainteté du Seigneur comme point de référence pour le Peuple Elu. Lv 20, 7-8 confirme que c'est Dieu qui devient la cause première de la sanctification de son peuple. Finalement Lv 20, 22-26 souligne l'importance de l'obéissance du peuple qui est la condition *sine qua non* de plaire à Celui qui s'est choisi Israël et le sépara d'autres nations[242]. Donc les serviteurs de Dieu sont doublement séparés / appelés à la sainteté : avec le peuple parmi toutes les nations, et au sein du peuple élu parmi tous ses membres.

L'ordre de David n'est pas un simple rappel d'obligation de la pureté, exigée pour pouvoir s'approcher de Dieu. C'est davantage un appel à la fidélité au ministère. L'image qui illustre l'acte de porter l'arche de l'alliance où chacun retrouve sa fonction propre est donc une représentation du ministère dans toute sa plénitude. La promesse donnée au peuple tout entier (cf. Lv 20, 26cd) a une plus grande valeur pour les desservants. Dieu, devenant l'héritage du peuple qu'il s'est choisi, se confie Lui-même aux prêtres en tant que leur héritage unique (Nb 18, 20 ; Dt 18, 1 ; Ez 44, 28-31)[243].

---

[241] Le précepte de *sanctification* met l'accent sur la différence entre la source sacerdotale et le Chroniste. Tandis que la [P] et Ezéchiel accentuent le fait que seuls les prêtres ont droit au titre de *saints*, les livres 1-2 Ch égalisent les lévites avec les prêtres en vocation à la *sainteté* et considèrent leurs fonctions complémentaires, et non hiérarchiques. Voir KNOPPERS G.-N., *I Chronicles 10–29*. A new translation with introduction and commentary, AB 12A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (2004), p. 617. Voir *BA-LXX – Jésus (Josué)*, vol 6, p. 106 : Jos 3, 5 avec la note indique que le peuple tout entier est appelé à la purification – sanctification (cf. Jos 7, 13).

[242] D'ailleurs l'appel d'Israël à la sainteté, qui doit toujours puiser dans la sainteté de son Dieu est un fil conducteur du livre tout entier. Voir TRONINA A., *Księga Kapłańska...*, p. 283.301.304-305. J.-E. HARTLEY, dans son commentaire au *Leviticus*, ajoute qu'Israël représente parmi les nations Dieu lui-même, l'unique Saint (p. 312). Israël le fait en ajustant sa propre volonté à celle de son Seigneur (p. 338). Le lien entre l'accomplissement du rituel de la purification (Lv 11-15) et l'appel à la sainteté de vie (Lv 17-26) attend la réalisation de la promesse de Dieu de séparer son peuple de tous les autres (p. 332).

[243] Voir Ez 48, 10.13 : la part sacrée appartient aux prêtres ; cf. Dt 18, 3 ; Lv 6, 16 : le sacrifice du prêtre est entièrement brulé.

Observons encore une fois les fonctions accomplies par chacun des deux groupes. 1 Ch 15, 11ss indique la collaboration des prêtres avec des lévites. Après avoir parlé des *lévites* (v. 22) et des *portiers* de l'arche (v. 23), l'auteur du livre note que *sept prêtres* accompagnaient la procession au son des trompettes (v. 24)[244]. Ces derniers marchaient *devant* l'arche (la scène de caractère liturgique rappelle la procession triomphale avec l'arche, accompagnée par les *sept prêtres* sonnant les trompettes, dans le récit de la conquête de Jéricho, où le chiffre sept paraît symbolique ; cf. Jos 6, 4ss[245]).

Dans le 1 Ch 15, 27 [TM et LXX] on voit le cortège sacré, composé des lévites (porteurs de l'arche) et des lévites (chantres[246] cf. v. 16) dirigés par Chonénias « *parmi* les chantres » (CRAMPON). Le v. 26 [TM et LXX] attribue uniquement aux lévites le rôle de porteurs du coffre sacré d'Israël, ceux-ci étant accompagnés de la grâce de l'Eternel. L'absence de référence aux prêtres dans le cortège (v. 25-29) n'est qu'une apparence. Les prêtres n'étaient ni porteurs, ni gardiens de l'arche, mais selon le Chroniste c'était à eux de sonner les trompettes (v. 28 ; cf. 16, 6)[247] et d'offrir des sacrifices (v. 26). La faveur de Dieu était assurée justement par les sacrifices. Le Chroniste, à la différence du récit correspondant, de 2 S 6, 12b-19, souligne le chiffre de sept. L'auteur inspiré indique sept taureaux et sept béliers (1 Ch 15, 26), comme sept prêtres accompagnant l'arche (v. 24). La version grecque de 2 S 6, 13 parle de sept chœurs accompagnant l'arche, sans indiquer pourtant le nombre des victimes. La

---

[244] 2 Ch 13, 12.14 présente des prêtres qui sonnent les trompettes pour la guerre de Dieu.

[245] Cf. Jos 6, 6.8.9.12.13.16 : la description de la chute de Jéricho présentée comme la liturgie de l'Arche de l'Alliance (Le texte massorétique, plus riche que son antécédent grec, attribue à l'événement de la conquête les éléments du style rituel : l'arche, Dieu, prêtres, procession, sept jours. Mais on ne devrait pas chercher dans cette scène ni un rituel exact des israélites d'avant la monarchie, ni un récit historique. L'archéologie aurait attesté qu'à l'époque de Josué la ville était abandonnée. Voir COOGAN M.-D., « Księga Jozuego », In. *NJBC*, p. 186. Cf. *BA*, p. 108.

[246] Sur la présence des chantres parmi les fonctionnaires du culte en Israël, voir KNOPPERS G.-N., *Op. Cit.*, p. 619-621.

[247] La syntaxe de Jos 6, 6 confirme que les prêtres *accompagnaient* l'arche (cf. 6, 4), et ne l'ont pas porté. Bien que la narration ouverte par ce verset parle des prêtres en général, portant l'arche, on aperçoit la distinction des tâches entre ceux qui étaient chargés du transport du coffre et les *sept prêtres* se tenant devant avec des trompettes (voir NICCACCI A., *Lettura sintatica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, SBFA 31, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1991 (réimpression 2009), p. 107 : « [6, 6] *Portare* l'archa del patto, *mentre* sette sacerdoti, *per parte loro*, *portino* sette trombe di montone *davanti* all'arca di Yahveh »). Selon le v. 6, 9 ce ne sont plus les prêtres (ce qui était encore le cas dans le 6, 8) mais l'avant-garde qui sonne les trombes. Le verset 6, 9, entier présente l'ordre de procession : « *L'avant-garde marchait devant les prêtres qui sonnaient du cor, l'arrière-garde suivaient l'arche, et l'on avança ainsi au son du cor* [SINAI] ». L'auteur se contente des éclaircissements de la composition des vv. 6, 8-9, même si l'interprétation des faits reste obscure et il semble d'attribuer la fonction de sonner aux hommes armés. Voir *Ibidem*, p. 108 : [Jos 6, 8-9] « *Anché l'avanguardia che marciava davanti ai sacerdoti suonò le trombe, mentre la retroguardia marciava dietro l'arca, marciando e suonando…* ».

victime sacrifiée était : un veau et un agneau. Le texte hébreu insiste en plus sur la multitude et la fréquence des sacrifices : « …quand ceux qui portaient l'arche du Seigneur avaient avancé de six pas, on immolait un taureau et une bête grasse » (SINAI). On peut imaginer que le chemin était plus long que sept fois six pas, et l'auteur voulait démontrer plutôt la grandeur de l'événement.

La scène de la translation de l'arche à Jérusalem s'achève par un cantique de louange précédé de la bénédiction du peuple, de la distribution des portions de nourriture et de l'établissement des différents services de la Tente (1 Ch 16, 4-6).

La première parmi les tâches observées généralement chez les prêtres est le *sacrifice*, ici accomplie par le roi. Les gestes et les vêtements du roi David font référence au ministère sacerdotal. C'est ce que suggère R.-L. Braun[248]. Les trois versets 2 S 6, 17-19 correspondent à 1 Ch 16, 1-3 relatant l'entrée dans la Ville Sainte et le dépôt de l'arche. Dans la paire 1 Ch 16, 1 et 2 S 6, 17 nous rencontrons deux différences qui concernent le sacrifice initiant le culte du Seigneur à Jérusalem. Premièrement, le Chroniste présente un groupe des personnes qui ont offert des holocaustes, or le verset parallèle (2 S 6, 17) parle du roi en personne accomplissant cette action. Deuxièmement, pour parler du sacrifice le 1 Ch emploie le verbe « קרב » (*approcher* ; utilisé en hiphil signifie *offrir, sacrifier* [LXX : προσφέρω *apporter* en 3 pl. aor.] ; cf. Lv 1, 2.13 ; Nb 16, 35), tandis que le 2 S se sert du verbe « עלה » (*monter* – employé pour exprimer l'entrée dans un sanctuaire – ici utilisé en hiphil *faire monter des sacrifices* [LXX : ἀναφέρω apporter, offrir en 3 sing. aor.] ; cf. Gn 8, 20).

Ces deux différences pourraient éventuellement signifier le partage des rôles, afin de souligner que c'était bien le roi qui sacrifia, les prêtres participant à son ministère. Les deux versets (1 Ch 16, 2 et 2 S 6, 18) qui se réfèrent à David n'emploient plus le verbe « קרב ». Ils s'appuient uniquement sur la signification de « עלה » (en LXX pareillement, on applique le verbe correspondant « ἀναφέρω ») pour confirmer l'accomplissement de l'action par le monarque en personne. Probablement le Chroniste avait intentionnellement signalé la fonction auxiliaire des ministres (le contexte nous permet de supposer que ce sont les mêmes qui accompagnaient l'arche) dans l'accomplissement de l'*offertoire des holocaustes et des*

---

[248] Voir BRAUN R.-L., *1 Chronicles*, WBC *14*, Dallas, Word Inc., 1998 (1986), p. 191 : « …The sacrifices offered by David both at the beginning and the conclusion of the transport are ascribed at least in the first instance to the Levites (vv 26; 16:1) (though the wording of 2 Sam 6:18 is retained in 16:2, "David finished offering" and "and David blessed the people"). The linen ephod with which David is clothed in 2 Sam 6:14b appeared to the writer to be the same as that reserved for priests, and is replaced with a byssus tunic v 27. (The occurrence of "linen ephod" in v 27 must be due to a later writer.)… ».

sacrifices de communion dont l'initiateur et le premier responsable était le roi. F. Manns affirme catégoriquement que les prêtres hiérosolymitains étaient des « fonctionnaires royaux (1 R 2, 27). Le pouvoir du roi s'étendait à l'administration du Temple »[249]. On peut alors se poser la question suivante : le fait qu'ils soient fonctionnaires exclut-il le rôle de témoin ? Il semblerait qu'il faut répondre à cette question que le livre de Lévitique, cité plus haut, ouvre aux prêtres la perspective testimoniale.

Par ailleurs, le deuxième devoir confié aux prêtres – la *bénédiction du peuple au nom de Dieu* (voir le Nb 6, 22-23.27 : transmise aux prêtres par Moïse, selon la volonté du Seigneur)[250] – est également opéré par David le jour d'installation de l'arche à Jérusalem (le contexte du verset nous assure que le piel 3 sing. du verbe « ברך » ne peut indiquer que le roi lui-même : 1 Ch 16, 2 et 2 S 6, 18 [cf. εὐλογέω en 3 sing. de LXX]). Or, 2 Ch 30, 27 mentionne les *prêtres lévitiques* bénissant le peuple :

> *« καὶ ἀνέστησαν οἱ ἱερεῖς οἱ Λευῖται καὶ ηὐλόγησαν τὸν λαόν καὶ ἐπηκούσθη ἡ φωνὴ αὐτῶν καὶ ἦλθεν ἡ προσευχὴ αὐτῶν εἰς τὸ κατοικητήριον τὸ ἅγιον αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανόν [Les prêtres lévites se levèrent et ont bénit le peuple ; et leur voix fut entendue et leur prière venue en Sa demeure sainte dans les cieux] ».*

Le texte ci-dessus indique en même temps que le geste de bénédiction est lié à la prière pour les grâces qui ne viennent pas des prêtres mais, par leur intermédiaire, de Dieu.

La suite de l'histoire des retours du peuple au Seigneur se présente de façon suivante : après avoir vu le vrai culte au Temple de Jérusalem, installé par Salomon selon la règle de David (2 Ch 8, 14.15 : prêtres assistés des lévites et des portiers) et maintenu par Roboam (fils de Salomon), on est confronté aux décisions de Jéroboam établissant des cultes païens avec leurs prêtres (2 Ch 11, 15). La situation d'abomination qui se répète sous la reine Athalie, observe le retour à la pratique habituelle à l'époque du prêtre Yehoyada (2 Ch 22, 10 – 23, 18 : suite à son intervention seuls les prêtres et les lévites ont le droit d'entrer dans le Temple pour y officier en sabbat). Or, après la

---

[249] MANNS F., *Le Judaïsme ancien*, p. 53.

[250] Voir la formule de la bénédiction dans Nb 6, 24-26. H.-Ch. BRICHTO souligne que la fonction a été confiée aux prêtres au désert, au temps de la Tente de Rendez-vous. Il cite la prière implorant cette benediction : « Our God and God of our fathers, bless us with the threefold blessing of the Law, written by the hand of Moses thy servant, which was spoken by Aaron and his sons the priests… ». En même temps l'auteur présente l'usage de l'invocation à partir du culte dans le Temple. Au départ, prévue comme quotidienne dans le rituel du Temple ; au temps de la Diaspora après la destruction du Temple, la bénédiction est donnée dans les synagogues le jour du sabbat. Cette pratique, continuée encore à l'époque du Second Temple, après sa destruction, qui a causé la cession du ministère sacrificiel, est devenue la première tâche des prêtres. Le groupe des ministres a été élargi avec le temps. Aujourd'hui ce sont avant tout les rabbins qui récitent la bénédiction. Voir « Priestly blessing », In. EJ², vol. 16 (Pes-Qu), 2007, pp. 510-511.

mort du prêtre Yehoyada les gens de la tribu de Juda se sont tournés de nouveau vers les cultes païens, en abandonnant le Temple de Yahvé (2 Ch 24, 17ss). Quelques chapitres plus loin nous assistons à la restauration du culte véridique au Temple, sous le roi Ezéchias qui fit revenir les prêtres et les lévites (2 Ch 29, 1.3.4 ; cf. 2 Ch 30, 14 : la réactivation du culte yahviste a été précédée d'enlèvement des autels du culte païen). L'auteur biblique indique qu'à l'époque du roi Ezéchias la fonction du grand-prêtre occupait Azarya, fils de Sadoc (2 Ch 31, 10).

Pourtant le livre de Deutéronome qui, conciliant les traditions anciennes avec celles postérieures, présente les lévites et les prêtres comme un groupe uni par rapport au droit de célébrer le culte, en permettant qu'ils le fassent sur tout le territoire d'Israël et à Jérusalem (voir Dt 16, 11 ; 18, 6-7 ; 26, 2)[251]. En cela, il rejoint la description ci-dessus. La situation des *lévites* serait mise en valeur par le Deutéronomiste en réaction à l'atteinte du roi Jéroboam Ier au ministère des *prêtres*, qui nommait les hommes qui ne pouvaient pas justifier leurs origines sacerdotales. La réforme de Josias, qui aboutit à la centralisation du culte à Jérusalem, privilégiait les lévites officiant au Temple unique du Dieu Unique à Jérusalem, et leur attribua le titre de « prêtres-lévites »[252]. D. Dziadosz mentionne neuf fonctions sacerdotales d'après la tradition deutéronomiste[253] : 1) servir en présence de l'Arche de l'Alliance ; 2) servir à l'autel du Seigneur[254] ; 3) solutionner dans les situations graves par le rite de consultation ; 4) bénir le peuple au nom de Dieu. En plus, accomplir les tâches : 5) des enseignants et des gardiens de la Loi de Dieu, 6) des juges au sein de la nation, 7) des médecins, 8) des conseillers, 9) des gardiens de la pureté rituelle.

Caractéristique du sacerdoce israélite (Lv 8-10)

Les textes de Lv sont bien connus et plusieurs études ont défini ces caractéristiques. Nous ne rappelons que les aspects qui indiquent l'évolution et les différences de discours, car la présentation d'Aaron et des Lévites donne lieu à deux explications différentes du sacerdoce.

---

[251] Cf. ROOKE D., *Zadok's Heirs.* The Role and Developement of the High Priesthood in Ancient Israel, Oxford, 2000, p. 46.

[252] Voir RUBINKIEWICZ R., « Lewici », In. WITASZEK G. (éd.), *Życie religijne w Biblii*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 1999, p. 162-163.

[253] Voir DZIADOSZ D., « Urząd kapłana... », p. 93. On note encore deux fonctions des prêtres : encouragement des soldats durant la guerre et soin du *Livre de la Loi*. Voir DZIADOSZ D., « Instytucja kapłana… », p. 33, note 9.

[254] L'exemple d'Éli à Silo (1 S 1, 3 ; 2, 27s) confirme que les prêtres offraient certainement des sacrifices. Voir LANGKAMMER H., *Biblia o kapłaństwie…*, p. 15.

Les chapitres Lv 8-10 rapportent l'image du sacerdoce de Jérusalem, postérieur à l'exil babylonien. La tradition [P] fournit au lecteur les principes concernant le sacerdoce pour qu'il comprenne le fonctionnement de ce ministère en son temps[255]. Le vocabulaire et le style de ce récit confirment cette postériorité[256]. Cette étape dans l'histoire du développement du ministère est marquée par l'établissement des charges liées au sacrifice et des conditions permettant de reconstruire la lignée sacerdotale. Les écrits portant l'empreinte de la tradition sacerdotale sont les témoins les plus fiables de l'exclusivité des sadocites au service sacerdotal au Temple. Les lévites seraient présentés selon cette tradition parmi les fonctionnaires de second grade. Le processus d'une telle organisation de la vie religieuse en Israël, après la réforme de Josias centralisant le culte à Jérusalem, est confirmé par Ez 44, 10-15 ; 48, 11. Le prophète le justifie par la fidélité des fils de Sadoc (l'officiant du Sanctuaire du temps de David et Salomon[257] ; cf. 1 Ch 5, 27-6, 38; Esd 7, 2), lors d'une apostasie générale du peuple. C'était aux racines sadocites qu'on s'identifiait dès le retour de Babylone[258] pour légitimer l'appartenance à la descendance de Sadoc. Il suffisait même de prouver un lien quelconque avec la famille d'Aaron[259]. Cette dernière était déchirée par une rivalité au sein

---

[255] Cf. BLENKINSOPP J., *Sapiente, sacerdote, profeta*. La *leadership* religiosa e intelettuale nell'Israele antico, StBi 146, Brescia, 2005, p. 119 : « L'intero complesso letterario di [P], con la sua narrazione schematica, i suoi numerosi cataloghi e genealogie, la sua massa imponente di leggi cultuali e rituali, é quindi la fonte primaria per comprendere il mondo religioso e intellettuale in cui si colloca il sacerdozio al tempo della sua ascesa durante il periodo del secondo tempio, che ha inizio nel IV sec. a.C. ».

[256] Voir TRONINA A., *Księga Kapłańska*..., p. 138 : « Odrębność Kpł 8-10... Brak tu specjalistycznego słownictwa ofiarniczego, jakie spotykamy w Kpł 1-7; brak też charakterystycznych zwrotów 'przed JHWH' (z wyjątkiem 8, 26-29), czy 'Namiot Spotkania' w opisach ofiar... [La distinction de Lv 8-10... Il manque le vocabulaire spécialisé concernant les sacrifices que nous rencontrons dans Lv 1-7; manquent également, dans les descriptions des victimes, les expressions caractéristiques 'devant YHWH' (à l'exception de 8, 26-29), ou 'Tente de Rendez-vous'…] ».

[257] Voir aussi DZIADOSZ D., « Urząd kapłana... », p. 90, note 65 : « Boża obietnica kapłańskiego wybrania najpierw realizuje się po linii Aaronowego syna Eleazara (Lb 3, 4 ; 25, 11-13), a następnie, aż do czasów Abiatara poprzez Aaronowego syna Itamara (1 Krn 24, 3). Za Dawida (1 Krl 2, 35) Boże wybranie biegnie poprzez Sadoka, który zastępuje Abiatara, tak więc linia dziedziczenia urzędu znów powraca do rodu Eleazara aż do czasu niewoli babilonskiej (1 Krn 5, 30-41 ; 6, 35-38 ; Ezd 7, 1-5) [La divine promesse du choix au sacerdoce se réalise d'abord dans la lignée d'Eléazar, fils d'Aaron (Nb 3, 4 ; 25, 11-13), ensuite par Itamr, le fils d'Aaron, jusqu'au temps d'Ebiatar (1 Ch 24, 3). Sous David (1 R 2, 35) le choix divin est continué par Sadoc, qui remplace Ebiatar ; la lignée de succession de la fonction revient donc à la descendance d'Eléazar jusqu'à l'exil babylonien (1 Ch 5, 30-41 ; 6, 35-38 ; Esd 7, 1-5)] ».

[258] Voir MANNS F., *Le Judaïsme ancien*, p. 54 : « La majorité du clergé sadocite fut emmenée en exil. (...) Les prêtres lévites demeurés au pays retrouvaient un emploi dont le monopole des sadocites les a privés. Au retour de l'exil, selon Esd 2, 36-40 et Ne 7, 39-42 il y avait 4289 prêtres répartis en quatre familles et 74 lévites dans les premières caravanes. Ces quatre familles étaient composées de sadocites ».

[259] Voir ARCARI L., « Autodefinizione sacerdotale... », p. 96.

de la tribu de Lévi que le sacerdoce connaissait depuis la marche au désert (Ex 32, 21-29), et qui trouva son apogée durant la restauration des structures hiérosolymitaines[260].

Le renvoi à la tradition du grand-prêtre du temps de David et de Salomon (Ex 29, 4-7 et Lv 8, 6-12) soulève la question par rapport aux différences entre les deux types du ministère sacerdotal : prêtres et grand-prêtre[261]. L'onction des prêtres ordinaires ne correspondait probablement pas au versement de l'huile sur la tête du grand-prêtre, et pourtant : « le fait d'être entièrement oint d'huile, le grand-prêtre arborait des attributs comparables à ceux de la royauté »[262]. Le rite de consécration de grand-prêtre, réservé auparavant aux rois (d'où la ressemblance avec la dignité royale)[263], et attribué à un fonctionnaire du Sanctuaire dès l'époque perse (Sir 45, 15 ; 2 M 1, 10 ; Dn 9, 25-26), disparut à l'époque hérodienne[264]. Cependant on suggère communément une pratique occasionnelle qui étend le privilège de l'onction aux prêtres accompagnant les Juifs partant en guerre. Cette mission spéciale – selon la Torah – donnait à un prêtre le droit de l'onction. « Une fois oint, le statut de celui-ci demeurait le même que celui du grand-prêtre »[265]. L'absence d'onction pour les prêtres n'est pourtant pas essentielle pour leur institution.

En Lv, construit en deux parties (chap. 1-16, sur le culte officiel d'Israël et chap. 17-27, sur les détails du culte privé des membres d'Israël), l'élément narratif traitant de la consécration et initiation au culte de ses ministres (chap. 8-10) occupe une place centrale. La structure de ce passage présente trois points successifs, où chaque chapitre forme une unité autonome : consécration des prêtres et du sanctuaire (chap. 8) ; initiation d'Aaron et de ses fils au ministère (chap. 9) ; sanctification des prêtres (chap. 10)[266].

---

[260] A l'époque du Second Temple de Jérusalem les lévites assistaient seulement les descendants d'Aaron, en accomplissant des fonctions musicales. Voir SIMON M. – BENOIT A., *Le Judaïsme et le Christianisme…*, p. 56.

[261] MANNS F., *Le Judaïsme ancien,* p. 55 : le titre de grand prêtre « provient de la chancellerie séleucide et désigne le chef du culte d'état nommé par le roi dans une ville ».

[262] *DJ*, p. 897. Selon A. TRONINA, le postulat de l'onction de tous les prêtres n'a jamais abouti. Voir *Księga Kapłańska...*, p. 137.

[263] Voir MANNS F., *Le Judaïsme ancien*, p. 55 ; Cf. TRONINA A., *Księga Kapłańska....,* p. 137 et commentaire des vv. Lv 8, 12-13 (p. 145-6) ; Cf. MILGROM J., *Leviticus 1–16*. New Translation with Introduction and Commentary, AB 3, New Haven-London, Yale University Press , 2008 (1974), p. 552-555.

[264] Voir MANNS F., *Le Judaïsme ancien,* p. 55.

[265] *DJ*, p. 900.

[266] Voir la division de ce passage, qui expose dans sa partie centrale le péché de désobéissance, en rapport avec l'appel à l'obéissance : HARTLEY J.-E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas, Word Books Publisher Inc., 1998 (1992), p. XXXIV [Consécration des prêtres (chap. 8) ; Premier sacrifice publique à la Tente de Rendez-vous (chap. 9) ; Mort de deux prêtres et régulations supplémentaires (chap. 10)] ; Cf. STACHOWIAK L.

Dans le rituel prescrit par Dieu en Ex 28, 41 ; 29, 1ss, c'est surtout le lien du sacerdoce avec l'autel qui est souligné[267]. Le récit de Lévitique lui ressemble. Pour l'onction d'Aaron (Lv 8, 10.11.12) Moïse, le consécrateur, emploie la même huile qui est utilisée pour la consécration de la Demeure et de l'autel. L'établissement des nouveaux prêtres progresse en trois étapes marquées par trois sacrifices : d'abord le taureau du *sacrifice pour le péché* (Lv 8, 14-15)[268], puis le bélier de l'*holocauste* (Lv 8, 18-19)[269] et finalement le bélier du *sacrifice d'investiture* (Lv 8, 22-23)[270]. Alors, le lien des prêtres avec l'autel d'holocauste est exprimé par l'offertoire : Aaron et ses fils *posent leurs mains* (cf. 8, 33) sur la tête des trois victimes sacrifiées par Moïse, qui verse ensuite le sang des victimes sur l'autel. En ce qui concerne la dernière victime, Moïse avant d'asperger l'autel, « *prit du sang qu'il déposa sur le lobe de l'oreille droite d'Aaron, sur le pouce de sa main droite et sur le gros orteil de son pied droit* » (Lv 8, 23)[271]. Il a accompli la même activité envers les fils d'Aaron (cf. v. 24). Le sang, offert à Yahvé, sépare de la vie profane[272]. La marque des « points extrêmes » du prêtre, comme les cornes de l'autel, avec le même sang, symbolise la consécration intégrale des deux. Une fois consacrés, ils appartiennent au Seigneur.

Le « *geste de présentation devant Yahvé* » (Lv 8, 27), accompli par les prêtres qui viennent d'être ordonnés, confirme leur rôle de représentants du peuple devant Dieu. Mais c'est encore Moïse qui, reprenant de leur mains les oblats, réalise le sacrifice (Lv 8, 28). Le rite de consécration est achevé par l'aspersion des nouveaux consacrés et de leurs vêtements, avec de l'huile d'onction et du sang des sacrifices. Le temps de

---

(éd.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań, Pallottinum, 1990, p. 120 [Consécration des prêtres (chap. 8) ; Premiers sacrifices (chap. 9 et 10, 12-20) ; Péché de Nadab et Abihu (chap. 10, 1-11)].

[267] Les parallèles entre Lv 8 et Ex 29 sont notés par MILGROM J., *Op. Cit.*, p. 544-549.

[268] L'acte de versement du sang sur l'autel (v. 15) souligné par l'emploi du verbe « חָטָא » en Piel « purifier » (en Qal il signifie « pécher »), réfère à la réalité de l'*absolution*, dans le sens de purification de l'autel qui servira dorénavant pour la réconciliation du peuple avec Dieu. Cf. TRONINA A., *Księga Kapłańska...*, p. 146.

[269] La première offrande rendait le prêtre digne d'entrer en dialogue avec le Dieu de Miséricorde. Celle-ci se réalisait par le sacrifice d'holocauste. Voir Ibidem, p. 147.

[270] Le nom « הַמִּלֻּאִים » – *consécration / ordination* – qui vient de « מִלּוּא / מִלֻּא » – *installation, investiture*, employé dans Lv 8, 22, est traduit dans la LXX par « τελείωσις » – *achèvement, développement* – (cf. He 7, 11 [*perfectionement*] ; Lc 1, 45 [*accomplissement*]). J. MILGROM souligne la signification plus profonde de cette expression : *remplir les mains*. Voir *Op. Cit.*, p. 526ss.

[271] Le sang symbolisait la vie et il servait aux purifications rituelles. Le fait de mettre du sang sur l'oreille rappelait l'obligation d'obéir à la voix de Dieu ; sur la main – l'obligation d'accomplir les sacrifices ; sur le pied – l'obligation de suivre la voie de la justice. Cf. *BBC-OT*, p. 116.123.130 : commentaire de Lv 1,5 ; 8,23 ; 17,11.

[272] La séparation est exprimée par la sanctification-consécration. Cf. VANHOYE A., *Prêtres*, p. 39-44.46.

l'investiture d'Aaron et de ses fils, qui durait sept jours, devait se passer « *à l'entrée de la Tente de Réunion* » (Lv 8, 33).

La dignité sacerdotale en Lévitique est concentrée davantage sur le fonctionnement sacrificiel, la présidence à la liturgie et l'instruction des fidèles, attribuées aux prêtres que sur leur séparation du reste du peuple élu[273]. Le récit de l'institution de la prêtrise vétérotestamentaire observé dans Lv 8-9 complète les prescriptions données en Ex 25, 1 – 31, 17 ; 35, 1 – 40, 38 et souligne que le rôle primordial du récit est joué par l'introduction du culte et non pas par l'ordination en tant que telle. La théophanie dans le feu de concert avec la bénédiction qui clôturent le Lv 9, concluent la présentation du ministère de prêtre Aaron et de ses fils. A. Tronina observe dans cette description de la fin de Lv 9 la manifestation qui inaugure le témoignage divin personnel :

> *« Théophanie dans le feu sur l'autel des holocaustes est le début d'un culte nouveau. La présence de Dieu parmi le peuple de l'Alliance s'intensifie progressivement jusqu'à ce qu'elle devienne une communion personnelle dans le Christ »*[274].

Le ministère des prêtres est institué donc en vue de révéler la présence de Dieu au milieu du Peuple. Nous y observons le ministère sacerdotal comme initiative de Dieu, servant à sa révélation, et non comme l'évolution d'une invention humaine. Les nouveaux prêtres sont donc établis par Dieu, les médiateurs ordinaires de sa bénédiction (Lv 9, 22-23 ; cf. Nb 6,22-27 ; selon Dt 10, 8 c'était un des devoirs les plus importants des prêtres). Car la bénédiction se réfère dans l'AT à Dieu qui est sa source. L'efficacité des paroles de bénédiction dépend de l'autorité de Dieu et non de la conduite idéale du prêtre (Cf. 2 S 6, 17-19; 1 R 8, 55-61; 2 Ch 30, 27).

Ce qui interroge pourtant, c'est la double bénédiction. Après celle donnée par Aaron (Lv 9, 22 : « וַיִּשָּׂא אַהֲרֹן אֶת־(יָדוֹ) [יָדָיו] אֶל־הָעָם וַיְבָרְכֵם / ἐξάρας Ααρων τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν λαὸν εὐλόγησεν αὐτούς »), le nouvel ordonné se présente devant le Seigneur, pour bénir le peuple une deuxième fois à la sortie de la Tente, avec Moïse : « וַיֵּצְאוּ וַיְבָרֲכוּ אֶת־הָעָם / καὶ ἐξελθόντες εὐλόγησαν πάντα τὸν λαόν » (Lv 9, 23). Ce n'est qu'après celle-ci que la gloire de Dieu se rend visible aux yeux du peuple

---

[273] Cf. TRONINA A., *Księga Kapłańska...*, p. 138-139.

[274] *Ibidem*, p. 160 : « Teofania w ogniu na ołtarzu całopaleń oznacza początek nowego kultu. Boża obecność wśród ludu Przymierza intensyfikuje się stopniowo, aż stanie się komunią osobową w Chrystusie ».

(9, 23.24 : « וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל־כָּל־הָעָם / ὤφθη ἡ δόξα κυρίου παντὶ τῷ λαῷ » ; cf. 9, 4.6). On essaie de rapprocher cette révélation du Seigneur dans le feu à la théophanie pendant la consécration du Temple de Salomon (2 Ch 7, 1), de l'observation de la même réaction des participants : ils sont tombés visage contre terre[275].

Ce qui est caractéristique pour la fin de Lv 9, c'est que la description grecque de la scène de manifestation du Seigneur présente la composition participe + indicatif dans l'élévation des mains pour la bénédiction :

> *« καὶ **ἐξάρας** Ααρων τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν λαὸν **εὐλόγησεν** αὐτούς / et Aaron **élevant** les mains vers le peuple **l'a bénit** » (Lv 9, 22).*

Cette composition de la phrase éclaire l'intention du geste de l'officiant. J. Milgrom, se référant au TM et aux habitudes anciennes, attribue à ce geste d'abord la signification de la prière (intercession) avant de l'identifier avec la bénédiction (administration de la bienveillance divine)[276]. La composition du TM permet cette interprétation du fait de la succession des imparfaits liés entre eux avec les *waw* consécutifs.

Ensuite la LXX emploie le nom de la Tente du Témoignage à la sortie de laquelle les responsables du peuple s'arrêtent pour bénir :

> *« καὶ εἰσῆλθεν Μωυσῆς καὶ Ααρων <u>εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου</u> καὶ **ἐξελθόντες εὐλόγησαν** πάντα τὸν λαόν καὶ ὤφθη ἡ δόξα κυρίου παντὶ τῷ λαῷ / Moïse avec Aaron entra <u>dans la Tente du Témoignage</u>, et **en sortant ils ont bénit** le peuple, et La gloire du Seigneur fut visible à tout le peuple » (Lv 9, 23)*

Ces deux versets confirment alors le caractère double du ministère sacerdotal qui réunit toutes les fonctions prévues : représenter le peuple devant Dieu, et représenter Dieu devant le peuple. Et par là, participer au *témoignage de Dieu*. Mais revenons au v. 23. Premièrement, l'empreinte du modèle de la double bénédiction de Salomon sur la description de Lv 9 est confirmée par J. Milgrom, comme une des possibilités de lecture du TM. Or, sur ce point les versions des textes n'apportent pas des différences. Entre temps le roi priait seul devant la gloire de Dieu dans le Temple. La prière de Moïse avec son frère à l'intérieur du Sanctuaire pourrait donc signifier l'accomplissement de l'investiture sacerdotale[277]. Deuxièmement, la visibilité de la gloire de Dieu, étant une

---

[275] Voir TRONINA A., *Księga Kapłańska...*, p. 160.

[276] Voir MILGROM J., *Op. Cit.*, p. 586–588.

[277] Voir *Ibidem*, p. 588 : « …this latter explanation receives additional support from the fact that Moses' entry into the Tent takes place between the two blessings of the people. This Tabernacle pattern is duplicated by Solomon, who also blesses the people twice while facing them (1 Kgs 8:14–21, 54–61),

forme de l'auto-témoignage du Seigneur, est liée de manière forte au service humain de Moïse, et puis des prêtres. Pour la première fois la gloire de Dieu fut visible sur le mont Sinaï (Ex 24, 15-18). La visibilité de la gloire de Dieu dans le feu était indispensable afin que le *protoplaste*[278] des institutions dans Israël puisse recevoir l'audience. Il n'est donc pas étonnant que *la flamme soit sortie du Tabernacle* « ἐξῆλθεν πῦρ παρὰ κυρίου » (Lv 9, 24), après la visite des deux frères, pour consommer les offrandes préparées. La causalité exprimée par le grec dans le v. 23 (ἐξελθόντες εὐλόγησαν), confirme cette collaboration entre Dieu et l'homme dans le témoignage[279].

Lv atteste les autres fonctions des prêtres : ils certifiaient la purification des lépreux (Lv 14) ; ils convoquaient les assemblées liturgiques (Lv 23, 1-44). Aaron « disposera les lampes sur le candélabre pur devant Yahvé, en permanence » (Lv 24, 4). A lui et à ses descendants appartenait le soin des gâteaux sur la table d'or (Lv 24,5-9 ; cf. Ex 25, 30 : *pains d'oblation*). En tant que dépositaires de la sagesse de Dieu, ils devaient expliquer au peuple les Lois (Lv 10, 11 ; cf. Dt 33, 10 ; 2 Ch 15, 3 ; Jr 2, 8.18, 18 ; Os 4, 5 ; Ml 2, 7)[280]. Le pectoral porté par le grand-prêtre lui permettait de révéler « l'avis de Dieu au sujet du déclenchement d'une guerre ou à propos d'autres questions importantes pour la communauté »[281].

Ayant examiné le service des prêtres de l'AT, nous voulons à présent nous pencher sur celui qui était à l'origine de cette institution. Moïse était à l'origine des ministères en Israël, et pourtant le titre de *prêtre* lui est attribué, communément avec Aaron : « Μωυσῆς καὶ Ααρων ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτου » (Ps 98,6 LXX[282]). M.-E. Tate mentionne une

---

and between these two blessings bows down at the foot of the altar (or on a platform, 2 Chr 6:13) and offers his personal prayer (1 Kgs 8:22–54). The Solomonic example, then, allows us to conclude that the entry of Moses and Aaron into the Tent between their blessings was also for purposes of prayer—that the Lord would establish the work of their hands in the building of the Tabernacle and the investiture of the priesthood by the appearance of his presence in the *kābôd*… » ; Une conception de l'expression de la joie est évoquée par rapport à cette deuxième bénédiction. Voir HARTLEY J.-E., *Op. Cit.*, p. 121 : « …Here the first act of blessing followed standard procedure, while the second one took place spontaneously, inspired by these leaders' encounter with Yahweh. The second act of blessing thus bears special witness to the joy and splendor of this high day ».

[278] Cf. I.1.c., p. 70.

[279] Cf. MILGROM J., *Op. Cit.*, p. 589–590.

[280] Cf. L'obligation de résoudre les conflits par rapport à l'interprétation de la Loi (Dt 17, 8ss ; 2 Ch 19, 8.11).

[281] *DJ*, p. 897.

[282] L'introduction de Moïse dans le groupe des prêtres semble contredire la tradition [P]. Voir « כֹּהֵן », In. *BDB*, p. 463 (n° 4) : « *Moses and Aaron among his priests* Psalm 99, 6 TM includes Moses (against P) ». D. DZIADOSZ confirme que [P], en affirmant en Moïse l'*initiateur* et le *médiateur* du sacerdoce aaronide, même le *consécrateur* d'Aaron, il ne l'appelle jamais, « prêtre ». Voir « Urząd kapłana... »,

hypothèse selon laquelle l'expression « בְּכֹהֲנָיו » utilisée dans la version hébraïque de ce psaume, l'emploi de la préposition *beth essentiae* [בְּ], qui indiquerait la séparation des rôles des frères : « Moïse et Aaron *parmi* ses prêtres ». Bien que cette intuition soit juste, l'auteur du commentaire rappelle la volonté générale des Massorètes, partagée par les traducteurs de la LXX, de ne pas séparer les deux piliers de l'alliance sinaïque. Le *paseq* en TM, après le nom du second frère serait la confirmation[283]. En faisant nôtre cette légère distinction, signalons le raisonnement conduisant à ce constat, qui n'oppose pas les deux frères mais souligne leur complémentarité. A. Cody[284] suggère que le sacerdoce mosaïque *était* nécessaire pour initier la génération des prêtres. Moïse, en tant que descendant des lévites – la tribu séculière obtenant la dignité sacerdotale bien après l'exode – ne pouvait pas être prêtre dans le même sens qu'Aaron et sa descendance. L'auteur signale que les différentes sources bibliques et extrabibliques, sans donner la certitude par rapport à l'identité sacerdotale de Moïse, confirment au moins la valeur hypothétique de cette présentation. Le frère d'Aaron serait introduit dans la description sacerdotale [P] du récit de l'institution par souci de justifier l'origine de la *saga des prêtres vétérotestamentaires*. La relation – avec les anachronismes de la liturgie au temps monarchique dans sa forme actuelle – serait incompréhensible pour trois raisons, sans le personnage de Moïse : il fallait bien quelqu'un pour purifier ceux qui s'approchaient de l'autel ; il n'y avait pas d'autre prêtre qui pouvait les installer ; il fallait bien que Moïse – initiateur des institutions religieuses du peuple libre – soit à l'origine de l'investiture des responsables du culte[285].

Cette analyse de l'ordre introduit par Moïse autorise à formuler quelques conclusions :

L'histoire du peuple élu présente une évolution du ministère sacerdotal sur deux niveaux analogues : les règles générales concernant le fonctionnement des prêtres sont vérifiées par la présentation de l'accomplissement du ministère par certains prêtres dont l'auteur biblique fait un rapprochement (Aaron, Ebyatar, Sadoc et autres).

---

p. 70, note 5. La tradition [D] attribut à Moïse plus l'autorité de prophète que celle de prêtre. Voir IDEM, « Instytucja kapłana… », p. 33, note 8. A. TRONINA, commentant le *Lv* 9, 7, écrit que Moïse a cédé au sacerdoce institutionnel d'Aaron les charges qu'il accomplissait lui-même auparavant. Voir *Księga Kapłańska*…, p. 158. Voir C. HAURET, après une enquête des textes anciens, conclut qu'il faut voir en Moïse un appartenant à la « souche lévitique… où se recrutaient des ministres du culte. Moïse est un lévite ». Le vocabulaire sacerdotal primitif ne connaissait pas, selon l'auteur, du terme כֹּהֵן. « Après l'entrée en Canaan, ils [les hébreux] adoptèrent la terminologie des indigènes. Les deux mots 'levi' et 'kohen' coexistèrent… au point de s'opposer ». Voir « Moïse était-il prêtre ? », *Bib* 40/2 (1959), p. 519-520.

[283] Voir *Psalms 51–100*, p. 527. Cf. MILGROM J., *Op. Cit.*, p. 555-557.

[284] Voir CODY A., *A History*…, p. 41-50.

[285] Voir *Ibidem*, p. 42.

L'institution du sacerdoce est constituée en tant que garant de la fidélité à l'alliance. C'est pour cela que toutes les fonctions lui ont été attribuées pour être réparties ensuite sur d'autres institutions légales au niveau national. Tout en faisant la distinction entre l'initiative humaine de soumission du sacerdoce au pouvoir politique, et celle divine qui dépouilla l'institution du sacerdoce de toutes les fonctions à l'exception du droit au sacrifice et à la bénédiction, nous constatons que le processus de ce dépouillement conduit toute la nation sur le chemin de l'économie divine vers le ministère du Messie. Autrement dit, la transmission du pouvoir et de la mission des prêtres à un tiers fait partie du plan de Dieu.

Il manquait un élément essentiel dans le témoignage du fonctionnement ordinaire des prêtres desservant auprès du Seigneur. L'accomplissement des rites n'exigeait pas du prêtre un engagement absolu. Le témoignage demande de sortir du rite… Seuls certains prêtres ont donné le témoignage (jusqu'au martyre)[286], les autres donnaient le témoignage de vie par l'accomplissement des prescriptions légales, comme la pureté rituelle. Celle-ci devait correspondre à la sainteté de Dieu devant qui s'effectuait un service. L'ordre de Dieu exigeait la pureté d'oblation. Le rite d'offrande demandait le choix des animaux sans imperfections physiques (ce qui se réfère au choix de la victime pascale, en Egypte : Ex 12, 5). Le commandement divin fixait aussi les conditions disqualifiant certains descendants d'Aaron des fonctions sacrificielles, car ils pourraient *profaner les objets sacrés* (Lv 21, 23). Les restrictions données aux descendants d'Aaron par rapport au contact physique avec un cadavre (cf. Lv 21, 1.11s) et à l'exemplarité de la vie conjugale (aussi celle de leurs filles : cf. Lv 21, 7-9 ; Ne 13, 28), prescrites en vue de garder la pureté rituelle (cf. Ez 44, 21-23), présentaient une importance secondaire. Pour célébrer le sacerdoce on devait avant tout être exempt d'infirmités (Lv 21, 18-21). Un exclu du service de l'autel pouvait toujours bénéficier, malgré ces infirmités, des restes d'oblation, prévues pour les prêtres (Lv 2, 3 ; 21, 22)[287].

La présentation ci-dessus des textes représentants les différentes époques de l'histoire d'Israël avait pour but la démonstration du développement du service des prêtres vétérotestamentaires. Nous avons pu voir que les prêtres, connus des évangiles en tant que les fonctionnaires du Sanctuaire engagés dans la vie sociale, étaient investis d'autres fonctions au départ. La consultation de la volonté du Seigneur, perdue par des prêtres,

---

[286] Voir I.2.a.

[287] Cf. *BBC-OT*, p. 134 : commentaire au (Lv 21, 16-23).

continuait à jouer un rôle considérable, dans d'autres ministères, notamment celui des prophètes. Il semble donc qu'une certaine transformation du fonctionnement au niveau de deux vecteurs du témoignage : personnel (subjectif) et officiel (objectif), a d'abord concernée les juges et ensuite les prophètes. Essayons d'examiner maintenant le témoignage des prêtres[288].

Témoignage des prêtres

Comme nous avons vu dans le premier sous-chapitre [I.1.], il y a peu d'endroits dans la LXX où les lemmes du terme *témoignage* se réfèrent au fonctionnement des prêtres vétérotestamentaires. Dorénavant nous voulons présenter quelques passages de l'AT qui permettent d'attendre un caractère testimonial dans le comportement des prêtres.

Certains textes sur le témoignage en lien avec le sacerdoce

Nous voulons nous pencher à présent sur les textes qui indiquent le lien des prêtres avec le témoignage divin.

La référence du livre de Josué démontre que les prêtres sont dans la proximité du témoignage, en portant « τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης τοῦ μαρτυρίου κυρίου [le coffre de l'alliance du témoignage de Seigneur] » (Jos 4, 16)[289]. Le verset en question peut donner l'impression qu'un tel contact avec le témoignage de Dieu change la qualité de ceux qui sont choisis pour le servir, sans atteindre le même résultat avec le reste du peuple qui ne peut même pas s'approcher de l'arche (Jos 3, 4)[290]. Or, il serait judicieux de voir le verset 4, 16 dans son contexte (Jos 3, 1 – 4, 18). La scène, composée en référence à l'alliance du Sinaï sous l'égide de Moïse et d'Aaron[291], démontre dans la LXX le caractère *instrumental* des prêtres (une autre façon de réaliser le service

[288] L'approfondissement de la relation entre *témoignage* et *sacerdoce* demanderait la recherche sur les textes en hébreu, notamment de Nb 25, où le prêtre Pinhas est porté en exemple du fait de sa jalousie (qinneh) pour le Seigneur. Il s'ensuit d'une alliance perpétuelle entre Dieu et les prêtres. Ce fragment du livre des Nombres révèle le lien entre le concept du sacerdoce et celui qui nous préoccupe, le témoignage. Mais il introduit d'autres termes que nous avons choisis d'étudier dans cette dissertation.

[289] Voir *BA-LXX – Jésus (Josué)*, vol. 6, p. 113. Le fait de parler ici de *témoignage* dans l'arche, la seule fois dans Jos LXX, souligne l'empreinte de la tradition [P].

[290] L'interprétation de la distance est double. La sainteté de la présence du Seigneur demandait aux hommes de garder une distance selon Ex 33, 17-23. Ici ce qui empêche les fils d'Israël de s'approcher du coffre c'est le rôle de guide que l'arche accomplit sur le territoire inconnu, restant en tête du groupe, non seulement pour montrer la route mais aussi pour souligner sa primauté spirituelle. Voir BUTLER T.-C., *Joshua*, WBC 7, Dallas, Word Inc., 1998, p. 45-46.

[291] Le cortège ressemble à une procession liturgique, tous derrière l'arche [Jos 3, 4] ; avant de partir tous doivent se sanctifier, se purifier rituellement [3, 5 ; cf. Ex 19, 10-15] ; les représentants des douze tribus cherchent des pierres pour commémorer l'événement [4, 3.8.20 ; cf. Ex 28, 21 ; 39, 14] ; révocation et comparaison de Josué avec Moïse [4, 12.14].

accompli par les prophètes : *porter* la présence de Dieu au milieu du peuple). C'est l'arche, tout le temps présentée comme le dépôt de la mémoire de l'*alliance* (Jos 3, 3.6.8.13.14.15.17 ; 4, 7.9.10.11.16.18), qui joue le rôle principal dans cette histoire. Jos 4, 3 LXX omet le fragment parlant *des pieds des prêtres* (porteurs de l'arche). Les deux versions (hébraïque et grecque) du v. 7, qui servira pour la version officielle de l'événement, racontée en Israël, omettent la participation des prêtres dans cette traversée du Jourdain (cf. Jos 4, 11 LXX). Sans entrer dans les différences entre TM et LXX, nous proposons de voir le rôle de ces prêtres, assistants l'arche du témoignage durant son entrée solennelle en Terre Promise. N'être que des serviteurs de son triomphe. Ils sont les plus proches de l'attestation de la fidélité de Dieu à ses promesses. Donc les prêtres non seulement portent le témoignage de Dieu mais ils deviennent les témoins oculaires de ces événements. Le rôle des prêtres, côtoyant le témoignage de Dieu grâce à leur fonction, est aussi indiqué en Dt 31, 9-30. Or, avant de nous pencher sur la portée de la version grecque de ce texte, examinons ses ressemblances avec celui de Jos 3-4. Pour ce qui nous intéresse nous voyons en Dt 31 le service des prêtres-lévites au témoignage dans le contexte de l'alliance. La structure concentrique du chapitre, avec les vv. 31, 14-15 confirme le rôle central de la théophanie dans la Tente. Celle-ci sera la preuve et la garantie du service pour lequel sont choisis les prêtres-lévites (31, 9.25)[292]. La structure du chapitre selon la proposition de D.-L. Christensen souligne l'engagement des prêtres dans le témoignage de Dieu contre son peuple :

A – Moïse annonce son départ et Josué en tant que son successeur [31, 1–8]
B – Prêtres reçoivent la Torah écrite par Moïse pour la lecture solennelle [31, 9–12]
C – Futures générations vont apprendre à craindre le Seigneur [31, 13]
X – Théophanie dans la tente de Rendez-vous: [31, 14–15]
C´ – Future apostasie des Israélites et ses conséquences [31, 16–18]
B´ – Composition du chant en témoignage / divines prescriptions pour Josué [31, 19–23]
A´ – Torah et le chant confiés comme témoignage aux générations futures [31, 24–30])[293].

Tous comme dans l'autre récit, on aperçoit ici Josué, l'héritier de Moïse, responsable de la conduite du peuple. Dieu, en annonçant au frère de Lévi sa mort prochaine, lui ordonna de se présenter dans la Tente avec son successeur Josué, de la tribu d'Ephraïm (Jos 19, 49-50). Celui-ci joue donc aussi le rôle d'administrateur de la communauté, en charge de veiller à ce que le peuple soit fidèle à l'alliance. Pour accomplir

[292] Cf. dans notre texte I.1.c.

[293] CHRISTENSEN D.-L., *Deuteronomy 21:10–34:12*, WBC 6B, Dallas, Word Inc., 2002, p. 763 *(trad. AD). La Bible d'Alexandrie* n'attache pas autant d'importance aux porteurs du témoignage qu'aux objets contenant le témoignage : la loi et le chant. Voir *BA-LXX – Le Deutéronome*, vol. 5, p. 311-320.

ce devoir Moïse doit rédiger la Torah et la confie à ceux qui non seulement la joindront au Témoignage mais encore veilleront sur sa connaissance. Le récit confié aux prêtres (31, 26) correspond au contenu du Décalogue et de la Torah, car celui-ci également *commémore* le contrat avec Dieu (voir Dt 32). Les prêtres sont qualifiés des lecteurs de la Loi. Leur ministère signifie donc, en plus du transport du coffre sacré, l'*enseignement* des futures générations du peuple (31, 11)[294]. Instruire le peuple sur la fidélité à l'alliance signifie participer à la mission de Moïse qui a dû la rédiger et la faire apprendre à ses convives (31, 19.22). Nous voyons donc que tantôt le transport de l'arche (31, 9.25), tantôt l'apprentissage de la Loi (31, 9-12), du *cantique témoin* (31, 19-22), signifie pour les prêtres-lévites la réalité du service de Témoignage de Dieu qui continue à se révéler[295].

La torah, *posée* à côté de l'arche (comme témoin passif de l'alliance), *lue* publiquement et *organisant* la vie communautaire (comme témoin actif), de concert avec la « shirah » (Cantique de Moïse), *appris par cœur* par les membres d'Israël (Dt 31, 19) vivifient le peuple élu durant les siècles. Cette mémoire de l'alliance, cultivée par les enfants d'Abraham, atteste la continuité de la valeur actuelle du témoignage mosaïque (proto-prophète)[296]. Dans le contexte de l'alliance sinaïtique établie entre Dieu et son peuple, engageant les deux partenaires, les juges et les prophètes apparaissent comme les continuateurs du ministère de témoignage *porté* « contre » le peuple. Ce ministère a le caractère d'un avertissement adressé par Dieu aux partenaires de l'alliance avec appel au renouvellement de la fidélité. Samuel (1 S 8) et Jérémie (Jr 11) peuvent ici servir d'exemple[297].

Dt 31, 28 semble pourtant adhérer à ceux qui parlent du dépôt de l'arche, pour attester que la fidélité de tous les membres du peuple, même des responsables (parmi eux se trouvent les γραμματοεισαγωγεῖς)[298], est surveillée par celle du ciel et de la terre qui attestent contre eux en tant que témoins fiables devant Dieu.

Quelques cas du martyre des prêtres

Le temps de l'AT comprend la réalité du martyre en général : acceptation des conséquences de la fermeté dans ses convictions (ex. trois jeunes dans la fournaise ; vierge Susanne ; mère avec ses sept fils). Les personnes évoquées sont des fidèles laïcs,

---

[294] Cf. CHRISTENSEN D.-L., *Op. Cit.*, p. 765.

[295] Cf. *Ibidem*, p 780.

[296] Voir PAOLINI P., Art. Cit.,p. 90-91.

[297] Voir Ibidem, p. 92-93.

[298] Voir *BA-LXX – Le Deutéronome*, vol. 5, p. 55 [Introduction]. Voir dans notre texte I.2.a. ; II.2.c.

mais on trouverait aussi parmi les fonctionnaires du culte ceux qui subissent la violence à cause de la foi.

Ce témoignage qui implique un engagement personnel, que nous observons chez les prophètes, est quasiment absent dans le cas des prêtres vétérotestamentaires. On trouve donc un prêtre, Zacharie (détour du IXème et VIIIème siècle av. J.-C.), tué pendant qu'il accomplissait le service en défendant le Temple. Puis on voit Onias III, le frère de Jason (IIème siècle av. J.-C.), assassiné par Andronique (le confident de Ménélas). On assiste aussi à la mort d'un vieillard Éléazar (2 M 6, 18-31). Si un même attachement au vrai Dieu est la cause incontestée de leur sort, chaque mort est pourtant différente.

ZACHARIE

Le texte 2 Ch 24, 19-25 présente Zacharie, fils du prêtre Yehoyada, dont le TM ne dit pas qu'il était prêtre lui-même. Cette évidence, résultant de la descendance, est pourtant signalée par le texte grec. La LXX semble souligner spécialement sa dignité sacerdotale, en liant cette dernière au don de prophétie. Un seul prêtre semble être plus efficace que le groupe des charismatiques, ses prédécesseurs dans l'œuvre :

> *« καὶ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς προφήτας ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον καὶ οὐκ ἤκουσαν καὶ* ***διεμαρτύραντο αὐτοῖς*** *καὶ οὐκ ἤκουσαν [Des prophètes leur furent envoyés pour les ramener vers le Seigneur : et ils n'ont pas écouté, et ils (prophètes) témoignèrent contre eux, et ils n'ont pas écouté] καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐνέδυσεν* ***τὸν Αζαριαν τὸν τοῦ Ιωδαε τὸν ἱερέα****… [L'Esprit de Dieu revêtit Zacharie, celui (fils) de Yehoyada, le prêtre…] » (2 Ch 24,19-20a).*

Mais au lieu d'être écouté il subit un échec plus cruel que les autres prophètes qui uniquement *n'ont pas été écoutés*. Zacharie devient la victime d'une cruauté qui causera sa mort. En plus il est exécuté dans l'escape de Dieu (sur le parvis du Temple, voir 2 Ch 24, 21). Il faudrait admettre que la reconstruction de la *maison du Seigneur* (v. 7.8.12.14) a pu être réalisée grâce à la révocation du tribut de Moïse sur la *Tente du Témoignage* (voir 24, 6 ; cf. Ex 30, 16 et Nb 31, 54 LXX). La forme de sa mort paraît inadéquate avec son ministère. Sur l'ordre du roi il est lapidé (2 Ch 24, 21). Pourtant ce type d'exécution semble être la peine ordonnée pour le blasphème (cf. Jn 8, 59 ; 10, 31.33 ; Ac 7, 58).

De toute évidence la scène nous paraît être l'exemple du martyre[299]. Zacharie est mort comme un prophète : suite au rejet de l'appel à la conversion. A. Fischel qualifie

[299] Le 1 M 2, 23-26 relate d'autres cas de 'crime' dans le temple, sans appeler les victimes 'martyrs', bien au contraire, louant l'engagement du meurtrier contre ceux qui blasphémaient le Nom de Dieu Unique : « …le zèle de Mattathias s'enflamma et ses reins frémirent. (…) Son zèle pour la Loi fut semblable à celui que Pinhas exerça contre Zimri, fils de Salu ».

cette mort d'une façon suivante: « *Just as after the death of the Greek heros, great and sudden events in nature render the event dramatic and reveal God's wrath.* ***Thus, Zechariah's blood did not congeal*** »[300]. L'auteur souligne par-là l'innocence de la victime et l'attitude de Dieu face à un tel crime (voir Lc 20, 9-15 : parabole des ouvriers de la vigne, cf. Mc 12, 1-9 ; la version lucanienne ressemble davantage à celle-ci, en évoquant uniquement la mort du fils et non pas celle des serviteurs, tandis que Marc parle aussi des meurtres accomplis sur les serviteurs).

Ce qui paraît étrange pour un chrétien dans ce *modèle* de martyre c'est la demande de vengeance de Dieu, prononcée par le mourant (2 Ch 24, 22 ; cf. 2 M 7, 37). Elle s'est réalisée peu de temps après (v. 25). Mais le thème de la mort du meurtrier ou du blasphémateur revient plusieurs fois dans la Bible (ex. Dn 5, 2-4.30 ; Ac 12, 21-23).

ONIAS

Installé au temple, Onias III, le fils et le successeur de Simon, dernier grand-prêtre de la lignée de Sadoc à Jérusalem (Si 50, 1-21), a dû quitter la ville sainte pour s'installer en Syrie, près d'Antioche[301]. Le souci constant pour le sanctuaire à Jérusalem et pour le peuple de Dieu a été perçu même par Antiochus Epiphane. Le monarque pleurait la mort violente du grand prêtre : « au souvenir de la prudence et de la modération du défunt » (2 M 4, 37)[302]. Onias était pieux et il haïssait le mal (2 M 3, 1), « ayant en vue l'intérêt général et particulier de tout le peuple » (2 M 4, 5). Ce n'était pas le cas de Simon « *de la tribu de Bilga* [famille sacerdotale de rang secondaire], *institué prévôt du Temple,* [qui] *se trouva en désaccord avec le grand prêtre* [Onias] *sur la police des marchés de la ville* » (2 M 3, 4), et de Jason, frère d'Onias, Ménélas et de Simon. Ces deux-là ont acheté pour eux la dignité du grand prêtre, ayant à cœur uniquement leurs propres intérêts : « Jason qui avait supplanté son propre frère, supplanté à son tour par un autre » (2 M 4, 26).

---

[300] Voir FISCHEL A., « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature (Continued) », *JQR(N)* 37/4 (Apr., 1947), p. 377 [avec la note 168 : « All variants of the Zechariah-legend. Cf. Gen. 4.10 : Abel's blood "cries" to God. The blood of Abel and Zechariah is mentioned in Mt. 23.35. On Abel cf. further Gen. R. 22.22 (the earth refuses his blood) and Heb. 11.4 ; 12.24. A similar *motif* in the later *Januarius-martyrion* »].

[301] Bien que le 2 M 4, 30-38 nous transmette le récit de la mort cruelle d'Onias III, l'exégèse met en question son assassinat. Voir MIELCAREK K., *ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onamastyki greckiej*, SBL 2, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2008, p. 181.

[302] Antiochus IV aurait pu arranger une telle mort. Voir GOLDSTEIN J.-A., *II Maccabees. A new translation with introduction and commentary*, AB 41A, New Haven – London, Yale University Press, 2008, p. 238-239.

La mort d'Onias, survenue hors de son asile « lieu inviolable de Daphné voisine à Antioche » (2 M 4, 33 ; cf. 2 Ch 24, 21), a au moins un point commun avec celle de Zacharie. Il s'agit bien de la conséquence sanglante du refus du projet de profiter et de s'enrichir sur le temple ou le culte. Mais Onias, comme Zacharie, ne voulait pas l'accepter :

> *« ...(Andronique) vint donc trouver Onias : se fiant à la ruse et lui tendant la main droite avec serment, il le décida, sans toutefois dissiper tout soupçon, à sortir de son asile, et le* ***mit à mort*** *[**παρέκλεισεν**] sur-le-champ sans tenir compte de la justice » (2 M 4, 34).*

Les versets qui suivent confirment, par la réaction des gens, qu'il n'a pas mérité une telle mort. En 2 M 4, 37 on clame son innocence : « τὴν… σωφροσύνην καὶ πολλὴν εὐταξίαν [modéré et très discipliné] ». Plus tard le meurtrier d'Onias a été exécuté sur l'endroit même où il a commis l'assassinat (2 M 4, 38).

ELEAZAR

2 M 6, 18 présente cet exemple de fidélité comme : « γραμματεύς » (rappelons-nous l'évolution de cette institution en Israël, jusqu'à l'appropriation de certaines fonctions sacerdotales)[303]. Les apocryphes 3 M et 4 M suggèrent qu'Eléazar était prêtre du sanctuaire à Leontopolis[304], construit par Onias IV le fils d'Onias III. Le 4 M 5, 4 l'identifie clairement « τὸ γένος ἱερεύς τὴν ἐπιστήμην νομικὸς [de naissance prêtre, de l'éducation légiste (connaisseur de la Loi)] » (cf. 4 M 7, 11 où Eléazar appelle Aaron « le père »). Déjà la prière d'intercession prononcée par Eléazar pour son peuple (3 M 6, 2-15), imitant la prière de Simon, père d'Onias III (3 M 2, 1-20), avec l'intervention divine en réponse (3 M 6, 18-21), peut contribuer à justifier son ministère sacerdotal[305].

3 M n'omet pas le postulat de vengeance que nous avons observé dans deux autres cas, mais sous une autre forme. Dans 7, 10s, les prêtres avec le peuple ont demandé à l'empereur la permission d'exterminer les apostats parmi les leurs (v. 13). Le livre donne en même temps une sentence qu'on pourrait assimiler à une proposition de définition du

---

[303] Voir dans notre texte I.2.a. ; II.2.c.

[304] Voir WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy z Biblii Greckiej*. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa, RSB 8, Warszawa, Vocatio, 2001, p. 82-91 (3 M 6) avec les notes 219.220 qui expliquent que ce nom pouvait désigner l'unique personne d'un prêtre, peut-être en lien avec celle de 2 M 6, 18-31, officiant dans un sanctuaire schismatique en Egypte, et p. 147-161 (4 M 5-7). Sur les ressemblances du sanctuaire de Lentopolis avec Jérusalem, voir MIELCAREK K., *ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ*, p. 176-200.

[305] Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome*..., p. 171ss [Appendice : les prières du troisième livre des Maccabées, avec p. 164s : La prière des prêtres en 2 M 1, 24-29].

martyre, comme fidélité au vrai Dieu jusqu'au don de la vie : « αὐτοὶ δὲ οἱ μέχρι θανάτου τὸν θεὸν ἐσχηκότες… [ceux donc qui jusqu'à la mort ont gardé Dieu…] » (3 M 7, 16a). Cela signifierait que l'essentiel du martyre réside dans la décision de persévérer, prise bien avant l'arrivée du péril de la mort, au nom de la vérité. La providence divine qui a tiré les israélites de cet embarras, au regard de leur fidélité, semble annoncer que le Très-Haut ne les laissera pas périr pour l'éternité, en ces termes : « …παντελῆ σωτηρίας ἀπόλαυσιν εἰληφότες… […pleine joie du salut recevant…] » (3 M 7, 16b).

Ayant à l'esprit l'importance grandissante dans le peuple de Dieu du témoignage de l'attachement à la *vérité de Dieu*, nous pouvons dès à présent analyser le texte de 4 M par rapport au comportement d'Éléazar[306]. L'apocryphe[307], sans s'intéresser au culte du Temple (4 M 5, 7), valorise la dispute philosophique. C'est la raison pour laquelle il enrichit le récit de 2 M 6, 18-31, en ajoutant le dialogue du prêtre avec Antiochus. Le héros lui-même considère son geste de résistance comme la défense du sacerdoce :

> *« οὐδὲ καταισχυνῶ σε φιλόσοφε λόγε οὐδὲ ἐξαρνήσομαί* ***σε ἱερωσύνη τιμία*** *καὶ νομοθεσίας ἐπιστήμη [O raison philosophe, je ne rougirai pas de toi !* ***Honorable sacerdoce*** *et connaissance de la Loi, je ne vous renierai pas !] » (4 M 5, 35 LXX/TOB).*

En parlant de la sorte, Eléazar démontre son attachement à l'espérance du salut qui a été déjà signalée en 3 M :

> *« ἁγνόν με οἱ πατέρες εἰσδέξονται μὴ φοβηθέντα σου* ***τὰς μέχρι θανάτου ἀνάγκας*** *[mes pères m'accueilleront pur, moi qui n'ai pas redouté tes contraintes* ***même jusqu'à la mort]*** *» (4 M 5, 37 LXX/TOB).*

Le martyre du prêtre devient une liturgie. Eléazar la considère en tant que telle, intercédant pour le peuple et s'offrant pour lui :

> *«* (v. 26 Déjà consumé jusqu'aux os… il leva les yeux vers Dieu et dit :) *ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεὶς* ***τῇ ἡμετέρᾳ*** *ὑπὲρ αὐτῶν* ***δίκῃ****. καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν [Sois miséricordieux envers ton peuple et sois satisfait* ***de notre châtiment*** *pour lui. Fais que mon sang le purifie et reçois mon âme comme rançon de son âme] » (4 M 6, 28-29 LXX/TOB)*[308].

---

[306] Antiochus pousse le vieillard à parler de la *vérité utile, pratique* « νοῦν φιλοσοφήσεις *τὴν τοῦ συμφέροντος ἀλήθειαν* » (4 M 5, 11). Ce qui serait en conflit avec la vérité de Dieu dont Eléazar veut témoigner. Voir WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy*…, p. 149 (note 172).

[307] Le 4 M est considéré originaire d'Antioche. Pour une liste des commentateurs qui confirment ce fait et certains travaux qui contestent l'origine antiochienne de 4 M, voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome*…, p. 192, note 12. Voir III.1.a, p. 281.

[308] M. WOJCIECHOWSKI y voit l'interprétation théologique du martyre comme sacrifice vicarial pour les péchés du peuple (cf. Is 53, 4-12 ; Ex 32, 32 ; 2 S 24, 17). Voir *Apokryfy* …, p. 156-157 (avec note 217).

On reconnaît dans ces phrases non seulement l'imploration d'un prêtre pour les fidèles mais aussi l'ordre sacerdotal du NT, institué par Jésus-Christ qui, au lieu de sacrifier, s'offre en sacrifice. Or, les versets suivants semblent rapprocher la valeur *vicaire* du martyre, aussi dans le cas de ceux qui ne sont pas prêtres (voir 4 M 9, 9.17 ; 17, 21-22 ; 18, 4 ; cf. dans le christianisme le martyre a survécu comme argument pour l'ordination[309]).

En lisant la suite du récit sur Eléazar nous nous apercevons que ce n'est pas le passage dans lequel l'auteur emploie le terme *témoignage* (4 M 6, 32), mais celui où l'on donne la conclusion de la vie du vieillard (4 M 7, 6) qui confirme le caractère testimonial du sacerdoce réalisé (trouvant sa plénitude) dans le martyre. C'est pour sa fidélité que le prêtre-martyre est applaudi : « ὦ ἄξιε τῆς ἱερωσύνης ἱερεῦ… [O prêtre digne du sacerdoce…] » (4 M 7, 6 ; cf. 1 Ch 29, 22)[310]. Car, si la valeur sacrificielle de l'offrande et de la prière d'intercession d'Eléazar peut être vérifiée uniquement par Dieu, c'est l'exemple donné aux autres enfants d'Abraham riche d'enseignement.

Ce dernier récit sur le prêtre-martyr, même quelque peu exagéré dans ses détails, confirme plus que les deux autres exemples, de Zacharie et d'Onias, que le prêtre vétérotestamentaire, par sa fidélité et par sa persévérance, mériterait le nom de martyr de Dieu[311], avec le sens expiatoire donné à sa mort[312].

Après avoir étudié les traits caractéristiques des prêtres soulignés à différentes époques de l'histoire d'Israël, après avoir présenté trois cas de martyre des prêtres (fait peu populaire dans la littérature biblique) résumons la nature du témoignage sacerdotal de l'AT avant d'aborder la question du fonctionnement des prophètes, en tant que témoins.

Un point est commun aux textes examinés : le prêtre est un médiateur. D'un côté, il transmet aux hommes la volonté de Dieu et sa bénédiction. De l'autre, il représente le peuple devant le Seigneur (tout en restant le vicaire du roi à qui ce devoir appartient en premier) et Lui offre des sacrifices au nom des hommes. L'identité de

---

[309] Voir III.1.b.

[310] Trad. par BONSIRVEN J., *La Bible Apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, Textes pour l'Histoire Sacrée, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1953, p. 253.

[311] Voir *TOB*, p. 1585, note de 4 M 5, 13 : « la tradition juive codifiera la conduite à tenir en cas de menace de martyre. Sous la menace de mort trois interdits demeurent : l'idolâtrie, l'adultère, le meurtre ».

[312] Voir DECREPT É., « La paix de l'Église d'Antioche d'après les lettres ignatiennes », *RevSR* 83/2 (2009), p. 215, avec notes 81.83. (consulté le 28 septembre 2014. URL : http://rsr.revues.org/474 ; DOI : 10.4000/rsr.474). Or, l'auteur souligne que le changement de la situation du peuple a eu lieu suite à une chaine d'événements dont le martyre d'Eléazar et celui de sept fils et leur mère faisaient partie. Voir Ibidem, p. 208.212. Voir Intro., p. 25 ; II.3.b., p. 246 ; III.2.c, p. 327.328 ; III.2.d., p. 339.340 ; III.2.e., p. 348.

prêtre est donc avant tout celle d'*intermédiaire*. Ce concept apparaît dans la Bible au fur et à mesure, et subit maintes modifications avant qu'il ne s'installe dans le Temple.

Les premiers récits présentent, non pas des prêtres, mais des patriarches accomplissant le culte (cf. Gn 22, 13; 31, 54; 46, 1). Cela déjà nous permet de constater que les offrandes étaient pratiquées avant la naissance même de ce ministère. Les personnes déléguées de la communauté pour intervenir dans des sanctuaires sont vues dans les nations voisines avant qu'elles apparaissent parmi les descendants d'Abraham. Le culte du Dieu Unique, comme il est présenté dans la Bible, paraît se développer de manière autonome par rapport aux usages adjacents, mais les spécialistes notent des inspirations étrangères dans les pratiques religieuses et les adaptations occasionnelles des sanctuaires cananéens par les israélites.

La figure de Moïse est très importante pour l'évolution de la vie religieuse d'Israël. Cet homme, issu de la génération de Levi (Ex 2, 1s), a accompli l'œuvre de transition[313]. Il peut être perçu comme un pont entre l'époque des sacrifices offerts par les dirigeants des collectivités et les pères des familles (Caïn et Abel : Gn 4, 3-5 ; Noé : Gn 8, 20 et certains patriarches : Gn 12, 8 ; 15, 8-17 ; 22, 1-13 ; 26, 25 ; 33, 20), et la constitution de la fonction sacerdotale dans la nation élue. Moïse intercédait devant Dieu au profit du peuple et il a offert le sacrifice de l'Alliance, au nom de la nation entière. Et il était surtout le porte-parole de Dieu devant le peuple : par lui, Dieu transmit sa Loi aux hommes (Ex 24, 1-8). Moïse avait aussi pour mission de consacrer la Demeure et l'autel des holocaustes, pour que tout soit *éminemment saint*. Il a oint le bassin et son socle (Ex 40, 9-11.16-33). Cette œuvre a été achevée par la nomination et la consécration d'Aaron et de ses descendants, de la tribu de Lévi, qui devaient désormais accomplir la charge sacerdotale (Ex 40, 12-15.31-31 ; cf. 32, 26.29).

En admettant que les récits sur l'engagement de la tribu de Lévi dans les fonctions sacrées, notamment les sacrifices, viennent de l'époque de stabilisation du peuple à Canaan[314], et surtout de l'époque davidique, nous comprenons mieux comment la continuité de l'histoire biblique évoquée à l'époque des Juges (Jg 6, 25-26 ; 13, 16-23) et postérieurement, présente les chefs des clans (Lv 4, 24) ou même les simples

---

[313] Les titres attribués à Moïse soulignaient sa dignité de *choisi* par Dieu : « *leader of the wanderings through the wilderness, intercessor, mediator of the covenant and lawgiver, cult founder and priest* ». Voir GREENBERG M. – SPERLING S.-D., « Moses : Biblical View : Critical Assessment », In. *EJ*², vol. 14 (Mel-Nas), 2007, pp. 526-531.

[314] Voir DZIADOSZ D., « Urząd kapłana... », p. 70.72.

israélites (Lv 1, 5 ; 3, 2.8.13 ; 4, 28.33) en train de dresser des stèles ou d'offrir des sacrifices.

L'AT nous transmet une certaine *polyvalence* cultuelle du terme « sacerdoce ». Constituée au Sinaï l'institution de la prêtrise réunissait en elle toutes les fonctions cultuelles, notamment l'intermédiaire dans le pardon et la bénédiction, qui ont été ensuite attribués à d'autres responsables, quand l'institution du sacerdoce évoluait vers l'engagement social. Les cas des prêtres martyrs montrent que l'identité testimoniale, pilier de fidélité, était toujours importante en Israël, pour encourager les autres à garder la foi. Le développement de cette idée dans le milieu d'Antioche sur l'Oronte nous incite à suivre l'histoire de cette ville.

Le fait d'avoir des prêtres-prophètes[315] ou des prêtres-scribes n'était pas surprenant. Le sacerdoce était le *porteur* pour d'autres fonctions. Un seul groupe des fonctionnaires servait pendant des siècles à la transmission des fonctions qui, provenant de Dieu, ont été ensuite distribuées par Lui aussi à ceux qui ne venaient pas de la descendance d'Aaron ni de Sadoc. Quand le peuple se constituait, il lui fallait une base. De la part de Dieu c'était le lieu (Tente/Sanctuaire), de la part des hommes c'étaient les prêtres. Quand le peuple s'implanta en Terre Promise, Dieu commença à lui envoyer des *fonctionnaires* plus charismatiques : les prophètes. Mais le principe de l'identité des prêtres et celui des prophètes semble être le même : la disponibilité à Dieu pour qu'il puisse rappeler au peuple la fidélité à l'alliance.

I.2.b. Mission des prophètes

Ci-dessous nous allons présenter l'institution des prophètes israélites, pour la confronter à celle des prêtres vétérotestamentaires. La tradition deutéronomique souligne l'importance de la position de prophète et de roi par rapport au caractère des prêtres. D. Dziadosz affirme que les tâches traditionnellement attribuées aux prêtres du Temple leur ont été cédées par le monarque, qui occupait en priorité les fonctions sociales ou politiques, mais aussi cultuelles[316]. Le statut du roi en tant que premier responsable de la fidélité doctrinale et cultuelle a probablement prit fin à l'époque du prêtre Yehoyada (2 Ch

[315] W. PIKOR, analysant le cas d'Ezéchiel, prophète originaire d'une lignée sacerdotale, démontre que son geste prophétique d'Ez 4 souligne qu'il assume la responsabilité pour le péché du peuple. L'auteur de l'article voit ici l'annonce de la solidarité sacerdotale avec les pécheurs qui aboutira en la personne du Christ. Voir « Ezechiel 'dźwigający winę' ludu (Ez 4, 4-8). Posługa proroka czy kapłana? », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, p. 89-92.

[316] Voir DZIADOSZ D., « Instytucja kapłana… », p. 34, note 12 et p. 35, note 13.

22-24). Le ministère de *la consultation de Dieu*, qui au désert appartenait aux prêtres, a été confié plus tard directement aux prophètes. Nous avons vu que les prêtres n'ont jamais été appelés témoins de Dieu. Toutefois les fonctions accomplies les assimilaient en partie à cette catégorie d'identité, dont le couronnement serait le martyre. Ce qu'on aperçoit plus facilement dans le comportement des prophètes, beaucoup plus spontané, ne passe pas par la prescription d'un rite qu'il faut répéter de manière mécanique. Les deux ministères trouvent leurs racines en la fratrie d'Aaron et Moïse. Nous avons déjà signalé que chacun d'eux avait droit de s'appeler *prêtre*. Or, même le titre de *prophète* appartient pleinement à Moïse (Dt 18, 16 ; 34, 10 ; Ac 3, 22 ; 7, 37 ; cf. Nb 12, 6-8 où Dieu explique que le ministère de Moïse dépasse celui du prophète) et à Aaron (Ex 7, 1). L'idée de ces textes est la suivante : le prophète *représente* Dieu et communique sa volonté.

A partir du moment où les deux ministères sont institutionnalisés, le prêtre (fonctionnaire du sanctuaire) et le prophète (charismatique de Dieu) sont souvent représentés ensemble comme deux piliers de la vie religieuse du peuple élu. Souvent ils se disputaient, ils se corrigeaient mutuellement, sans pitié. W. Chrostowski souligne, à partir de l'exemple de la dispute entre Amasias et Amos, que le conflit entre le prêtre et prophète était une régularité[317].Or, pour le peuple à la recherche d'autorité religieuse incontestable, qui serait son guide spirituel, ils étaient des synonymes. Et cela englobait aussi bien leurs bonnes actions que leurs méfaits (Is 28, 7-8 ; cf. Jr 23, 9-27). Ce qui caractérise le sacerdoce vétérotestamentaire par rapport aux prophètes c'est la hiérarchie et le fait d'hériter de la dignité de père en fils, donc l'héritage. Ce qui caractérise les prophètes par rapport aux prêtres c'est le fait de ne pas être compris, donc l'incompréhensibilité.

Témoignage des Prophètes

Le ministère des prophètes s'inscrit dans le sens d'*avertir* du verbe *témoigner*. Donc dans la plupart des situations cela se bornait à proclamer en vue de la conversion. Regardons comme l'exemple l'aperçu de fonctionnement de Jérémie :

> *« καὶ αὐτοὶ εἶπαν τῷ Ιερεμια ἔστω κύριος ἐν ἡμῖν εἰς μάρτυρα δίκαιον καὶ πιστόν εἰ μὴ κατὰ πάντα τὸν λόγον ὃν ἂν ἀποστείλῃ σε κύριος πρὸς ἡμᾶς οὕτως ποιήσομεν [et ils ont dit à Jérémie : que le Seigneur soit pour nous le témoin juste et fidèle si – selon toute la parole avec laquelle le Seigneur t'a envoyé à nous – nous n'allons pas le faire] » (Jr 49, 5 LXX).*

---

[317] Voir CHROSTOWSKI W., « Konflikt kapłana Amazjasza z prorokiem Amosem (Am 7, 10-17. Przypadek czy prawidłowość? », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, p. 71. L'auteur indique deux aspects de ce conflit, basé sur la critique des ministres : les compétences et le respect de l'institution d'origine divine. Voir dans notre texte II.2.c.

Nous voyons là que c'est l'autorité de Dieu lui-même qui confirme la parole prononcée par le prophète. Celui-ci est considéré le *porteur du témoignage divin*. On le croit, car il est envoyé par Dieu. Le prophète participe donc au témoignage de Dieu (cf. Jr 29, 23). La mission confiée à Isaïe (accomplie dans sa prédication et les noms symboliques de ses enfants), est celle d'annoncer le « témoignage » de Dieu contre son peuple (Is 8, 16.20) devient un *signe* offert au peuple[318]. Le livre de Néhémie confirme cette tâche de porteur du témoignage divin, mais il ajoute un élément important. L'action d'avertir le peuple est due à l'Esprit de Dieu (Ne 9, 29-30). Le prophète n'en est que l'instrument, mais un instrument agissant, et non agitant (comme l'objet de celui qui s'en sert) : « **ἐπεμαρτύρω** αὐτοῖς **ἐν** πνεύματί σου **ἐν** χειρὶ προφητῶν σου [tu (Seigneur) **avertissant** les **par** ton Esprit **par** la main de tes prophètes] » (2 Ezd 19, 30b LXX [Ne 9, 30b TM] ; cf. Za 7, 12)[319].

La préposition dans le verbe ἐπι.μαρτύρ.ομαι exprime l'idée d'opposition (cf. Gn 16, 12). Le Dat. du pronom personnel renforce cette idée (dativus incommodi)[320]. Par la suite, la préposition ἐν + *dativus instrumentalis*[321] exprime la cause instrumentale du datif d'attribution : « par (au moyen de) ». Malgré l'absence de la conjonction « σύν » l'expression signale une collaboration entre les deux éléments (une collaboration du genre de complément)[322] : l'esprit et la main des prophètes. Or, la formule « par la main », étant un hébraïsme adapté par les LXX[323], peut suggérer la subordination des prophètes à l'esprit. Nous pouvons dire donc que l'esprit est le moyen et les prophètes l'instrument par lesquels Dieu rendait témoignage contre son peuple. Le verset en question trouve sa confirmation dans le contexte des versets 26 et 29. Le premier d'entre eux rappelle l'action d'avertir le peuple, accomplie par les prophètes (2 Ezd 19, 26 LXX). Le deuxième fragment (2 Ezd 19, 29) décrit l'action directe de Dieu.

---

[318] Voir STEINMANN J., *Le Prophète Isaïe. Sa vie, son œuvre et son temps*, LeDiv 5, Paris, Cerf, 1950, p. 101. Cf. Livre d'Osée témoigne pour la conversion du Peuple avec l'exemple de fidélité à la femme adultère et les noms symboliques des enfants. La logique du témoignage pour la conversion est présente aussi dans le NT (voir 2 Co 7, 9.11 : Paul parle de la tristesse qui incite au repentir).

[319] Voir II.1.a. ; II.3.a.

[320] Voir AUERBACH M. – GOLIAS M., *Gramatyka grecka*, Warszawa, PWN, 1985[4] (1954), p. 176 (§ 185.a); Cf. PIWOWAR A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, BVV, Kielce, 2010, p. 260 (4.a).

[321] Voir BDR, n° 195 et n° 219.

[322] Voir AUERBACH M. – GOLIAS M., *Op. Cit.*, p. 177 (§188 : *dativus saciativus/comitativus*) ; p. 178 (§ 190 : *dativus instrumentalis*). Mais la phrase peut s'expliquer aussi comme *dativus modi* soulignant la manière d'agir de Dieu ; Cf. MOULTON J.-H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III – Syntax (by N. Turner), Edinburgh, T&T Clark, 1993 (1963), p. 240-241 (k).

[323] Voir *BDR*, n° 217.

Le v. 30 qui suit dévoile une certaine collaboration. Les prophètes participent donc à la préoccupation et à l'action du Seigneur.

L'aoriste impératif « διαμαρτυραι » peut servir d'exhortation à communiquer au peuple la volonté de Dieu (voir Ex 19, 21.23 ; cf. 1 S 8, 9 ; 2 Ch 24, 19 : les prophètes envoyés pour *témoigner contre/avertir* ; Am 3, 13). 2 Ezd 23, 21 LXX, utilisant le verbe en question dans le sens d'*avertir*, exprime aussi la propre initiative ponctuelle du prophète qui s'inscrit dans l'ensemble de sa mission : « καὶ διεμαρτυράμην ἐν αὐτοῖς καὶ εἶπα πρὸς αὐτούς [et je les ai averti et je leur ai dit] ». Comme nous l'observons dans la mission *prophétique* dans l'AT on trouve assez facilement le lien avec le *témoignage* (Is 8, 16-20). L. Stachowiak ajoute cependant quatre observations d'ordre général qui présentent les différences de ces deux identités[324].

Premièrement, un prophète est envoyé par Dieu et ne s'engage pas de son propre choix (ex. Jr 1, 4-8 ; Am 7, 14-15 ; Jon 1, 1-2 ; 3, 1-2), tandis que la tâche de témoigner dans l'AT n'est pas réservée exclusivement aux choisis, et n'est pas caractérisée par une institution officielle (même si l'on rencontre parfois une sorte de convocation ponctuelle au témoignage d'un fait)[325]. Deuxièmement, un prophète ne prononce pas ses propres jugements, mais ceux de Dieu (cf. Jr 1, 9-10), tandis qu'un témoin est censé raconter avec ses propres mots une situation *physique* (nous venons de voir qu'un prophète pouvait faire preuve d'initiative [2 Ezd]). Troisièmement, un prophète reçoit une vision ou une parole concernant le futur, or un témoin réfère surtout des faits accomplis (or, les prophètes interviennent à cause des péchés concrets du peuple, donc ils se réfèrent au passé réel). Quatrièmement, la vocation d'un prophète est irrévocable (cf. Jr 20, 9) contrairement à l'appel au témoignage qui était lié habituellement à une intervention ponctuelle. A la dernière observation répond le cas d'Amos, son origine modeste suggère le retour après la mission (Am 7, 14-15).

Néanmoins, nous pouvons dire que dans bien des cas l'AT présente les prophètes accomplissant le rôle de témoins de Dieu devant les hommes (et dans certains cas, le rôle de témoins des hommes auprès de Dieu). Le deutéronomiste désigne leur rôle comme celui de messagers de la loi et de la pénitence :

---

[324] Voir STACHOWIAK L. (éd.), *Wstęp...*, p. 247-249.

[325] Cf. Is 8, 2 : Uriyah est identifié « prêtre » en TM mais en LXX seulement dans les anciennes recensions. Le passage d'Is 8, 1ss présente Dieu se servant de prophète dans le choix des témoins éprouvés, or c'est le prophète, le signe pour la nation (Is 8, 18), qui s'occupe du trésor du témoignage (Is 8, 16).

> *« Pourtant, Seigneur avait fait cette injonction [διεμαρτύρατο] à Israël et à Juda, par le ministère de tous les prophètes et de tous les voyants : "Convertissez-vous de votre mauvaise conduite, avait-il dit, et observez mes commandements et mes lois, selon toute la Loi que j'ai prescrite à vos pères et que je leur ai communiquée par le ministère de mes serviteurs les prophètes." » (2R 17, 13).*

Ce passage nous dévoile l'objet du ministère des prophètes : proclamation de la volonté de Dieu contre son peuple, c'est-à-dire en vue de sa conversion (cf. Jr 20, 8). Les prophètes et les voyants sont d'une certaine façon les témoins *oculaires* de cette réalité dont ils sont les serviteurs. Les prophètes s'identifient avec l'auteur du message, en tant que témoins (ex. Jr 6, 10). La LXX nous montre que c'est ainsi que les Israélites ont compris cette mission des envoyés de Dieu.

P. Paolini, étudiant le texte hébreu de l'AT, attribue au prophète l'identité de témoin, en posant comme point de départ de la présentation deux principes *sine qua non* pour parler de témoignage : la conscience d'un fait et la diffusion de ce qu'on a appris. Le prophète n'apprend l'existence d'un fait que dans ce but. On peut décrire le fonctionnement d'un témoin en trois verbes : *voir, connaître, dire*[326]. L'auteur distingue trois contextes différents dans lesquels le texte biblique indique le rôle d'un témoin : le contexte notarial, le contexte juridique et le contexte d'alliance. Évidemment, le ministère de prophète se situe dans le troisième contexte.

A côté du terme **« עוד »**, qui rend ***implicitement*** la réalité du témoignage, Paolini souligne le mot « סוֹד », qui se réfère ***explicitement*** au ministère du témoignage de l'Alliance. Ce deuxième terme est signalé dans quelques textes du genre prophétique. Le terme « סוֹד », selon cet exégète italien, correspond à deux des trois éléments décrivant le mode de fonctionnement d'un témoin : *voir* et *connaître* (voir Jr 23, 18.22 ; Am 3, 7-8 ; cf. 1 R 22, 1-28 : ce texte exprime la même idée sans utiliser le substantif en question)[327]. Le « סוֹד » (conseil)[328] signifierait donc *assister aux décisions* du

---

[326] Voir PAOLINI P., Art. Cit., p. 83-84. Cf. la mission du prophète Jonas qui a été aussi qualifiée par les trois termes : se lever, aller, annoncer (voir Jon 1, 2).

[327] Voir Ibidem, p. 94-97.

[328] La double signification du terme hébreu « סוֹד » (aperçu 21 fois dans l'A.T.) peut être rendue par les substantifs latins : « concilium » et « consilium » ; où le premier signifie *assemblée*, réunion, et le deuxième une *décision*, un message, un secret, un mystère. C'est le contexte qui précise la signification du terme hébreu. C'est la raison des différentes traductions grecques du terme. Par ex. il est rendu par παιδεία (voir Am 3, 7 ; Ez 13, 9) ou par συνέδριον (Pr 11, 13).

Seigneur[329]. Ce trait permettrait de discréditer les faux prophètes qui proclament des messages attendus par les auditeurs, au lieu d'avertir ceux qui ne suivent pas la voie de Dieu (Jr 23, 17 ; cf. 1 R 22, 1-40). Le troisième élément – proclamation des jugements de Dieu (*dire*) – nous le trouvons dans la suite des avertissements. Les prophètes soulignent l'impératif intérieur de proclamer, comme une obligation ou un devoir qui s'impose à celui qui a entendu la Parole de Dieu (Jr 23, 22 ; cf. Am 3, 8). La conviction de la nécessité est dictée par l'obéissance à la volonté de Dieu, même si cette parole serait dure pour son destinataire[330]. Cette action est portée par la finalité de la mission : la conversion des cœurs[331]. L'« esprit de mensonge » dans la bouche des faux prophètes (1 R 22, 23) est l'accord négocié des hommes qui n'osent pas contredire la convoitise du monarque (1 R 22, 1.3). Le vrai prophète Michée ironise sur cette disposition d'esprit (1 R 22, 15) avant de proclamer ce qu'« il a vu » (1 R 22, 17).

L'accusation est formulée par le prophète Ézéchiel : « Ils ont des visions vaines, un présage mensonger, ceux qui disent : Oracle du Seigneur, sans que le Seigneur les ait envoyés; et ils attendent la confirmation de leur parole » (Ez 13, 6)[332].

On y parle de *voir faut* « βλέποντες ψευδῆ » et d'*envoi prétendu* des non-appelés « κύριος οὐκ ἀπέσταλκεν αὐτούς ». Ézéchiel, en tant qu'envoyé par le Seigneur, est nommé par Lui : « fils d'homme [υἱὲ ἀνθρώπου] » (13, 2 17), contrairement à ceux à qui il doit prêcher « προφήτευσον ἐπὶ τοὺς προφήτας τοῦ Ισραηλ » (13, 2) car ils n'ont rien vu (13, 3 LXX). Le verset 13, 9, avec le terme סוֹד (παιδεία), annonce le jugement de Dieu. Le Seigneur, en dévoilant ceux qui n'ont *rien vu* (13, 3), ceux qui ont eu des *visions mensongères* (13, 6.7.8.9.16 ; cf. une pareille accusation contre les fausses prophétesses : 13, 17-23), annonce, par la bouche de son messager, la destruction de leur œuvre (13, 11-16.20-21), mais surtout la conséquence personnelle pour ceux qui ont trompé le peuple de Dieu : « … ils ne seront pas admis au **<u>conseil</u>** de mon peuple, ils ne seront pas inscrits au livre de la maison d'Israël, ils ne pénétreront pas sur le sol

---

[329] Voir PAOLINI P., Art. Cit., p. 95 : « L'ogetto del vedere e dell'ascoltare è ciò che JHWH intende fare, il suo disegno, ciò che in 23, 20 è designato come 'progetti del suo cuore' ».

[330] Voir l'exemple de prophète Michée, dont le roi d'Israël – Achab – disait : « *… je le hais, car il ne prophétise jamais le bien à mon sujet, rien que le mal…* » (1R 22, 8). La fidélité à l'esprit de Dieu provoque l'agression des faux prophètes, préoccupés de leur avenir (voir la réaction de Sédécias contre Michée : 1R 22, 24).

[331] Voir PAOLINI P., Art. Cit., p. 98 (n° 3).

[332] Elle rejoint la caractéristique d'un vrai prophète-témoin, cristallisée au contraire des faux prophètes (voir 1 R ; Jr ; Am).

d'Israël… » (13, 9)[333]. L'accomplissement de cette parole divine confirmerait non seulement la véracité du témoignage d'Ezéchiel, mais encore de manière appuyée celle de Dieu : « *…et vous saurez que je suis le Seigneur Yahvé* » (Ez 13, 9.14.21.23)[334].

La mission d'un prophète-témoin est basée sur l'appel commun au service de la vérité, pour garder l'alliance, adressé à tous les fidèles. Lv 5, 1 auquel l'auteur de l'article se réfère, souligne la participation à la culpabilité du pécheur dont le péché n'a pas été dévoilé. Mais, le vrai prophète n'est pas seulement *choisi* parmi tous les membres du peuple, pour *voir* ; il est aussi distingué de ceux qui prétendent connaître la volonté du Seigneur, par le fait d'expérimenter la participation au *conseil* de Dieu (cf. Is 6). A ces conclusions Paolini ajoute une de plus : le prophète doit être conscient des conséquences de sa fidélité à la mission de Dieu, Jérémie en est un bon exemple[335]. C'est la conscience du poids de responsabilité de participer au témoignage de Dieu qui semble conférer à ce prophète un pessimisme extrême.

Martyre des prophètes

L'article écrit en 1947 (en deux parties) par H.-A. Fischel, intitulé « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature »[336], avance cette idée : « *Owing to this development a complete identification of the prophet with the martyr was made possible*

---

[333] Voir *FBJ* et de *TOB* : *conseil / discipline* (suivant l'interprétation grecque) et non pas *communauté / assemblée*, ce qui est suggéré par la *Vulgate* (« in concilio populi mei » ; cf. *Nova Vulgata* : « in consilio populi mei »). Selon SCHLEUSNER J.-F., *Lexicon in LXX et Reliquos Interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, vol. II, London, 1822 (Brepols, 1994), p. 621-623 [d], le mot grec : « παιδεία » employé dans la LXX comme « *disciplina, institutio, castigatio, doctrina* », signifie en Ez 13, 9 « *arcanum*, it. *consilium* » (cf. Am 3, 7). Le terme grec apparaît 6 fois dans le NT (Eph 6, 4 ; 2 Tm 3,16 ; He 12, 5.7.8.11).

[334] LEGASSE S., « Prophétisme : I. Ecriture Sainte », In. *DS*, vol. XII 2e partie (Piatti-Quodvultdeus), 1986, col. 2412-2413 : « …ce qui semble devoir distinguer vrais et faux prophètes dans le cadre de leur activité, c'est, **d'une part**, l'accord ou la contradiction entre la vie des intéressés et la volonté de Dieu (Jr 23, 14), **d'autre part** et surtout le fait que le message des faux prophètes est toujours de complaisance et opportuniste à l'égard des autorités et du peuple (1 R 22, 10-12 ; Jr 8, 10-11 ; 14, 13-15 ; 23, 17-18 ; 26, 7-11 ; 27, 14-15), tandis que, à l'inverse, ceux qu'ils combattent traduisent la volonté de Dieu quelle qu'elle puisse être, sans s'interroger sur l'agrément ou le désagrément qu'elle est susceptible de provoquer… au cas ou le message contredit routine, espoirs ou convictions, le prophète est persécuté (1 R 13, 4 ; 18, 9 ; 19, 2 ; 22, 26 ; 2 Ch 24, 20-22 ; Jr 20, 1-3 ; 36, 19.26 ; 37, 11-21 ; 38, 1-13 ; 43, 1-7 et passim ; Mt 5, 12 par. ; 23, 34-35 par… ».

[335] Voir PAOLINI P., Art. Cit., p. 98.99 : « La testimonianza determina a questo punto tutta l'esistenza del profeta. Ora il suo vivere ed il suo morire sono testimonianza. …per Geremia una continua persecuzione : tra tutti profeti egli è quello che più sperimenta la durezza dell'essere testimone anche a rischio della propria vita ».

[336] FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature », *JQR(N)* 37/3 (Jan., 1947), pp. 265-280 (consulté le 01.08.2009 : http://www.jstor.org/stable/1452250) et « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature (Continued) », *JQR(N)* 37/4 (Apr., 1947), pp. 363-386 (consulté le 01.08.2009 : http://www.jstor.org/stable/1452640).

from the third century C. E. on »[337]. La théologie antiochienne du martyre permet de confirmer cette thèse car la tradition des Maccabées est cultivée à Antioche davantage par les chrétiens que par la communauté juive antécédente. Or, les exemples évoqués ci-dessus attestent suffisamment que l'AT était le terrain de préparation de la théologie chrétienne du témoignage, comme le confirme la suite de l'article. Bien que Fischel avalise le trauma causé par la souffrance de la deuxième guerre mondiale[338], l'hypothèse de l'auteur mérite d'être évoquée : l'idée chrétienne de « martyr » liée à une *imitation du Christ* serait une limitation des sources ou une omission de la tradition midrashique[339] référée aux écrits vétérotestamentaires.

L'auteur de l'article propose une enquête sur la tradition juive antérieure, ou contemporaine à la naissance du christianisme pour montrer qu'une telle interchangeabilité et adaptation des perceptions était privilégiée par la situation politique de l'empire romain, mais que l'origine de l'idée ne réside pas dans le christianisme, qui l'a développée à partir des livres sacrés d'Israël, mais bien avant, dans les écrits historiques et prophétiques eux-mêmes. Fischel signale que les chrétiens ont adopté l'habitude répandue dans la tradition juive d'appeler « martyrs » même ceux des prophètes qui ont survécu la persécution[340]. La tradition juive explique cette pratique par rapport au titre de prophète, à partir de la conviction générale que les paroles prononcées par les mourants pour la foi étaient inspirées, jaillies d'une vision mystique[341]. Les sources bibliques gardent le silence par rapport au soutien de l'Esprit de Dieu à un tel visionnaire, et par rapport à la remise du titre « נָבִיא » à celui-ci.

Un autre genre de révélation au moment de l'épreuve s'appellerait selon Fischel : la « the 'Bath Ḳol', the Heavenly Voice, the inferior successor of the Holy Spirit in rabbinic thought »[342]. La « voix » en question proclamerait le persécuté *participant du prix éternel*. Cette voix, venant de l'extérieur, accompagnait souvent la courageuse condamnation du

---

[337] FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet… », p. 266.

[338] Israël est considéré dans l'article, comme prophète et martyr pour les nations, en tant que peuple des martyrs. Voir Ibidem, p. 273.278-279.

[339] Pour savoir plus sur Midrash (commentaire juif du texte biblique), voir *VREB*, p. 106-107.

[340] Voir FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet… », p. 271 ; Cf. dans notre texte III.1.b.

[341] Voir FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet… (Continued) », p. 364 ; L'argument pour cette théorie vient d'un sentiment universel par rapport à ce phénomène [p. 364.365]. La *pratique cultique* des communautés des croyants confirme l'estime qu'elles donnaient aux dernières paroles des mourants pour la vérité [p. 366-369].

[342] *Ibidem*, p. 369.

bourreau, la *παρρησία prophétique*, proclamée par la victime[343]. Plus haut nous avons signalé que ce genre des prophéties n'avait pas eu lieu dans le cas des prêtres. Même si généralement on acceptait les révélations chez les laïcs, certaines traditions privilégiaient ici le rôle des rabbins, considérés comme successeurs des prophètes[344].

L'indication de cette prétendue *succession*, est d'autant plus intéressante que la tradition juive reconnaît une valeur extraordinaire du sacrifice du prophète-martyr. Celui-ci était considéré *victime* offerte, non seulement pour ses propres péchés, mais aussi pour les péchés des autres ; comme une sorte de *victime expiatoire* :

> *« The merit of the martyr was so great that his suffering atoned not only for his own sins but also for the sins of the people. Here again the martyrs* ***resemble*** *the prophets and patriarchs whose merits were everlasting. Whether the emphasis is on the idea of lasting merit, of sacrifice, or the chastening of the nation,* ***the belief in the vicarious suffering of the martyred prophets and prophetic martyrs*** *is quite prominent in the Jewish martyr literature from beginning to end »*[345].

Même si l'auteur accentue que les chrétiens ne faisaient que développer l'idée du sacrifice vicaire, existant déjà en Israël, il faut dire que le martyre des fidèles préfigurait seulement ce qui devrait arriver en Christ ; comme les sacrifices accomplis par les prêtres (ils sacrifiaient des animaux d'abord pour leurs propres péchés pour en sacrifier d'autres pour les péchés du peuple). Fischel suggère que la valeur du martyre dans le christianisme et les éventuels miracles accomplis par les martyrs, durant leur vie ou par leur intercession après la mort, sont seulement le développement des traditions juives concernant les prophètes-martyrs[346]. Or, en disant cela il réduit la portée du sacrifice de Jésus, en le considérant comme un engagement héroïque purement humain. Selon Fishel, les sources juives et les adaptations chrétiennes attribuent aux prophètes et aux martyrs les traits *quasi* divins, angéliques, à savoir : la « beauté extérieure », impressionnant les observateurs (ex. les frères maccabéens) et la vulnérabilité de l'âge, exigeant le respect (ex. la mère de sept frères et le vieillard Eléazar). Ce rayonnement de la *présence de Dieu*, rapproche les *martyrs* aux *prophètes*[347]. Cette ressemblance avec les anges confirme la valeur *testimoniale* de la mort des choisis[348].

---

[343] Voir FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet… (Continued) », p. 370.
[344] Cf. *Ibidem*, p. 371.
[345] Voir *Ibidem*, p. 372.
[346] Voir *Ibidem*, p. 375-376.
[347] Voir *Ibidem*, p. 377.379-381.
[348] Voir *Ibidem*, p. 382.

Force est d'admettre à la lecture de cet article que la tradition d'interprétation juive des textes bibliques a une plus grande propension que la chrétienne à appeler les hommes comme les femmes de la Bible « prophète », en commençant par Abel. Le titre de « martyr » est utilisé aussi *couramment* que l'autre, au vu du danger ou la responsabilité accompagnant la mission[349]. Fishel observe en même temps que certaines traditions juives et chrétiennes concernant le « martyre » des importants personnages bibliques, se croisent (ex. : l'histoire d'Isaac, de Moïse et Aaron, de David, d'Isaïe, de Jérémie. Le « martyre » des uns n'est connu que grâce aux sources juives (Hur, Shemaiah et Ahi Jah). La mort sanglante des autres est attestée uniquement par les récits chrétiens (Amos, Ezéchiel, Joël, Habacuc)[350].

Ajoutons quelques précisions sur le martyr prophétique vétérotestamentaire. La mission de prophète exigeait une totale disponibilité. Ce dernier ne pouvait pas s'installer tranquillement dans la proximité d'un sanctuaire pour attendre la vieillesse dans une ambiance familiale. L'éventualité d'une mort violente n'était que la dernière des souffrances endurées pendant toute sa mission dont la plus grande était l'incompréhension de la part des destinataires du message et parfois le silence de la part du commanditaire. L. Stachowiak généralise ces sentiments à partir de l'exemple d'Isaïe :

> *« La souffrance concentrait dans l'AT le sort de tous les envoyés de Dieu, surtout des prophètes. Elle se manifestait dans le sentiment d'inefficacité (apparente) de l'activité (cf. Is 49, 4), dans la solitude et isolement du monde, même dans le sentiment de l'abondons de la part de Dieu (cf. 53, 4). A l'extérieur l'épiait l'inimité, l'insulte, jusqu'au mal-traitement physique et la mort enfin. Sa souffrance dépasse même cette dernière limite, car il est privé de la perspective de funérailles digne d'un serviteur de Dieu et du tombeau, si chère à chaque sémite (53, 9) »*[351]. [trad. du pol.]

Tout cela est une exigence de la Vérité (cf. Jr 20, 7). Les textes étudiés invitent à penser que la souffrance faisait partie de l'économie divine, car le Seigneur veut le salut non seulement des destinataires de la parole prophétique mais aussi du prophète lui-même. Probablement Dieu conduit son témoin sur le chemin du *mûrir* même si cela le destine à *mourir*.

---

[349] Voir FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet… », p. 274.

[350] Voir *Ibidem* p. 274-277. Le groupe des prophètes canoniques (dont les écrits sont dans le canon des livres inspirés) est initié par Amos (entre 780 et 740) et dure jusqu'à Malachie (début des années 400).

[351] STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 217: « Cierpienie ogniskowało w ST los wszelkich wysłannikow Boga, zwłaszcza zaś proroków. Polegało ono na poczuciu (pozornej) bezskuteczności wykonywanej przez siebie misji (por. 49, 4), na osamotnieniu, wyobcowaniu ze świata, a nawet na poczuciu opuszczenia przez Boga (53, 4). Na zewnątrz ściągała go nieprzyjaźń, zniewaga, aż do fizyczego maltretowania, i wreszcie śmierć. Cierpienie jego przekracza nawet tę ostatnią: pozbawia go perspektywy zaszczytnego pogrzebu i grobu, tak drogiej każdemu Semicie (53, 9) ».

Le livre de Néhémie rappelle que les prophètes étaient tués car ils avertissaient le peuple (voir Ne 9, 26 ; cf. 1 R 18, 22 ; 19, 10 ; Jr 26, 20-23). Le *martyre* n'est pourtant pas un élément constitutif de témoigner (μαρτυρεῖν), mais il apparaît comme une conséquence *à prévoir* de la proclamation de la vérité. Cette conséquence de l'attachement personnel à la vérité semble être générale et non pas réservée au ministère des prophètes (cf. Ps 44, 23 ; 69, 8-10 ; Dn 3, 8-97 ; 2 M 7, 1-42). Mais l'idée de la persécution des messagers de Dieu, surtout de la part des siens, est fort présente dans l'AT. Jérémie en est l'exemple le plus frappant. Le peuple, avec les prêtres et les prophètes (LXX : *faux* prophètes) à sa tête, condamne le vrai prophète à la mort, après avoir entendu son avertissement (Jr 26, 8)[352]. Le manque d'obéissance des prêtres et des prophètes, l'endurcissement de leurs cœurs, étaient considérés comme le péché à l'origine de l'humiliation de Jérusalem (cf. Lm 4, 13-16). Jésus de Nazareth le rappellera en s'approchant de la Ville Sainte : « *Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés…* » (Lc 13, 34). Le contexte de cette lamentation évoque non seulement le rejet habituel, et le « martyre » des prophètes, mais suggère surtout que ce sort, prévu et choisi par Dieu, fait partie de son plan de salut[353]. Cette damnation est approuvée par Zacharie (13, 7)[354].

Conclusion de la première partie

Nous nous sommes posé une question clé dans cette Ière partie de thèse : est-ce que le terme témoignage exprime dans la LXX les activités ou l'identité sacerdotale ? Pour répondre, nous avons essayé de préciser deux points. Il s'agissait de savoir si un groupe religieux en Israël a reçu l'ordre de témoigner. Le second point visait à connaître la valeur du *témoignage autorisé* parmi les institutions de Dieu existantes dans Israël ancien. Nous avons examiné deux institutions, le sacerdoce et le prophétisme. Dans l'AT, la participation au témoignage de Dieu est plus active dans la mission des prophètes que dans le service des prêtres. Nous rencontrons dans l'AT le croisement de deux évolutions : celle du sens du terme *témoignage*, d'une attestation judiciaire d'un

---

[352] La défense du prophète rappelle aux auditeurs deux exemples semblables dans l'histoire de la Ville Sainte : « Michée de Moréshèt, qui prophétisait aux jours d'Ezéchias, roi de Juda » (Jr 26, 18) et « Uriyyahu, fils de Shemayahu, originaire de Qiryat-Yéarim » (Jr 26, 20) prophétisant au temps du roi Joiaqim.

[353] Cf. KARRIS R.-J., « Ewangelia według świętego Łukasza », In. *NJBC*, p. 1082-1083. Voir aussi la réponse de Jésus par rapport à la démande d'un signe (Mt 12, 38-42).

[354] Or, ce prophète, annonçant la récompense du Seigneur, parle du temps où il était interdit de prononcer des fausses prophéties. Même les parents *exécuteront* cette interdiction sur leur propre fils (Za 13, 3-6).

fait aperçu à l'identité d'une mission confiée par Dieu ; et celle de l'institution qui en est responsable, des prêtres aux prophètes. En Israël postexilique, le sacerdoce sadocite qui perdait de son influence religieuse au profit du pouvoir socio-politique a dépouillé progressivement les prophètes, fidèles à la monarchie davidique, de leur influence sur le peuple[355]. Sur ce plan les prophètes avaient fort à faire pour corriger non seulement le peuple mais avant tout ses dirigeants.

Or, si le martyre unissait les représentants de ces deux institutions en Israël c'est parce que les prêtres, en mourant à cause de la foi, endossaient le rôle des prophètes. Mais on observe déjà des similitudes au niveau du fonctionnement, notamment le service de la parole et du pardon (chacun à sa manière). Le livre des Lamentations évoque le caractère commun de la mort des prêtres et des prophètes dans l'accomplissement de leurs fonctions : « au sanctuaire du Seigneur » (Lm 2, 20). Ce serait l'évocation d'un vrai martyre, s'ils mouraient avec la conscience pure. Le verset indiqué déplore en une interrogation et deux hypothèses l'état pitoyable de la Jérusalem infidèle dans lequel est inscrite cette mort cruelle :

> *« Vois, Seigneur, et regarde qui tu as grappillé ainsi ! Des femmes mangeront-elles le fruit de leur ventre ? L'égorgeur a procédé au grappillage ! Tueras-tu dans le* ***sanctuaire de Seigneur prêtre et prophète ? [****ἀποκτενεῖς ἐν ἁγιάσματι κυρίου ἱερέα καὶ προφήτην****] » (Lm 2, 20 BA-LXX).*

Le texte ci-dessus, faisant partie des *thrènes* de Jérémie, souligne le châtiment divin[356]. Or, probablement, c'est l'influence antiochienne sur la dernière version des *Lamentations* qui met en valeur ce caractère de la peine, qui attend le relèvement des châtiés. La traduction de BA-LXX suggère une signification liturgique dans ces passages des *Lamentations*[357]. Pour D. Garrett une telle catastrophe n'est pas inévitable, mais si elle se produit, la cause en sera le péché des membres de la ville. L'auteur du commentaire admet la possibilité de ce scénario bouleversant, en rappelant de telles situations dans le passé. Pour ce qui concerne la dernière question (v. 20c), il n'omet

---

[355] Cf. BOCCACCINI G., *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia, 2003, p. 147-148 : « Il quinto secolo a.C. appare ancora ampiamente caratterizzato dal conflitto con gli ultimi rapresentanti dei movimenti profetici fedéli alla tradizione della monarchia davidica (Terzo Isaia, Ruth). Fu soltanto nel quarto secolo a.C. che il giudaismo sadocita infine trionfò; i suoi oppositori dovettero allora adattarsi alla nuova situazione e definire i termini della loro opposozione ».

[356] Voir *BA-LXX – Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, vol. 25.2, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes par ASSAN-DHÔTE I. – MOATTI-FINE J., Paris, Cerf, 2005, p. 231, note de Lm 2, 20.

[357] *BA-LXX – Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, vol. 25.2, p. 149 : « Aussi peut-on parler de tendances liturgiques pour ce texte qui témoigne d'un souci d'explicitation du sens de tel ou tel verset, accentue le ton de la prière, et insiste sur l'affirmation de la légitimité du châtiment qui frappe les juifs pour mieux faire espérer le salut à venir ».

pas de préciser les facteurs susceptibles d'éviter le drame : « Such things should not be. Priests should teach God's word and aid God's people in worship (Deut 33:8–11; Mal 2:1–9), and they should be honored for doing so. Prophets should accurately convey God's word (see Deut 13:1–5; 18:15–22), and they should be obeyed »[358].

Voilà, la fidélité au ministère qui protège du châtiment. Mais les responsables du peuple, loin d'être glorieux, se couvrent de honte, et meurent fautifs devant le Seigneur à cause de leur irresponsabilité.

La fonction d'intermédiaire, dévolue à chacun de ces deux groupes (prêtres, prophètes) de manière spécifique, prescrite par Dieu, ne demande pas le sacrifice de sa vie, ce qui renforce pourtant l'influence du message et incite à la persévérance les destinataires. Il serait réducteur d'unir en un même destin ultime le martyre du prêtre et du prophète. Pour nous le ministère du prophète et dans une moindre mesure celui du prêtre constituent avant tout le témoignage annonciateur de ce qui arrivera ultérieurement. W. Pikor indique qu'à travers l'institution de prophètes Dieu réalise un schéma de l'économie du salut : avant que ne se réalise l'*incarnation de la Parole de Dieu*, il fallait la *verbalisation du corps humain*, qui porterait la parole de la vérité[359]. Voilà le chemin préparé par le Seigneur pour rendre son témoignage plus accessible aux hommes.

[358] GARRETT, D., *Song of Songs/Lamentations*, WBC 23B, Dallas, Word Inc., 2004, p. 394.

[359] Cf. PIKOR W., « Trud wiary proroków wobec milczenia Boga », *Przegląd Biblijny*. Piąty Tydzień Biblijny (14 IV – 20 IV 2013). Materiały 5 (2013), Lublin, 2013, p. 141. Voir dans notre texte II.3.b.

Partie II

Lien entre
le « témoignage » et le « sacerdoce »
dans le contexte messianique

II. Lien entre le témoignage et le sacerdoce dans le contexte messianique

La IIème partie de notre étude s'organise en trois chapitres, avec comme fil conducteur les attentes messianiques et leur réalisation en la personne de Jésus Christ. Le 1er d'entre eux, divisé en deux sous-chapitres, aborde la question du sacerdoce et du témoignage dans le contexte messianique vétérotestamentaire. Le 2ème chapitre, avec ses quatre sous-chapitres, est consacré à la présentation des aspects du sacerdoce et du témoignage en la personne de Jésus – réalisation des attentes humaines. Notre étude se base sur le troisième évangile. On considère que Luc appartient au milieu antiochien. Nous avons vu dans la première partie de notre dissertation que la pensée développée dans cette ville peut avoir une influence sur l'emploi du terme témoignage, dans le milieu chrétien. Le 3ème chapitre de la seconde partie du travail concerne la transmission du témoignage, observée par Luc, et l'inspiration paulinienne de ce dernier. Ce chapitre est divisé en deux sous-chapitres. Cela permet de rétablir le modèle du témoin autorisé dans le christianisme primitif.

II.1. Avant Jésus Christ

L'approche sur la question du messianisme biblique introduira la présentation des attentes messianiques d'Israël. Cela nous permettra de configurer le lien entre le sacerdoce vétérotestamentaire et les idées libératrices dans le Peuple de Dieu. Dans cette section les renvois au texte hébreu semblent utiles [II.1.]. L'analyse de l'importance du texte prophétique (Isaïe) occupera le second sous-chapitre, essentiellement pour les attentes messianique, mais aussi pour l'interprétation du terme témoignage. Quant au chapitre II.2., l'étude de l'évangile de Luc trahit l'influence du prophète Isaïe sur Lc.

II.1.a. Configurer le lien entre le messianisme et le sacerdoce

Le terme « oint » κεχρισμένος [מָשִׁיחַ] est noté en Bible pour la première fois en Lv 4, 3-5.16 ; 6, 15. Et cela, par rapport au *prêtre*, « consacré par l'onction ». La signification du terme « oint » évolua durant les siècles. Signifiant d'abord « *toute*

personne investie d'une mission divine, telle que prêtre, prophète, roi »[360], elle a été liée ensuite à la dynastie du roi David, lui-même étant l'oint de Dieu[361], pour être enfin rattachée à la venue future d'un nouveau Messie, descendant de David[362]. Or, les idées messianiques sont apparues relativement tard, probablement avant la formation de la Communauté de Qumrân ou simultanément avec son développement. Les citations vétérotestamentaires, où l'on parle de Messie davidique indiquent plutôt l'assurance de l'existence *ininterrompue* de sa dynastie. Là où l'on parle du *futur David* – sans employer le terme *messie* – on assiste à une personnification des espoirs messianiques[363].

Selon la présentation du *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* les attentes du revendicateur scellaient les espoirs de l'indépendance territoriale où Dieu serait : l'origine et le but de l'ordre nouveau. Or, cette attente ne se réalisera que dans un monde futur[364].

F. Manns signale que le temps d'activité prophétique apporte un nouveau trait à la caractéristique du Messie futur, le sacerdoce :

> *« Durant la période postexilique au cours de laquelle les grands prêtres augmentèrent leur influence l'attente messianique se structura autour de la venue d'**un prêtre idéal qui serait le sauveur**. Jr 33, 14-26 associe pour le temps du salut les descendances davidiques et lévitiques. En Zach 4, 3.11-14 le grand prêtre prend place à côté du chef de la nation et dans le code sacerdotal les aaronides sont censés avoir fait une alliance éternelle avec Yhwh. Zach 6, 11 remplace le Messie Roi par le Messie prêtre dont Josué est la figure. Enfin en Ben Sira 50, 24 le grand prêtre apparaît auréolé des insignes de la royauté. Il est investi dans sa charge par le rite de l'onction qui semble être un héritage de l'intronisation royale »*[365].

---

[360] « Messie », In. *DJ*, p. 732. Le terme, signifiant dans le cas des prêtres une *consécration*, pour des prophètes se référait au *don de l'Esprit*. En ce qui concerne les rois l'onction jouait le rôle d'un *signe du choix et d'assistance* de l'homme qui est devenu le représentant de Dieu devant le peuple. Voir JONGE M. de, « Christ χριστός », In. *DDD*, p. 193-194.

[361] Voir « Messie », In. *DJ*, p. 732 : « *A l'époque du Premier Temple, le judaïsme n'était pas une religion messianique, et le terme* machiaḥ *n'avait pas la connotation qu'il prendra par la suite* ».

[362] A travers cette attente on cherchait à attribuer ce titre aux différents personnages liés à l'histoire du peuple élu (ex. : Sédécias, Cirrus, même l'Israël comme un ensemble, …).

[363] Voir FITZMYER J.-A., *101 pytań o Qumran* (oryg. ang. *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, 1992), Kraków, WAM, 1997, p. 64 .

[364] Voir « Messie », In. *DJ*, p. 732 : « Le messianisme comprend à la fois l'idée d'une restauration et une utopie. Une restauration, car l'ère messianique rendra le trône du royaume juif à la maison de David et, selon la conception postexilique, ramènera tous les Juifs exilés sur la terre d'Israël. Une utopie car l'ère messianique marquera l'avènement d'une société parfaite où l'humanité vivra dans la paix et l'harmonie et n'adorera qu'un seul Dieu ».

[365] Voir MANNS F., « Traditions sacerdotales dans le quatrième Evangile », *SBFLA* 57 (2007), p. 215.

Voyant l'identité de la nation juive immergée dans le traumatisme de la *persécution continue*, certains travaux d'exégèse renvoient au *messianisme* biblique (les espérances des expatriés). Celui-ci attend, soit un sauveur politique, soit le futur rétablissement de la religion lévitique avec un système – unifié dans la mesure de possible – d'éthique et de piété[366]. La conception biblique du messianisme semble diverger dans le texte grec par rapport au texte hébreu au point de parler des messianismes, au pluriel, dans la LXX[367].

D'autres encore présentent le messianisme comme une « conception strictement postbiblique », dont les bases croissaient en trois étapes de la « préhistoire biblique » : le choix divin de David avec sa descendance et leur domination sur les autres peuples ; la chute de l'empire après la mort de Salomon et l'espérance d'un rétablissement de la souveraineté ; le changement du point d'appui : de la perpétuité de la dynastie en qualité d'un futur roi charismatique dont le siège sera la justice. Une forte influence de la prophétie d'Isaïe sur l'« Emmanuel » jouerait un rôle très important dans cette troisième étape de la préhistoire biblique qui préparerait le lien entre l'attente d'un Messie et l'idée du salut eschatologique[368]. Car ce serait un grand danger de percevoir le sacerdoce, le témoignage, la prophétie ou tout autre engagement d'origine divine, uniquement dans la perspective terrestre, temporaire. Le culte rendu à Dieu, les oracles prononcés par les prophètes n'ont pas pour seul but l'arrangement de la vie des particuliers ou des clans. L'histoire du salut est un processus dans lequel tout se réfère à l'éternité avec Dieu.

Les traits caractéristiques du Messie

Avant de citer les textes concernant le personnage de Melchisédek qui semble guider les Israélites sur le chemin messianique, nous allons énumérer les traits caractéristiques du Messie d'Israël. La plupart des indications proviennent des prophètes

---

[366] Cf. GREEN W.-S. – SILVERSTEIN J., « Messiah », In. *EofJ*, vol. III [L-Ra], p. 1692.

[367] Voir les indications par rapport aux changements et adaptations dans la LXX (moins messianique que le TM) : DORIVAL G. – HARL M. – MUNNICH O., *La Bible Grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Initiations au christianisme ancien, Paris, Cerf-CNRS, 1994 (1988) : « Les divergences entre la Septante et le texte massorétique », p. 219-222 et « La Septante aux abords de l'ère chrétienne. Sa place dans le Nouveau Testament », p. 282-288.

[368] Voir GINSBERG H.-L. et *allii*, « Messiah », In. *EJ²*, vol. 14, pp. 110-115. Pour approfondir les concepts du « Messie » et du « messianisme » cf. les différentes contributions sur les origines et le développement du Judaïsme et du Christianisme : CHARLESWORTH J.-H. et *allii*, *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins), Minneapolis, Fortress Press, 1992 ; HORSLEY R.-A. – HANSON J.-S., *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Popular Movements in the Time of Jesus, Minneapolis, Winston Press, 1985. Consulter aussi : ABEGG M.-G. – EVANS C.-A. – OEGEMA G.-S., « Bibliography of Messianism and the Dead Sea Scrolls », In. CHARLESWORTH J.-H. – LICHTENBERGER H. – OEGEMA G.-S., *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, pp. 204-214.

parlant d'un oint de Dieu[369]. Mais certains peuvent orienter le lecteur vers une signification politique du terme[370]. La croyance messianique, entretenant les espoirs libérateurs au sein du peuple, émerge des psaumes (ex. : Ps [TM] 2, 2 ; 18, 51 ; 28, 8 ; 84, 10 ; 89, 39.52 ; 110, 4 ; 132, 10.17). La présentation des attentes vétérotestamentaires du Messie, donnée par J. Schreiner, permet de relever quatre traits caractéristiques de ce personnage envoyé pour accomplir les attentes des hommes.

Premièrement il faut souligner le concept du « germe/rejeton ». Les prophètes d'Israël annoncent par là une *garantie divine* de **la continuité récupérée de la dynastie davidique** (voir Is 4, 2 ; 11, 1 ; 60, 21 ; Jr 23, 5 ; cf. Dn 11, 7 ; Za 3, 8 ; 6, 12). J. Schreiner évoque les textes d'Isaïe pour souligner que le Seigneur n'aurait pas besoin de reconstituer la dynastie de David, interrompue pendant la captivité babylonienne. Le Messie se réfèrerait directement aux racines : « Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines » (Is 11, 1 ; cf. Is 9, 5 ; 10, 33 et 7, 14.16.17). Or, ce descendant de Jessé ne restera pas dans l'ombre de David, mais il sera pour son antécédent une source de fierté (Jr 23, 5 ; 33, 15)[371]. Le personnage de Zorobabel, le chef des premiers revenants de l'exil, sert à introduire le thème de **futur chef idéal**, construisant sur le même symbole de germe (Za 3, 8 ; 6, 12 ; 4, 9)[372].

L'annonce de la reconstruction du Temple éclaire le second trait du Messie, selon Schreiner. Zacharie signale la réalité du rétablissement de la splendeur du royaume, dans le domaine de l'administration et du culte (Za 6, 11ss ; 3, 8). Il s'agit donc de la **dignité royale et sacerdotale** du Messie où l'on assiste à la coexistence de deux ministères différents appartenant à une réalité déterminante : « Ce sont les deux *fils de l'huile* qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre » (Za 4, 14 TM : deux *fils de la graisse* [oi

---

[369] A part la conclusion deutéronomique sur la mise en liberté de Joiakîn, le descendant de David (2 R 25, 27-30), éclairée par la prophétie de Nathan (2 S 7, 11-16), il est difficile de trouver parmi les textes historiques des annonces messianiques. Voir SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa, Adam-Pax, 1999 (oryg. all. *Theologie des Alten Testaments*, 1995), p. 396.

[370] L'Is 45, 1 TM/LXX attribue ce titre [מָשִׁיחוֹ / χριστός] à Cyrus (gouverneur qui ne vient pas de la dynastie de David). Il n'est pas un messie, mais un modèle à partir duquel l'auteur inspiré construira l'annonce du messie. E. CORTESE souligne qu'avec l'apparition du Serviteur Souffrant dans la prophétie l'idée messianique se clarifie : « Ciro è detto 'unto' (45, 1) e sembra che venga sostituito al re d'Israele, nell'ottica monoteistica del DeuteroIsaia... Solo più tardi, con l'inserzione dei carmi del Servo le *istanze messianiche* d'Israele saranno paradossalmente riequilibrate, proprio nella sua umiliazione » .Voir « Come leggere il DeuteroIsaia », *SBFLA* 58 (2008), p. 16.

[371] Voir SCHREINER J., *Op. Cit.*, p. 397.

[372] Voir *Ibidem*, p. 398.

δύο υἱοὶ τῆς πιότητος] LXX)[373]. L'ordre de couronner l'archiprêtre Josué avec des couronnes, que Dieu donna à Zacharie (Za 6, 11 ou avec une seule couronne selon Za 6, 14), semble résoudre le problème de simultanéité de deux ministres. Or, la *Bible d'Alexandrie* ne répond pas au problème du nombre des couronnes ni des personnes. La question d'un roi unifiant en sa position le gouvernement avec le culte, même si c'est ce que suggèrent les textes, reste ouvert dans cette prophétie[374]. Za 6, 13 suggère une annonce messianique du prêtre et roi, nettement distincts entre eux[375]. La LXX, adoptant une leçon variante de la leçon hébraïque, précise la situation du prêtre, « à droite » du gouverneur [καὶ ἔσται ὁ ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτου] (Za 6, 13), au lieu de la formule répétée : « sur son trône » de TM. Mais les deux rôles séparés (de Josué et de Zorobabel) sont unis dans la conduite du peuple de Dieu. La dernière section de Za 6, 13 le confirme : « βουλὴ εἰρηνικὴ ἔσται ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων [un accord pacifique sera entre les deux] »[376]. Une telle dyarchie[377] de Zorobabel et de Josué, couronnés après le retour du peuple de l'exil, fonde une harmonie sur l'égalité de dignités[378]. En même temps la

---

[373] Un commentaire ancien privilégie l'identification de *deux fils d'huile* avec *les oints* – représentant la souveraineté du Très-Haut – *roi et prêtre*. Voir MITCHELL H.-G. – SMITH J.-M.-P. – BEWER J.-A., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1961 (1912), p. 165. Pour le lien de deux ministres avec le Temple du Seigneur, voir MEYERS C.-L. – MEYERS E.-M., *Haggai, Zechariah 1-8*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 25B, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1987), p. 275-276. Peut-être grâce à une couche rédactionnelle dans le texte, qui privilège une telle interprétation. Voir PETITJEAN A., *Les oracles du Proto-Zacharie*. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil, EtB, Paris – Louvain, Lecoffre-J. Gabalda – Ed. Imprimerie Orientaliste, 1969, p. 212-213. Pour les auteurs assimilant la *graisse* à l'*onction*, voir *BA-LXX – Les Douze Prophètes : Aggée, Zacharie*, vol 23.10-11, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par CASEVITZ M. – DOGNIEZ C. – HARL M., Paris, Cerf, 2007, p. 258-260, note du verset Za 4, 14.

[374] *BA-LXX – Les Douze Prophètes : Aggée, Zacharie*, vol 23.10-11, p. 277.279, notes des vv. Za 6, 11.14.

[375] Voir SWEENEY M.-A., *The Twelve Prophets*, vol. II (Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi), Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, The Liturgical Press, 2000, p. 631-632.

[376] A. CODY explique que Za 6, 12-13 s'inscrit dans le développement du personnage symbolique de Zorobabel, signalé en Za 4, 6-10 et Za 3, 8, en tant que « germe ». Le prêtre Josué, mentionné dans la variante de 6, 13, semble réaliser une position servile par rapport à celle du gouverneur laïc (voir « Księga Zachariasza », In. *NJBC*, p. 878-879). Alors la leçon variante serait dans ce cas la justification religieuse d'une légitimité des prétentions de Zorobabel au trône à Jérusalem.

[377] C.-L. MEYERS – E.-M. MEYERS trouvent dans les documents de Qumrân une coexistence de deux leaders pour un peuple (*Règle annexe de la Communauté* [1 Q S^{a}] II, 11-14 ; *Testament de Juda*, XXI, 2-4). Les deux textes soulignent pourtant une supériorité de l'institution sacerdotale par rapport au pouvoir royal. Or, le sacerdoce est ici lié à la descendance de Lévi. Voir *Haggai, Zechariah 1-8*, p. 362. Les MEYERS soulignent donc l'importance de monarques et de prêtres distingués au sein d'Israël.

[378] Voir *BA-LXX – Les Douze Prophètes : Aggée, Zacharie*, vol 23.10-11, p. 278, note de Za 6, 13 : « La leçon de la LXX peut résulter de la volonté de distinguer la relation établie entre le prêtre et celui qui est sur 'le trône', mais on n'a aucun témoignage de la place du prêtre 'à droite' du roi. Le texte présente

péricope de Za 6, 9-15 renvoie le lecteur aux temps messianiques, identifiant l'un à l'autre. Un seul Messie aurait donc la double autorité : religieuse et politique. Car Za 6, 15 se réfère à une transformation future des concepts repris dans cette prophétie : Roi, Prêtre, Messie, Temple, Nation. L'idée d'unification de deux institutions dans une seule personne du futur Messie, éclairée par les pères de l'Eglise[379], propagée par R.-L. Smith (suite à J. Baldwin [1972])[380], nous paraît juste.

Le Messie réunira sous son sceptre, non seulement le Peuple Elu, en le convoquant de la diaspora, mais aussi **tous les peuples dans un seul royaume**. C'est le troisième trait souligné par Schreiner. Le prophète Ezéchiel l'annonce en employant l'image du *pasteur pour tous* : « …un pasteur qui les fera paître, mon serviteur David… » (Ez 34, 23). Evoquant David – d'abord pasteur et puis roi – le prophète révoque la continuité de sa descendance. Il signale en même temps cette même capacité de commutation des parties divisées en un seul royaume (Ez 37, 22-25) dont se prévalait David (2 S 5, 1-5 ; 1 Ch 11, 1-3). Cette vision du royaume unifié s'observe aussi ailleurs (Os 2, 2 ; 3, 5 ; Am 9, 11-12 ; Jr 30, 9). L'observation de ces passages permet d'identifier David en tant que *fonction de Messie*[381]. L'unification dont il s'agit englobera non seulement le gouvernement, mais aussi le culte et la loi (Ez 37, 21-28).

En même temps les récits prophétiques assurent que le Messie introduira la paix universelle, en tant que **roi de paix**. Voilà le quatrième trait. Mais cette paix sera plus qu'un armistice. On souligne dans la prophétie de Zacharie que c'est l'*humilité* du Messie-Roi qui garantira la vraie paix (Za 9, 9) : « [δίκαιος καὶ σῴζων αὐτός **πραὺς** καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον] ». Voilà les quatre dénominatifs du prince de la paix : « juste et victorieux, **humble**, monté sur un âne ». D'après Schreiner l'*humilité* en question peut avoir une connotation *liturgique* dans les prophéties sur le Messie[382]. Dans la traduction grecque de Zacharie le πραὺς exprime le sens religieux d'*humilité* ou de

---

cependant ici les deux personnages siégeant côte à côte, partageant dans la concorde le pouvoir : il y a une autorité bicéphale pour la communauté ».

[379] Il s'agit de Didyme, Théodoret, Cyrille d'Alexandrie. Voir *BA-LXX – Les Douze Prophètes : Aggée, Zacharie*, vol 23.10-11, p. 279, note de Za 6, 13.

[380] Voir SMITH R.-L., *Micah – Malachi*, WBC 32, Dallas, Word-Inc., 2002, p. 219.

[381] Voir SCHREINER J., *Op. Cit.*, p. 400.

[382] Voir *Ibidem*.

douceur[383], tandis que le texte hébreu l'exprime seulement par le contexte[384]. Les Meyers, en rappelant que certains exégètes mettent le terme employé par Zacharie en lien avec Serviteur Souffrant décrit par Isaïe, soulignent pour leur part que l'*humilité* exprime la dépendance du roi au Souverain qui est Dieu, et comme telle elle insiste sur le caractère eschatologique de la prophétie de Zacharie[385]. Ce rapprochement nous paraît intéressant.

Nous trouvons une confirmation de cette opinion dans le texte d'Is 9, 1-6. Ces lignes signalent que le doux pouvoir du mystérieux descendant de David, le « Prince de paix »[386] vient d'un autre, dont il tient l'autorité avec laquelle il agit. Voilà encore un trait de l'Oint. Sa subordination est la condition de l'engagement du Seigneur dans la mission de cet Envoyé (cf. Mi 5, 3s). Les psaumes confirment le devoir du Messie d'interagir dans le monde pour former la paix (Ps 2, 8 ; 72, 8-11 ; 89, 26.28 ; 110, 6 TM). La provenance supérieure des qualités du Messie est due à l'onction de l'**Esprit du Seigneur qui sera sur lui**[387]. Le prophète Isaïe – annonciateur messianique – souligne que celui qu'on attend est pourvu des dons de l'Esprit de Dieu (Is 11, 2). Ce fonctionnement se caractérise donc par des traits divins, à savoir justice et droiture (Is 9, 6 ; cf. 11, 3-5), réalisés de manière parfaite (Is 11, 6-9).

Histoire(s) de Melchisédek

La description des traits caractéristiques du Messie d'Israël nous amène à l'étude de Melchisédek, personnage énigmatique, reconnu par le NT : modèle du Christ. Une double identité de prêtre-roi permet de voir en ce personnage l'annonce messianique. Il apporte une étrange caractéristique à l'institution sacerdotale présentée dans la Première

---

[383] Utilisé en TM עָנִי signifie plutôt l'*affligé*, et c'est son synonyme עָנָו qui garde le sens de *modestie*. L'emploi le plus significatif dans la Bible où cet adjectif apparaît c'est le Nb 12, 3 (TM et LXX). Moïse y est présenté en tant que l'homme le plus humble du monde.

[384] Cf. LAMARCHE P., *Zacharie IX-XIV.* Structure littéraire et messianisme, EB, Paris, Lecoffre-J. Gabalda, 1961, p. 43-44. Pour l'explication de l'*humilité* et de *douceur* dans les livres de Zacharie et Sophonie voir *BA-LXX – Les Douze Prophètes : Aggée, Zacharie*, vol 23.10-11, p. 303, note du verset Za 9, 9.

[385] Voir MEYERS C.-L. – MEYERS E.-M., *Zechariah 9-14*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 25C, New Haven and London, Yale University Press, 1993, p. 128-129.170-171.

[386] J. BLENKINSOPP cherche une référence histoirique à ce texte, et souligne qu'il faut chercher les bases d'une telle description messianique parmi les gouverneurs de l'époque du prophète. Or, cette comparaison pose des difficultés. Voir *Isaiah 1–39*. A new translation with introduction and commentary, AB 19, New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 248. En effet J.-D.-W. WATTS confirme que les différentes versions du texte, dont la LXX, ont perdu le sens des titres associés à l'époque au Messie. Voir *Isaiah 1–33* (Revised Edition), WBC 24, Nashville, Thomas Nelson, Inc., 2005, p. 170.

[387] Cf. SCHREINER J., *Op. Cit.*, p. 401-402.

Partie de notre dissertation. Le service religieux accompli par le grand-prêtre, descendant d'Aaron, n'était pas l'unique préfiguration biblique du Messie-Prêtre. Bien avant la description de la naissance du sacerdoce au désert, l'Ancien Testament révèle le mystérieux personnage de Melchisédek, le premier à réunir les deux dignités : sacerdotale et royale. Ce modèle à part est non seulement antérieur à celui d'Aaron, mais encore supérieur à celui-ci. Par son silence sur l'origine il atteint à l'éternité.

La présentation du rôle de ce personnage mystérieux dans l'histoire du salut se fera à partir de deux textes : Gn 14, Ps 109 LXX[388]. Dans chacun d'eux nous allons chercher les traits sacerdotaux du Messie. Nous laissons de côté son identité royale. Après, nous signalerons la portée du document de Qumrân sur Melchisédek (11QMelch) et celle du *Livres des secrets d'Hénoch*. Le nom commun, utilisé dans les différents documents, contribue à l'image du sacerdoce qu'il préfigure.

Le *Roi de la paix* ne venait pas de la famille d'Abram, et n'en dépendait pas. Le sacrifice qu'il a offert à Abraham en signe de l'alliance et de la bénédiction (cf. Gn 14,18-24) porte à voir en Melchisédek la figure du Messie-Prêtre. On ne connaît ni sa généalogie ni la fin de sa vie. Or, son nom annonce Celui qui révélera *la royauté et la justice*. De même, le psaume 110 TM citant l'Oracle du Seigneur : « *Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédek* » (v. 4) annonce une identité plus parfaite que celle des serviteurs de la tribu de Lévi[389]. Selon l'avis général le psalmiste présente en la personne de Melchisédek le type de David (prêtre-roi), qui est à l'origine du sacerdoce royal, supérieur à celui d'Aaron. A présent nous nous pencherons sur les présentations bibliques de ce personnage, en vue de les associer aux données extrabibliques.

Gn 14, 18-20

Même si le personnage de Melchisédek est une personnalité à part, ce qui le rend compréhensible dans le livre de Genèse c'est le lien avec Abram.

---

[388] Les autres textes s'inspirent de ces deux textes de l'AT : He 5-7 ; *Genesis Apocryphon* [1Q20ar] ; *Légende hébraïque de Melkisédeq* [11QMelch] ; Joseph Flavius, *De bello Judaico* 6 § 438 ; histoire écrite par Eupolemus, indiquée par Eusèbe de Césarée, *Preparatio Evangelica* 9.17, 6 ; Légende sur la naissance de Melchisédek en *2 [Slavonic] Hénoch* ; document gnostique trouvé à Nag Hammadi [IX, 1 *Melchizedek*. Voir GRANERØD G., *Abraham and Melchizedek*. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110, BZAW 406, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, p. 165-167.

[389] Voir BONNARD P.-E., « Melchisédech », In. X. LEON-DUFOUR (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995[8], col. 732-733.

« [18] καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου [19] καὶ ηὐλόγησεν τὸν Αβραμ καὶ εἶπεν εὐλογημένος Αβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν [20] καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων [Melchisédec, roi de Salem, apporta des pains et du vin. Il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram et dit : 'Abram est béni par le Dieu Très-Haut, lui qui a créé le ciel et la terre, et il est digne d'être béni, le Dieu Très-Haut, celui qui a livré tes ennemis entre tes mains'. Et il lui donna le dixième de tout] » (Gn 14, 18-20 BA-LXX)

Le chapitre Gn 14 forme un ensemble thématique[390]. Les vv. 18-20, qui introduisent le personnage de Melchisédek, forment sa dernière partie (vv.17-24)[391]. Le texte grec de la scène confirme ce qu'on perçoit en TM au sujet de la distinction entre les deux rois[392] : « βασιλεὺς Σοδομων » (Gn 14, 17.21) et « βασιλεὺς Σαλημ » (Gn 14, 18). Abram, le héros de la victoire sur Kedor-Laomer, est le pivot de toute l'*intrigue*. C'est à lui d'être le *protagoniste*[393] du récit. Il rencontre deux rois à son retour de bataille. L'un peut être qualifié comme un personnage *rend*. C'est Melchisédek. Il joue dans la scène le rôle de *catalyseur* en apportant la solution dans la rencontre entre Abram et le roi de Sodome[394]. Car Melchisédek donne du courage à Abram de se séparer de celui-ci avant que la ville de Sodome soit détruite. Le roi de Sodome est un personnage *plat* (*secondaire*) car il n'apparaît ici que pour mettre en évidence la droiture d'Abram[395]. C'est à Abram que les deux monarques s'adressent. La rencontre avec le roi de Sodome, interrompue par l'intervention du second roi, reprend quand a

---

[390] Voir ex. ARNOLD B.-T., *Genesis*, New Cabridge Bible Commentary, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-Sao Paulo-Delhi, Cambridge University Press, 2009, p. 144-150 [Genesis 14, 1-24 The Battle of Siddim Valley and its Aftermath]. Sur la valeur histoirique du récit voir SPEISER E.-A., *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*, AB 1, New Haven-London, Yale University Press, 1964 (2008), p. 104-109.

[391] G.-J. WENHAM signale la structure chiastique de ce récit, qui oppose le comportement de deux rois l'un par rapport à l'autre. Voir *Genesis 1–15*. WBC 1, Dallas, Word Inc., 1998 (1987), p. 315. Cf. *BA-LXX – La Genèse*, vol 1, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par M. HARL, Paris, Cerf, 1986, p. 160-162 avec les notes de Gn 14, 17-24. On rappelle une hypothèse au regard de l'ancienneté du vocabulaire employé en Ps 110 TM qui suggère l'influence du poème sur la dernière rédaction de Gn 14. Voir TUŁODZIECKI T., « Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psalterzu », *VV* 12 (2007), p. 41. J. DORE souligne que, même si la rencontre avec Melchisédek est introduite posterieurement dans ce passage, son importance est centrale pour la structure du texte. Voir « La rencontre Abraham-Mechisédech et le problème de l'unité littéraire de Genèse 14 », In. M. CARREZ – J. DORE – P.GRELOT (éd.), *De la Torah au Messie* (Mélange H. CAZELLES), Paris, 1981, p. 84.86-87.90.

[392] HAMILTON V.-P., *The Book of Genesis*. Chapters 1-17, Grand Rapids, W.-B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p. 407-416.

[393] Pour la distinction des personnages dans la narrativité voir MARGUERAT D. – BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques*. Initiation à l'analyse narrative, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009, p. 85-88.

[394] Cf. *CahEv* 107 (mars 1999), p. 32.

[395] Cf. *Ibidem*, p. 32-33.

lieu l'échange du *roi de Salem* avec le Patriarche[396]. Melchisédek se montre très généreux envers le vainqueur, tandis que l'autre monarque ne lui donne rien, en proposant seulement de rendre à Abram une partie de ce qu'il reçoit de lui. La LXX abaisse par rapport au TM la « générosité » du roi de Sodome envers Abram. Mais en ce qui concerne Melchisédek les deux versions se ressemblent[397]. Abram reste muet devant ce *prêtre du Dieu Très-Haut*[398], en acceptant l'échange des dons. La *dîme donnée* dont on parle en v. 21 n'a pas son sujet. Uniquement certains manuscrits grecs l'identifient avec Abram. Mais communément on considère que le roi-prêtre est le bénéficiaire de la dîme[399]. Au roi de Sodome Abram donne ce qui lui est dû, sans rien vouloir pour lui. Cela démontre qu'Abram – l'ancêtre de la génération de Lévi – ne doit rien à un roi quelconque, mais par contre il est débiteur de Dieu le créateur du ciel et de la terre, à qui il doit tout : les dons de la terre (pain et vin) et du ciel (bénédiction).

Melchisédek, *prêtre païen*[400], sans être défini comme *témoin*, devient non seulement l'observateur d'une affaire entre le roi de Sodome et Abram – donc témoin oculaire –, mais encore un témoin d'une réalité divine supérieure à Abram. Il en est témoin dans le sens de représentant de Dieu créateur du ciel et de la terre. Abram le reconnaît comme tel. M. Harl souligne qu'Abram, s'adressant au roi de Sodome, jure sur le nom du Dieu de Melchisédek (cf. Gn 14, 19.22)[401]. Ainsi le geste d'Abram confirme la reconnaissance de Dieu comme celui de qui il bénéficie de la bénédiction, lui qui l'assista sur le champ de bataille.

Le comportement de Melchisédek signale que son sacerdoce annonce une institution de qualité plus grande que celle qui trouvera ses origines dans la descendance d'Abraham, les fils de Lévi. Or, nous pouvons constater que l'offrande de Melchisédek préfigurait un ministère futur, uniquement annoncé par l'institution des prêtres

---

[396] Les vv. 18-20 passent pour être jugés être une interposition à la narration primitive du texte. Voir HAMILTON V.-P., *Op. Cit.*, p. 408, note 4. Le texte de LXX semble le confirmer par la façon d'introduire les versets en question, chacun par un « καὶ », ce qui n'est pas le cas pour les autres versets.

[397] Cf. BRAYFORD S., *Genesis*, Septuagint Commentary Series, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 296-297.

[398] *BA-LXX – La Genèse*, vol 1, p. 160, note générale au passage et note de Gn 14, 18.

[399] Voir *Ibidem*, p. 161, note de Gn 14, 20.

[400] Voir LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Les Psaumes*. Traduction, notes et commentaires, vol. 2 (Psaumes 76-150 avec, en appendice, des Psaumes de Qumrân), Lyon, Olivétan, 2008[3] (1969), p. 252-253 (Melchisédek présenté comme un des plus célèbres parmi les rois Jébusiens). Cf. DORE J., « La rencontre Abraham-Mechisédech et le problème de l'unité littéraire de Genèse 14 », p. 85.

[401] Voir *BA-LXX – La Genèse*, vol 1, p. 161, note de Gn 14, 22. Dans le TM Dieu est identifié YHWH.

vétérotestamentaires. Autrement dit, les prêtres – fils d'Aaron – seraient seulement le symbole de la réalité à venir, donc du service accompli par le Messie-Prêtre.

Ps 109 (LXX)

Notre présentation, en suivant le texte de la LXX qui considère l'AT comme un ensemble, cherche à mettre en évidence l'accomplissement de l'image de Melchisédek du Pentateuque dans le texte sapientiel. A part les textes historiques de 2 S 7 et 1 Ch 17, quelques autres passages appartiennent au courant messianique, notamment les Psaumes : 2 ; 45 ; 72 ; 110 et aussi 89 et 132. Ces textes s'engagent à maintenir l'espoir du peuple dont la raison d'être, propre à la dynastie davidique, est de jouer un rôle de *médiateur dans le salut*. Or, il ne faut pas oublier que le roi d'Israël, en tant que feudataire de Dieu, œuvrait afin que *l'histoire* soit accomplie selon le projet divin. Parmi les textes messianiques le Ps 110 (109, 1-7 LXX), qui souligne ce rôle du souverain, se réfère au personnage de Melchisédek.

> [1] *τῷ Δαυιδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου* [Psaume à David, le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'ai fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds] [2] *ῥάβδον δυνάμεώς σου ἐξαποστελεῖ κύριος ἐκ Σιων καὶ κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου* [le Seigneur t'enverra de Sion le sceptre de ta puissance ; règne au milieu de tes ennemis !] [3] *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε* [L'autorité est avec toi au jour de ta puissance, parmi les splendeurs de tes saints. Je t'ai engendré de mes entrailles, avant l'étoile du matin] [4] *ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ* [le Seigneur l'a juré, et il ne s'en repentira pas : tu es le prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédek] [5] *κύριος ἐκ δεξιῶν σου συνέθλασεν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ βασιλεῖς* [le Seigneur est à ta droite, il a écrasé les rois le jour de sa colère] [6] *κρινεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσιν πληρώσει πτώματα συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν* [il jugera au milieu des nations, il les remplira de ruines, il brisera sur la terre la tête d'une grande multitude] [7] *ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλήν* [il boira sur son chemin l'eau du torrent, et à cause de cela, il relèvera sa tête]

Dans ce psaume tout notre intérêt se focalise sur le personnage de Melchisédek. Ici, il est présenté de manière différente de celle perçue dans Gn, déjà de par la nature du texte. Ce n'est plus un récit mais un poème. L'AT rencontre plusieurs fois une double présentation d'un même fait, en prose et en poème. L'histoire la plus connue ainsi présentée c'est le passage à travers la Mer Rouge, en prose (Ex 14) et en vers (Ex 15). On trouverait des reprises, non seulement des événements mais encore des personnages, dans les différents endroits de la Bible. Habituellement la première présentation d'un personnage en dresse un portrait exhaustif, pour servir ensuite de référence dans la construction d'un caractère. Nous avons vu que la présentation de Melchisédek en Gn 14 s'avère déjà

problématique. Tandis que pour le roi-prêtre de Gn 14 on pourrait supposer que c'était un personnage concret de l'histoire, on ne peut pas dire de même pour ce Melchisédek du Psaume, qui semble plutôt une annonce messianique.

Les études sur ce poème messianique, apparenté aux psaumes royaux[402], cherchent non seulement une historicité du personnage du prêtre de Canaan – Melchisédek – dont le descendant davidique serait héritier en son temps, mais encore l'espoir de perpétuité de cette institution étrangère aux pratiques en Israël. C'est ce double regard (enraciné dans le temps et le dépassant à la fois) qui accomplit le caractère messianique de celui dont Melchisédek était prototype[403].

Le psaume en question est la réponse à la prière pour la victoire sur les ennemis mise du chant précédant (voir Ps 109 TM). Cette réponse contient donc deux promesses : la victoire de celui qui gouvernera le peuple (vv. 1-3) et le sacerdoce royal (vv. 4-7)[404]. Le premier intervenant dans le Psaume est un prophète « appartenant au personnel sacerdotal ». En ce qui concerne l'oracle du Seigneur (v. 1), il introduit le lecteur dans la coexistence de trois institutions en Israël : roi, prophète, prêtre. Celle-ci anime le psaume entier (cf. 1 R 1, 38-40)[405].

Nous voulons mettre l'accent sur le message central du cantique (v. 2-4), encadré par l'indication rassurante (v. 1 et 5 : *à la droite*) pour son ministère royal (v. 2) et sacerdotal (v. 4), et fondé sur l'adoption divine du destinataire des deux oracles (v. 3). Le v. 7a correspondrait au v. 1b, faisant allusion au 'siéger sur un trône'. Le v. 7b devrait, par contre, se référer aux vv. 2.3 et aux vv. 5.6, qui se ressemblent. Or, peut-on retrouver dans le v. 5a une évocation du v. 1b, où la position et la force du roi-prêtre davidique[406] sont confirmées par sa proximité avec le Seigneur[407] ? Le v. 4 désigne donc

---

[402] Du caractère royal de ce cantique témoignent les symboles : le sceptre et le trône. Le Ps 110 pouvait servir en tant que chant d'intronisation d'un nouveau roi et de son installation sur le siège de David. Cf. ŁACH S., *Księga Psalmów*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy, Pismo Święte Starego Testamentu KUL VII.2, Poznań, Pallottinum, 1990, p. 468 ; VESCO J.-L., *Le Psautier de David traduit et commenté*, vol. 2, LeDiv, Paris, Cerf, 2006, p. 1053.

[403] Voir LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Op. Cit.*, p. 246, note 'n'. Cf. TUŁODZIECKI T., Art. Cit., p. 35-55. L'auteur démontre en trois points que le personnage mystérieux, dont le Psaume donne l'archétype en Melchisédek, ne pouvait être ni Simon Maccabéen, ni David, ni Sadoc, mais uniquement Jésus Christ. Or, cette conclusion est possible grâce à la relecture de ce Psaume dans la lettre aux Hébreux.

[404] G. RAVASI parle de deux *oracles du Seigneur* : royal (vv. 1-3) et sacerdotal-royal (4-7). Voir *I Salmi*. Introduzione, testo e commento, Milano, Edizioni San Paolo, 2007 (2006), p. 467.

[405] Voir LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Op. Cit.*, p. 249-250.255.

[406] Ce qui permet d'apercevoir la dignité royal du destinataire de l'oracle est le « sceptre » : *la puissance de ton sceptre* [TOB], *ton sceptre de puissance* [FBJ]. Le *sceptre*, comme le *trône* et la *couronne*, est un symbole de la domination et de l'autorité avec le pouvoir. On peut adapter ce symbole à l'identification

le personnage sur lequel tout se concentre : le roi qui devient prêtre. L'interprète, en soulignant le problème d'identification de celui qui ressemble à Melchisédek, reconnaît en lui un *nouveau* David dans sa dignité sacerdotale. Signalons ici deux versets concernant particulièrement les promesses du Psaume (v. 3.4). Celles-ci reflètent la version grecque.

Premièrement, le Ps 109, 3 (LXX) :

> *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου* ***ἐξεγέννησά σε*** [Avec toi l'autorité au jour de ta force dans les splendeurs des saints ; d'un ventre, avant l'aurore, **Je t'ai engendré]**[408]

Ps 109, 3 se réfère probablement à la victoire militaire avec un langage liturgique (la subtilité est notée à partir de la comparaison du TM avec LXX, où la *sainteté* fait allusion au sacerdoce mentionnée dans le verset suivant)[409]. Les deux sens (militaire et liturgique) sont confondus dans l'expression « ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου », qui peut signifier la mobilisation armée ou l'intronisation et le sacre[410]. La version grecque introduit la dignité filiale du futur Messie-Roi par rapport au Seigneur (cf. 2 S 7, 14 ; Ps 2, 7 ; 89, 27). Mais il s'agit ici d'une filiation de naissance « je t'ai engendré » et non pas d'adoption[411]. Selon A. Lelievre – A. Maillot la version grecque du texte suggère l'influence des peuples voisins sur la compréhension mythique du roi – fils de Dieu. Le TM permet à ces auteurs de voir le roi-homme qui accomplira par la

---

de la dynastie de David, de la génération de Juda, pour la considérer : le sceptre de Dieu (cf. Is 30, 31 ; Ps 60,7 ; 108, 8). Voir « Dawid [David] », In. *DI*, p. 34.

[407] Dans le v. 1b c'est le descendent de David qui peut être assit à la droite du Seigneur, et dans le v. 5a c'est le Seigneur qui se tient à la droite de cet homme.

[408] Voir trad. et explication LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Op. Cit.*, p. 246 avec notes f-k.

[409] La préexistence et la domination messianiques sont à la base de ce constat. Voir TOURNAY R., « Le Psaume CX », *RB* 67-1 (1960), p. 11-17.

[410] Le destinataire des oracles (roi-prêtre) est appelé *consacré*, grâce à sa double dignité. En tant que tel il agit partout avec un pouvoir puisé dans l'autorité de Dieu (v. 5-6). Le service sacerdotal du Messie dépend de sa dignité royale, n'étant pas de provenance tributaire (en sens de dépendre de la tribu de Lévi). Le v. 7, qui semble être séparé thématiquement du reste du chant, s'accorde pourtant, par l'évocation du geste symbolique de *boire au torrent*, avec l'investiture du monarque (v. 1). Ce n'est pas seulement un rafraîchissement avant le combat (cf. Jg 7, 4-6). P. GRELOT souligne pourtant la distinction entre ces deux approches du sens et l'usage du Psaume (intronisation ou sacre) en se penchant vers la première. La portée symbolique du psaume, référée à l'époque ancienne, relue après le retour de l'exil, désignait un « roi idéal qu'on appela le Messie à l'époque tardive ». Voir *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, JJCh 74, Paris, Desclée, 1998, p. 200-201.

[411] VESCO J.-L., *Op. Cit.*, p. 1056 : « Pour le texte de la LXX que la Vg suivra le messie serait engendré par Dieu avant la création du monde ».

suite des œuvres sacerdotales en tant qu'homme et non pas un démiurge (demi-dieu)[412]. La fidélité au texte hébreu pourrait conduire à une identification trop naïve de la descendance davidique avec l'institution sacerdotale du type aaronide, déjà en œuvre (voir 2 S 8, 18)[413]. La LXX change cette perspective. Les *fils de David* n'y sont plus appelés « כֹּהֲנִים [prêtres] » mais « αὐλάρχαι [chefs de la cour] »[414]. Le manque d'identification des fils de David avec le sacerdoce d'ordre aaronide dans la version grecque permet de voir dans les actes sacerdotaux accomplis par David (2 S 6, 17-18 ; 24, 25 ; cf. 1 Ch 16, 1-2), c'est-à-dire dans le lien qu'il a établi entre les fonctions royale et sacerdotale, l'annonce de cette qualité sacerdotale du roi dont les prémisses ont annoncé les traits caractéristiques de Melchisédek. Certains parmi les fils de David participent à ces fonctions rituelles, en remplaçant celui qui leur confie la charge qu'il détient en tant que monarque[415].

Deuxièmement, le Ps 109, 4 LXX :

> *ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* κατὰ τὴν τάξιν *Μελχισεδεκ* [le Seigneur l'a juré, et il ne s'en repentira pas : tu es le prêtre éternel, *selon l'ordre* de Melchisédek]

S. Łach signale l'importance de l'allusion au nom de roi de Salem dans ce *cantique de couronnement*, lequel, évoqué probablement même lors des intronisations, soulignait le caractère messianique de la fonction royale. Cette référence devait souligner le droit du monarque de Jérusalem à *la ville de David à Salem* et surtout le droit *aux promesses messianiques, lesquelles David obtint*[416].

---

[412] Voir LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Op. Cit.*, p. 251-252. G. RAVASI distingue deux propositions d'interprétation du v. 3 : comme une promesse des armés au service du roi introduit (TM) ou comme une attestation d'affiliation divine du roi (LXX). Voir *I Salmi*, p. 467.

[413] G. RAVASI propose de voir une symbiose entre les deux types du sacerdoce, celui du Temple et celui royal. Voir *I Salmi*, p. 468 : « Garantita da un solenne giuramento divino, la dignità regale assommerebbe in sé anche quella sacerdotale, secondo una prassi comune a tutto l'antico Oriente, eccetto la città-stato siriana di Ebla. Il riferimento a Melchisedek re-sacerdote di Salem, l'antica Gerusalemme (Gn 14), è forse un mezzo per giustificare il sacerdozio dei re accanto a quello ufficiale del tempio, legato ad Aronne e Sadoq ».

[414] Le mot grec désigne plutôt la responsabilité laïque. Voir LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Op. Cit.*, p. 246, note 'm'.

[415] Cf. CODY A., *A History of Old Testament Priesthood*, Rome, PIB, 1969, p. 103-105. L'auteur cherche à établir le lien entre le terme grec αὐλάρχαι (2 S 8, 18) et l'expression סֹכֵן (Is 22, 15) dont la signification serait plus forte qu'un *intendant* de la maison. Le terme hébreu pourrait designer les fils du roi.

[416] Voir ŁACH S., *Op. Cit.*, p. 468-469.

L'exemple de roi-prêtre Melchisédek est rendu en Ps 109, 4 LXX par « κατὰ τὴν τάξιν [selon l'ordre] » tandis que le TM recourt à l'expression « עַל־דִּבְרָתִי [à cause de] ». Les deux formules soulignent par-là que le sacerdoce de Melchisédek sera un modèle à part, réalisé dans le futur. J.-L. Vesco, tout en se référant à la version grecque du Psaume, et en traduisant cet expression : « à la manière de Melchisédek » perçoit en ce personnage mystérieux un prototype d'une nouvelle institution[417]. Sa perpétuelle mise à la disposition de Dieu serait son trait caractéristique.

> *« Seulement la prêtrise d'un tel roi, telle qu'elle est définie ici, n'est pas avant tout une fonction rituelle, cultuelle ou liturgique, permettant aux hommes de mieux s'approcher de Dieu. Elle est beaucoup plus un vicariat militaire. La Seigneurie divine s'exerce par une seigneurie humaine. Le prêtre de ce psaume c'est le médiateur de l'action divine dans l'histoire. Il est celui dont les actes politiques montrent que c'est Dieu de Sion qui règne »*[418].

D'après ce constat le personnage central du psaume n'est pas un chef religieux de la nation. Mais il n'est pas non plus un simple administrateur. En participant au pouvoir du Seigneur, il le représente d'une certaine manière. Or, le *militaire* dans le cas de Melchisédek n'égale pas le guerrier cherchant à combattre. Unissant cette présentation du roi-prêtre à celle de Gn 14, on constate l'attitude pacifique de Melchisédek. La promesse confiée à la descendance de David montre un changement radical dans la vision de Messie, à laquelle contribue le personnage de Melchisédek. Le Messie biblique, à l'image de Melchisédek, sera plus prêtre que roi[419]. Nous avons plus haut[420] signalé que les rois connus dans l'AT accomplissaient occasionnellement les rituels ou ils les déléguaient aux fonctionnaires du Sanctuaire. L'ère de Messie selon l'ordre de Melchisédek sera marquée davantage par le culte rendu à Dieu. Le Ps 109 LXX le confirme en accentuant davantage la dignité sacerdotale de l'oint au détriment de sa charge royale[421]. Cette dernière est mentionnée uniquement par rapport aux opposants de celui-ci (Ps 109, 5).

Le modèle de Melchisédek confirme notre lecture de la vision de Moïse (Ex 25, 9) : le sacerdoce aaronide, en tant que postérieur à celui représenté par le *roi de Salem*, semble avoir pour unique devoir de préparer la réalisation de ce modèle prescrit pour le *roi de*

---

[417] Voir VESCO J.-L., *Op. Cit.*, p. 1052, note 2 : « Nous donnons à l'expression un sens… qui implique ici une sorte de succession, comme l'ont compris la LXX, la *Syr*, la *Vg* et *Jér* ».

[418] LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Op. Cit.*, p. 254.

[419] Voir VESCO J.-L., *Op. Cit.*, p. 1056.

[420] Voir plus haut dans notre texte II.1.a.

[421] Cf. VESCO J.-L., *Op. Cit.*, p. 1058.

Justice des temps derniers. Cela signifierait que la victoire remportée sur les ennemis (Ps 109, 1-2.5-6) sera l'œuvre du Seigneur et aura plutôt un caractère spirituel. Le Messie donc, en tant qu'instrument de Dieu, sera en même temps le *témoin* privilégié de son pourvoir. La participation de l'héritier de Melchisédek au fonctionnement divin, par la naissance (v. 3) et par la seigneurie (v. 4), en fait le témoin oculaire de Dieu.

Le constat de la fidélité de Dieu à ses promesses (109, 4a) fait du destinataire de la promesse (109, 4b) le témoin de la véracité et de la crédibilité de Dieu. Melchisédek serait donc un modèle à suivre. L'Oint de Dieu agira en vertu de Dieu, ou plus précisément, Dieu agira en se servant de lui[422]. Ce constat rejoint l'hypothèse qui reconnaît dans le nom propre « Melchisédek », une adaptation du nom composé « melchi-sédek ». La signification de Ps 110, 4 TM serait la suivante : « Yahweh has sworn and will not repent : 'You are a priest forever. *For my sake my king is loyal*' »[423]. L'oracle du Seigneur dans la version grecque, adapté par la plupart des traductions, ne contredit pas cette idée de *loyauté*. Celle-ci *perpétue* le sacerdoce, en lui donnant la notion de continuité par la reprise dans la *descendance* du roi-prêtre. Une telle *fidélité* de roi-prêtre, soulignée dans le texte hébreu, nous réfère à sa participation au témoignage divin. La version grecque vient conforter la thèse que les deux traits du sacerdoce évoqués dans le Ps 110, la continuité et l'efficacité, sont dus à la provenance directe de Dieu[424].

Les cinq traits caractéristiques d'un Messie permettent d'affirmer que le roi-prêtre annoncé par le roi de Salem confère une nouvelle qualité au sacerdoce royal. Nous assistons donc ici à une annonce de la continuité éternelle de l'institution qui dépasse la dynastie de David. Les autres aspects (destination, universalisme, victoire de paix et origine spirituelle) semblent mieux traités dans deux autres écrits, non-canoniques par la suite.

Malgré les différences apparentes on identifie la scène de Gn 14 avec le verset Ps 110, 4. Melchisédek de Gn 14 est un énigmatique précurseur de la dynastie davidique des oints de Dieu[425], qui donnera au monde l'Oint par excellence. C'est la

---

[422] Voir l'identité de prophète – instrument de Dieu : I.2.b.

[423] GRANERØD G., *Op. Cit.*, p. 213-214.

[424] Cf. DORE J., « L'évocation de Melchisédech et le problème de l'origine du Psaume 110 », *Transeuphratène* 15 (Mélanges J. Briend), Paris, 1998, p. 25 : « …la seule causalité est ici en Dieu, qui est, de sa libre volonté, le seul fondement et le seul garant du sacerdoce octroyé à son élu. On peut donc s'estimer fondé à suivre *Hébreux* qui (dans l'une des sept citations [7, 15]) utilise ὁμοιότης au lieu de τάξις, qui (en 7, 3) emploie le terme ἀφωμοιωμένος, et dont toute l'argumentation suppose que le terme est bien conçu comme énonçant une similitude fondant une typologie ».

[425] Voir VON RAD G., *Genesis*. A Commentary (revised edition), The Old Testament Library, Philadelphia, The Westminster Press, 1972 (1961), p. 181.

lecture de He 5, 5-10 ; 6, 20 ; 7, 1-10 qui projette sur la figure messianique de Melchisédek l'image d'un sacerdoce nouveau.

11QMelch

Les deux écrits suivants présentent Melchisédek non seulement comme roi-prêtre mais aussi comme prophète. La portée doctrinale de ces deux écrits non-canoniques n'est pas la même que celle des passages évoqués plus haut. Mais une lecture attentive de ces deux documents est nécessaire pour éclairer notre propos énoncé ci-dessus.

Le concept messianique ravivait l'espoir de maintes générations des juifs, bien avant l'arrivée du christianisme. C'était aussi le cas de la Communauté de Qumrân[426]. Il semble qu'elle attendait la venue de trois personnages mystérieux : un prophète promis à Moïse (Dt 18, 18) et deux messies, un oint-prêtre et un oint-gouverneur, de la descendance de David. Les deux caractères d'oint y sont parfois attribués à un seul personnage, le « Messie d'Aaron et d'Israël »[427]. Un des écrits élaboré dans cette communauté est consacré à la présentation d'un Melchisédek, aussi énigmatique que celui du Gn 14 et du Ps 109 LXX. Il s'agit de la *Légende hébraïque de Melkisédeq* (11Q13 = 11QMelchizedek = 11QMelch), datée à l'époque néotestamentaire[428]. L'écrit, reconstitué à partir des morceaux trouvés dans la grotte XI de Qumrân présente, selon A. Caquot, l'image d'une nouvelle identité sacerdotale de Melchisédek :

> *« Le Melkisédeq de la légende qumrânienne est de la sorte plus proche de celui que toute une tradition juive a tenu pour un prêtre céleste, identique à un archange et dont le Nouveau Testament a fait le prototype d'un sacerdoce supérieure, assimilé au Fils de Dieu (Epître aux Hébreux, VII, 2-17) »*[429].

La *Légende* manque de référence au roi-prêtre accueillant *Abram* après sa victoire remportée sur Kedor-Laomer. Pour tenter de trouver le caractère sacerdotal et

---

[426] Voir la bibliographie en fr. sur la Communauté de Qumrân : BIOUL B., *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte*. Les hypothèses, le débat, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004, p. 280-302.

[427] Voir FITZMYER J.-A., *101 pytań o Qumran*, p. 62.

[428] Voir FITZMYER J.-A., « Further light on Melchizedek from Qumran Cave 11 », JBL 86 (1967), p. 25 : « He [A.-S. van der WOUDE] dates the text to the Herodian period, according to the categories established by F.-M. CROSS, Jr., and prefers a date in the first half of the first Christian century ». Pour d'autres hypothèses de datation voir *Melchizedek* (Traduction – Notes – Introduction fait par ROBERTS J.-J.-M.), In. CHARLESWORTH J.-H. et *allii* (éd.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 6B: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents, Tübingen – Louisville, Mohr Siebeck – Westminster John Knox Press, 2002, p. 264.

[429] Voir *Légende hébraïque de Melkisédeq* (texte traduit, présenté et annoté par CAQUOT A.), In. *EI*, p. 424 (Notice).

testimonial de Melchisédek, il ne faut pas chercher les mêmes traits que ceux du roi de Salem, prêtre cananéen. Son sacerdoce sera accompli à travers la réalisation des significations de son nom : *roi de justice, ange de paix*[430]. Le texte, présentant un « souverain des temps derniers »[431], est centré sur la justification de la raison des Esséniens de se séparer des institutions corrompues du Temple. Cependant les membres de la Communauté vivant au bord de la Mer Morte présentent les mêmes attentes que leurs homologues à Jérusalem. On rencontre dans la *Légende* (lignes 4-5), une indication messianique, à savoir l'*universalité* de la mission de Melchisédek : « *…les captifs…qu'ils soient au nombre des Fils du ciel et dans le patrimoine de Melkisédeq* »[432]. On pourrait bien croire que la Communauté de Qumrân souligne par là sa mission envers les nations. Le récit paraît se limiter à la provenance de ce Melchisédek mystérieux, à savoir la communauté des esséniens elle-même en tant qu'origine de la restauration du Sion[433]. Or, il faut voir que même si le Sion se tenait auparavant dans l'opposition aux *nations* (Is 29, 8 ; 1M 4, 60), le temps nouveau devrait apporter un changement radical en cette matière et l'ouverture aux païens (Mi 4, 2)[434]. La *Légende*, en s'appropriant le terme « captifs » d'Is 61, 1[435], fait allusion à ceux qui ont le droit à l'héritage de Melchisédek, comme les esséniens. La prétention de cette secte se réfère à la promesse sacerdotale du contexte d'Is 61, notamment du v. 6[436].

En même temps le texte fait référence à l'onction du libérateur mystérieux [cf. *Légende* 6]. En observant la référence à Is 61, on peut y deviner la *consécration* royale attribuée à titre exceptionnel au prophète en vue de conduire le monde au salut[437]. La

---

[430] Cf. *Légende…*, p. 423 (Notice).

[431] Voir *Ibidem*, p. 423 (Notice) ; cf. *Melchizedek*, p. 264.

[432] Voir *Légende…*, p. 427. Auteur des notes identifie les *Fils du ciel* avec les *anges* et Melchisédek comme « maître du monde angélique ».

[433] MILLER M.-P., « The Function of Isa 61, 1-2 in 11Q Melchizedek », *JBL* 88 (1969), p. 468, note 7 : « *…The restoration of Zion to glory is the underlying motif of Isa 61 and in our text (lines 24-25). Zion is the collective term for* those who uphold the covenant, who have turned away from walking in the way of the people. *This phrase… appears at two other places in the scrolls as a characterization of the Qumran community* ».

[434] La glorification du Sion fait référence à la réalité décrite en Is 52, 7. Voir *Ibidem*, p. 468.

[435] Voir *Légende…*, p. 427 (v. 4, note en bas de page).

[436] Voir MILLER M.-P., Art. Cit., p. 467-468, note 6 : « It is possible then that in our text the connection of the captives with the heritage of Melchizedek – obiously a priestly heritage – was initially suggested by Isa 61, 6 and served to reinforce and highlight the priestly claims of the sect ».

[437] La consécration n'a pas le même effet dans le cas de prophète que par rapport au roi ou au prêtre. Voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy, PSST-KUL IX.2, Poznań, Pallottinum, 1996, p. 282-283 : « En vue d'accomplir son devoir, le prophète reçoit l'onction spéciale. Dans le sens précis, une telle onction était propre aux monarques

distinction entre les deux messies aux origines différentes (de la branche d'Aaron ou de la descendance de David) et un prophète de la fin des temps qui pourrait être identifié avec Melchisédek, observée en 11QMelch n'est peut être qu'apparente. Les spécialistes (A. Caquot, E. Puech, H. Eshel, J. VanderKam) soulignent qu'aucune de ces figures (prêtre, roi, prophète) ne prétendait être une vision unique de l'accomplissement des attentes juives. Elles contribuent seulement à construire l'identité d'un seul Messie[438]. Le *messager*, identifiable avec Melchisédek, est appelé « l'oint de l'Esprit » (*Légende* 18).

P. Grelot, face aux difficultés que suscite la précision du sujet d'Is 61 (peuple, prophète ou Jérusalem), propose de voir en Is 61, 1-3 (évoqué par la *Légende*), le discours d'un grand-prêtre, expliquant son sacre par l'onction[439]. Les allusions au caractère *divin* ou *céleste* de la mission de Melchisédek (voir *Légende* 9-11.24b ; cf. Is 61, 1-2 et Ps 82, 1 ; 7, 8b-9a)[440] distinguent le personnage en question de ce roi de Justice de Gn 14, qui malgré l'absence de généalogie serait un être humain. Cela confirme que le personnage de Melchisédek et l'Oint de Dieu, prévu pour les derniers temps, ne font qu'un [voir *Légende* 13-14.18-20][441], pour le temps du jubilé final (cf. *Légende* 7). Or, contrairement à ce que nous avons observé en Gn 14 et Ps 109, ici Melchisédek ressemble à un guerrier dont le devoir à la fin des temps sera l'exécution de *la vengeance* sur Bélial, opposant supposé de l'élu de Dieu[442], dans ce dualisme que la Communauté de Qumrân admet[443]. *Légende* (15-16), en évoquant Is 52, 7, confirme

---

théocentriques d'Israël. Ce privilège était attribué aux prophètes au titre d'exception. (...) Parmi les prophètes est noté uniquement le cas de consécration d'Elisé par Elie (1 R 19, 16). Ici elle signifie attribution de la mission prophétique. (...) L'objet de la mission du prophète inconu de Trito-Isaïe est la bonne nouvelle [By sprostać powierzonemu sobie zadaniu, prorok otrzymuje specjalne namaszczenie. W sensie dosłownym otrzymywali takie namaszczenie teocentryczni władcy izraelscy, wyjątkowo tylko prorocy (...) Wśród proroków wzmiankowane jest jedynie namaszczenie Elizeusza przez Eliasza (1 Krl 19, 16). Tutaj oznacza ono udzielenie misji prorockiej. (...) Przedmiotem misji nieznanego proroka trzeciej części księgi jest dobra nowina.] ».

[438] Voir BIOUL B., *Op. Cit.*, p. 121-123.

[439] Voir GRELOT P., « Sur Isaïe LXI. La première consécration d'un grand-prêtre », *RB* 97-3 (1990), p. 415-416.

[440] Voir *Légende*…, p. 428. Cf. MILLER M.-P., Art. Cit., p. 468, note 8.

[441] Voir *Légende*…, p. 429 avec les notes en bas de page.

[442] Les écrits de la Mer Morte ne présentaient pas une vision unanime sur un messie unique. Melchisédek serait un personnage autre que le Messie Politique et le Messie Religieux.

[443] Les écrits qumrâniens représentent le dualisme relatif. Car ce n'est pas une opposition directe de Belial (Mastéma, Ange des Ténèbres, Melkirésha) à Dieu mais à son Melchisédek (Prince de Lumière, Ange de Vérité, archange Michel). Voir STEUDEL A., « Les Fils de Lumière et les Fils des Ténèbres ou le dualisme à Qumrân », In. MEBARKI F. – PUECH E. (éd.), *Les Manuscrits de la mer Morte*, Ed. du Rouergue, 2002, p. 161-162 : « Selon l'*Instruction sur les deux esprits*, Dieu a créé le bon et le mauvais

l'institution messianique d'un Oint attendu, avec l'éventuelle référence à Dn 9 (voir *Légende* 18)[444].

Il nous paraît aussi important d'évoquer l'annonce de l'année jubilaire de Lv 25, 8-22 [voir : v. 13 en *Légende* 2 ; v. 10 en *Légende* 6 ; v. 9 en *Légende* 26][445], pour en faire le milieu d'intervention de Melchisédek, car cette scène fait allusion au ministère du grand-prêtre. Cela inscrit la réparation faite par Melchisédek, non seulement dans le contexte juridique mais aussi liturgique. Au-delà de la référence essénienne de cette composition, s'impose la nécessité d'une lecture d'Is 61, 1-2 dans le contexte de Lv 25, présenté par la *Légende*[446]. Nous avons une composition des textes venant de deux traditions différentes et de deux objectifs différents, où l'on note la référence au texte sacerdotal dans un texte messianique[447].

Les versets Lv 25, 9-10 semblent avoir une portée liturgique. Ils font partie de la description de l'*année jubilaire* (Lv 25, 8-17.23-55 ; cf. Lv 27, 16-25 ; Nb 36, 1-4), parallèlement à l'*année sabbatique* qui est présentée dans le Lv 25, 2-7.20-22[448]. Les trois versets signalés dans la *Légende* introduisent le lecteur dans les trois conditions de l'année jubilaire : l'exigence de la libération des captifs (v. 10) ; l'interdiction de semer et de moissonner (vv. 11-12) ; le devoir de récupération des biens fonciers (vv. 13-17a).

---

esprit afin que les gens sachent faire la différence entre ce qui est bien et ce qui est mal (1QS IV 26)… Mais Dieu a également fixé la fin définitive du mal… Ainsi l'idée que Dieu a créé le bien et le mal, est exprimée en Isaïe 45, 7 (plus particulièrement en 1QIs[a]) ». M. PARCHEM indique deux curiosités par rapport à Melchisédek : *premièrement, le personnage en 11QMelch porte un trait divin, étant caractérisé avec le terme* אלוהים qui en Ps 82, 1 est référé à Dieu ; deuxièmement, le nom pourrait signifier à l'origine « Sedeq est mon roi », où *Sedeq* serait un nom propre, et probablement un nom divin. Voir *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran*, RSB 30, Warszawa, Vocatio, 2008, p. 444-445.

[444] Voir FITZMYER J.-A., « Further light… », p. 30 : « I propose to restore the end of the line [18], reading *Danîy'el* and referring it to the *māšîaḥ nāgîd* of Dan 9, 25. This identification of the herald with the Anointed One of Dan 9, though not wholly certain, is in reality not so striking as the identification of the *m^ebaśśer*, or herald of good tidings, with a Messiah. It is known that the herald of Isa 52, 7 became a figure expected in the beliefs of late Palestinian Judaism… ».

[445] Voir FITZMYER J.-A., « Further light… », p. 29. P. GRELOT, fait référence seulement au Lv 25, 13. Voir *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Edition nouvelle revue et augmentée), JJCh 62, Paris, Desclée, 1994 (1978), p. 87.

[446] Contrairement au texte de la Torah celui du prophète n'est pas cité dans le 11Q Melch.

[447] Peut-être pourrait-on chercher dans ce mariage des textes dérivant de différentes traditions, une règle confirmée par un autre écrit de la bibliothèque de Qumrân, *Le Livre des Jubilés*. Voir GRELOT P., *L'espérance juive…*, p. 73 : « L'origine sacerdotale du texte est évidente. Dans *Jub* 31, Isaac réserve des bénédictions spéciales à deux fils de Jacob, en premier à Lévi qui sera l'ancêtre du sacerdoce juif et dont descendra le Messie d'Aaron, et à Juda dont descendra le Messie d'Israël ». Voir aussi : GARCÍA MARTÍNEZ F., *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English* (oryg. esp. *Textos de Qumrán*, 1992), Leiden-New York-Cologne, E.-J. Brill, 1994, pp. 238-245 [The Book of Jubilees]).

[448] Voir MARX A., *Lévitique 17-27*, CAT IIIb, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 178.181.

La première et la troisième condition s'accomplissent mutuellement : « cette libération signifie… non seulement le retour auprès des siens, mais aussi, …la récupération des terres que son propriétaire avait été contraint de vendre »[449]. Ce constat semble présenter l'année jubilaire dans la perspective lointaine du culte. Les données du Lv 25 révèlent tout leur sens à partir du moment où l'on réalise que chaque année démarre avec la célébration de רֹאשׁ הַשָּׁנָה (Nouvel An, cf. Ez 40, 1)[450] suivi de יוֹם הַכִּפֻּרִים (Jour des expiations, cf. Lv 23, 27.28)[451]. Entre les deux il y a dix jours de pénitence. Les fêtes inaugurant chaque nouvelle année soulignent l'importance du grand-prêtre davantage au début de l'année jubilaire. C'est la sonnerie du *chofar* qui introduisait le peuple au temps de la pénitence mais aussi à l'année jubilaire (Lv 25, 9-10)[452]. L'instrument interviendra également au Temple (Ps 98, 5-6 ; 150, 3).

> *« Elle [l'année jubilaire] commence très exactement au Jour des absolutions de la quarante-neuvième année et est solennellement introduite par une sonnerie du schofar, de la corne de bélier (v. 9), laquelle est associée tout particulièrement à la théophanie (Ex 19, 16.19 ; 20, 18 ; Jos 6, 4 passim). ...la fonction du yôm hakkippurîm étant précisément de réaliser une rupture avec l'ancienne année… en nettoyant le territoire de tout ce qui l'avait souillé, avant de le régénérer, de le recharger de forces, à Sukkot, au moyen d'un complexe rituel sacrificiel »*[453].

L'indication du jour des Expiations n'est pas la seule marque liturgique apportée par les trois versets du Lv 25. En effet l'année jubilaire doit être sanctifiée. Avant d'appeler ce temps *saint* (v. 12), le législateur invite le peuple à *sanctifier* ce temps, c'est-à-dire à le *consacrer* (v.10).

Après avoir examiné la portée liturgique de Lv 25 – celle liée à Yom Kippourim et en conséquence, liée au service des prêtres –, nous analysons Is 61, 1-3. La grande

---

[449] MARX A., *Op. Cit.*, p. 182.

[450] Voir « Roch Ha-Chanah », In. *DJ*, p. 978 : « Dans le Pentateuque, cette fête est désignée par trois termes : *Chabbaton* (jour de 'repos solennel') qui devait être observé au premier jour du septième mois ; *Zikhron terouah*, jour du souvenir proclamé par la sonnerie du *chofar* (corne de bélier ; Lv 23, 24) et *Yom Terouah* (Nb 29, 1), jour où l'on sonne du *chofar* ».

[451] Voir « Yom Kippour », In. *DJ*, p. 1214 : « On sonne aussi du *chofar*… pour indiquer la fin du jeûne et les fidèles récitent *La-chnah ha-baah bi Yerouchalayim* (l'an prochain à Jérusalem)… Selon certains, la sonnerie du chofar à ce moment-là marquait à l'origine la proclamation d'une année chabbatique (jubilé) au terme du quarante-neuvième *Yom Kippour* ».

[452] La LXX confirme que Lv 25, 9 se réfère à la célébration du jour du Grand Pardon – Yom Kippour, en l'appelant : « τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἱλασμοῦ ». Voir *BA-LXX – Le Lévitique*, vol 3, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par HARLE P. – PRALON D., Paris, Cerf, 1988, p. 198, note du verset Lv 25, 9 : « Le terme *hilasmós*, synonyme d'*exilasmós* en 23, 27-28, répond à l'hébreu *kippurîm*, nom de la fête du 'Grand Pardon'. (…) Notre traduction du terme par '*apaisement*' trouve donc ici encore une confirmation ».

[453] Voir MARX A., *Op. Cit.*, p. 182.

année jubilaire (le temps de la libération ultime) qui constitue le cadre du récit, peut être identifiée avec l'« année de bienveillance » promise dans le Trito-Isaïe[454].

Nous avons déjà observé la notion divine, judiciaire, sacerdotale de Melchisédek de la *Légende*. Il nous reste à voir l'aspect testimonial de messie de la fin des temps (nous anticipons ainsi sur la section suivante). Ce dernier semble être lié au caractère prophétique de ce personnage. Nous proposons ici une hypothèse de lecture de la *Légende*. Selon la ligne 10 qui cite le Ps 82, 1, Melchisédek joue le rôle du *Juge* réalisant l'annonce : « Dieu se dresse au conseil divin, au milieu des dieux il juge ». Melchisédek est reconnu en tant que premier *ange/dieu* du psaume. Nous soulignons particulièrement l'expression l'*assemblée divine* de cette citation, en proposant deux remarques par rapport à cette image. Premièrement le *conseil de Dieu* dont il est question ici est le milieu dont un membre devient prophète[455]. Deuxièmement, l'expression hébraïque employée dans le Psaume « בַּעֲדַת־אֵל », traduit comme « ἐν συναγωγῇ θεῶν », a une racine commune avec le mot hébreu *témoin/témoignage* (עֵדָה) ce qu'ignore le texte grec.

Melchisédek selon la *Légende* peut être vu non seulement comme un prêtre mais encore un roi accomplissant les actes liturgiques dans la perspective éternelle. Les mots : *libération* et *rémission* sont évoqués plusieurs fois pour souligner l'effet final de l'œuvre de Dieu accomplie par Melchisédek. La *Légende* semble être une nouvelle contribution à l'image biblique de Melchisédek. Il sera donc un roi-prêtre mystérieux, doté d'un caractère céleste, sans pour autant être reconnu comme un *messie céleste*[456]. Mais *Légende* ajoute à la caractéristique du messie attendu les traits recherchés déjà auparavant : prophète, oint de l'Esprit, préoccupé de l'universalité eschatologique.

J.-A. Fitzmyer tente une prudente comparaison du Melchisédek *légendaire* avec celui de la lettre *aux Hébreux* qui s'inspire du récit vétérotestamentaire[457]. En se basant

---

[454] Cf. GRELOT P., *L'espérance juive…*, p. 89.

[455] W. Vogels classifie les récits de vocation des prophètes en quatre groupes. Un d'eux présente la vocation comme l'installation de l'appelé au conseil royal de Dieu (ex. 1 R 22, 19-22 = 2 Ch 18, 18-21 ; Is 6, 1-13 ; Ez 1). La voix référée par STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I (1-39), Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz,* PSST-KUL IX, 1, Poznań, Pallottinum, 1996, p. 173.

[456] Voir commentaire d'E. Puech dans BIOUL B., *Op. Cit.*, p. 122.

[457] Voir FITZMYER J.-A., « Further light… », p. 31 : « …The tradition is not the same; but what we have in 11 Q Melch at least furnishes new light on the comparison. It reveals an almost contemporary Jewish understanding of Melchizedek, which is not without its pertinence for the midrash on him which is incorporated into Heb 7 ». Cf. IDEM, « 'Now this Melchizedek…' (Heb 7, 1) », *CBQ* 25 (1963), pp. 305-321.

sur le travail du premier interprète de *Légende*, A.-S. van der Woude, Fitzmyer voit dans le modèle de Melchisédek, développé dans le monde juif, les traits sacerdotaux de « la céleste figure rédemptrice »[458]. P. Grelot pourtant met en opposition les deux personnages : « l'ange Melkisédèq n'a rien à voir avec l'attribution du même nom au Christ en gloire dans l'épître aux Hébreux : He 7 se réfère directement à Gn 14, 18-20 et au Psaume 110, 4 »[459].

Les opinions ci-dessus viennent conforter notre sujet, car il ne faut pas coller comme les morceaux d'un vase brisée des textes qui ont été créés dans des milieux différents. Le parallèle entre ces textes n'est pas automatique. Or, tous ces textes s'inscrivent dans l'économie divine, qui prépare l'humanité au salut.

II Hénoch

Le dernier des textes à évoquer le personnage de Melchisédek que nous voulons mentionner, n'a pas été trouvé à Qumrân. C'est un écrit pseudépigraphique de l'Ancien Testament, de période hellénistico-romaine (de préférence au Ier siècle après J.-C.). Ce texte pourtant n'est pas chrétien[460]. La fin de la version plus longue du *Livre des secrets de Hénoch*, les chapitres 69-71[461] introduit un prêtre mystérieux appelé Melchisédek. Or cette présentation ressemble davantage à l'évangile de l'enfance avec des adaptations à partir d'autres écrits bibliques, qu'à la scène de la rencontre de roi de Salem avec Abram. Melchisédek apparaît en tant qu'enfant dans la famille de Nêr, prêtre portant des vêtements sacerdotaux, qui guide les princes et sacrifie les victimes (voir *II Hénoch* 69, 14.15 ; cf. 69, 22-23). Nêr était le second fils de Lamech et le petit-fils de Mathusalem qui a été proclamé prêtre de Dieu après la disparition d'Hénoch. Pourtant on n'a pas établi de lien entre ce dernier et le sacerdoce.

---

[458] Voir FITZMYER J.-A., « Further light… », p. 32 : « …opinion that Melchizedek is presented in this text as a heavenly Redemption-figure ». *Ibidem*, p. 41 : « …its exaltation of Melchizedek and its view of him as a haevenly redemtion-figure make it understandable how the autor of the epistle to the Hebrews could argue for the superiority of Christ the hight priest over the levitical priesthood by appeal to such a figure. The exalted status of Melchizedek which is presented in this text gives another aspect to the Christology of the epistle in which Jesus is depicted as a priest κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ».

[459] GRELOT P., *L'espérance juive…*, p. 89.

[460] Voir ARCARI L., « Autodefinizione sacerdotale e polemica contro i detentori del culto templare nel giudaismo del Secondo Tempio (enochismo e Qumran) e nel protocristianesimo (Ap) », *RivRB*, septembre 2009, p. 114 note 116.

[461] *Livre des secrets d'Hénoch (II Hénoch)* (texte traduit, présenté et annoté par VAILLANT A. – PHILONENKO M.), In. *EI*, pp. 1167-1223 [notice, indications bibliographiques et texte]

Le nouveau-né porte déjà en tant qu'enfant les traits distinctifs d'un prêtre (notamment le sceau du sacerdoce sur sa poitrine : le pectoral du grand prêtre (voir *II Hénoch* 70, 17 ; cf. Ex 28, 29-30 LXX). Il n'exerce pas son sacerdoce sur terre. Ayant des origines célestes, c'est lui, le petit enfant Melchisédek, qui enrichit à son contact les institutions vétérotestamentaires. Sa conception miraculeuse (voir *II Hénoch* 70, 1.6.11), malgré l'absence de relations conjugales de Nêr avec sa femme stérile (Melchisédek du *Livre des secrets* a été créé grand prêtre par la Parole de Dieu – une origine surnaturelle – déjà dans le sein de Sophonim, la femme de Nêr, voir *II Hénoch* 70, 27), distingue ce sacerdoce de celui transmis par les hommes. Il en est de même pour sa naissance miraculeuse : il né après la mort de sa mère (voir *II Hénoch* 70, 15-16).

II Hénoch 70, 18 mentionne un trait sacerdotal, avec une spécification royale : « Et Nêr et Noé se hâtèrent de laver l'enfant, et ils le vêtirent des vêtements du sacerdoce. Et Nêr lui donna les pains consacrés, et il mangea ». Celui qui est appelé dans le verset suivant du nom de Melchisédek (70, 19), en référence à celui qui a offert à Abraham le *pain* à manger en Gn 14, 18, a reçu de la part de prêtre Nêr, comme nourriture, les *pains consacrés* (prévus uniquement pour les prêtres, voir Lv 24, 5-9). On observe un procédé semblable en 1 S 21, 2-10 où David qui était oint en vue de la royauté mangea avec les siens des *pains consacrés*. Le lien entre le sacerdoce et la royauté est observé aussi dans *II Hénoch* 70, 28-29 (cf. 71, 2) :

> *« ...et **tu** le compteras au nombre de **tes** serviteurs...et Melchisédech sera la tête des prêtres dans une autres race. ...et Melchisédech deviendra la tête des prêtres dans un peuple qui sert **ton** pouvoir monarchique, Seigneur ».*

Le texte semble conférer aux deux fonctions sacerdotale et royale une seule origine, divine. En cela la description est compatible avec le texte de la *Légende* qumrânienne.

Celui qui est identifié par le Seigneur : « mon prêtre des prêtres, à jamais Melchisédech », en vue d'être sanctifié et changé en un grand peuple qui sanctifiera son Dieu (voir *II Hénoch* 70, 26), sera protégé par Michel et enlevé quarante jours après la naissance pour être placé dans le paradis d'Eden pour y mûrir, sans mourir de la part des impies (cf. *II Hénoch* 70, 25 ; 71, 1ss ; l'archistratège Michel du *Livre des secrets* n'est pas identifié avec Melchisédek, ce qui avait lieu à Qumrân). Selon L. Arcari l'auteur de cette version de l'histoire de Melchisédek se rapproche ici plus de ce que nous connaissons de 11QMelch que des récits bibliques. En justifiant par là l'importance de la Communauté du désert de Juda en opposition au sacerdoce en place à Jérusalem :

> *« Il testo [II Hénoch] sembra avere la preoccupazione di connettere il sacerdozio celeste di Enoc a una discendenza terrena che ne raccolga le istanze ; è probabile che ci troviamo di fronte a un processo di legittimazione di autorità. A ciò si unisca la particolare rilevanza attribuita a Melchisedek, assente nei testi enochici precedenti, che sembra voler collegare Enoc a* ***una figura sacerdotale priva di connessioni con quella di Sadoq****, ma ugualmente autorevole. Fin dal II secolo, in realtà, sembra apparire in Israele un sacerdozio che si rifaceva a Melchisedek, ...una figura celeste, certamente derivata da quella biblica, ma da quella nettamente distinta per essere stata innalzata fino a diventare una sorta di* **elohim**, *con funzioni altissime, quali l'esecuzione del giudizio… »*[462].

L'identification de Melchisédek avec Elohim (*Légende* 2,10 ; cf. Ps 82, 1) confirme sa participation prophétique dans le jugement divin qui lui dévoile le témoignage de Dieu.

L'effort des Esséniens, pour justifier l'origine surnaturelle de leur revendication du sacerdoce par le lien avec l'être suprahumain de Melchisédek justifierait les prétentions de la Communauté de Qumrân à se substituer aux détenteurs de l'époque pour servir le Dieu unique au Temple de Jérusalem. Les desservants contemporains du Sanctuaire s'identifient uniquement avec les hasmonéens (Jonathan et Simon prêtre-roi), en espérant en vain être lié à Sadoc, le grand prêtre de David et de Salomon, qui aurait du mal lui-même à justifier son origine aaronide. T. Tułodziecki souligne que Sadoc pourrait être un desservant jébuséen, apparu dans l'histoire lors de la conquête de Jérusalem par le roi David, et pourrait être calqué par l'auteur biblique sur le modèle de Melchisédek, du point de vue étymologique (son nom se réfère à la justice qui est aussi à l'origine du nom de Melchisédek) et généalogique (sans racines comme son modèle)[463].

Tous ces arguments permettent d'avancer la thèse de l'importance primordiale du modèle de Melchisédek dans la formation du sacerdoce messianique, avec cette spécification testimoniale exprimant le lien profond avec Celui qui est aux cieux. L'origine céleste de Melchisédek, inconnu des prêtres du Sanctuaire, suggère la participation de ce prêtre extraordinaire dans le témoignage de Dieu sur l'alliance avec les hommes. Les deux écrits extrabibliques mettent l'accent sur la *paix universelle* apportée au monde futur par le messie – prêtre. Or cette paix sera le fruit d'un jugement

---

[462] ARCARI L., « Autodefinizione sacerdotale… », p. 114-116.

[463] TUŁODZIECKI T., Art. Cit., p. 50 : « la vraie généalogie de Sadoc demeurait inconnue durant la période de création de Deutéronomique Œuvre Historique. Pourtant un si grand personnage dans la cour de David et de Salomon ne pouvait pas rester sans une généalogie établie. D'où la tentative de créer la généalogie manquante à partir de 1S 22, 9.20 […prawdziwe pochodzenie Sadoka pozostawało w czasie powstawania Deuternomistycznego Dzieła Historycznego nieznane. Jednak tak wielka postać na dworze Dawida i Salomona nie mogła pozostać bez ustalonego rodowodu i stąd próba stworzenia brakującej genealogii w oparciu o 1 Sm 22, 9.20] ».

auquel il participera. Si le Melchisédek annoncé pouvait être considéré *témoin* de Dieu c'est grâce à sa participation au monde surnaturel, céleste. Les textes évoqués soulignent qu'il appartient à l'ordre céleste. Son ministère est exercé d'une manière qui *touche au ciel*. Il est difficile de trouver dans les quatre récits ci-dessus la caractéristique testimoniale strictement dite, mais ce n'est pas impossible. Le personnage énigmatique de *Gn 14*, *Ps 109 LXX*, *Légende*, *II Hénoch* est une figure du futur Messie sacerdotal.

II.1.b. Lien entre le messianisme et le témoignage

Dans les pages qui suivent nous nous concentrons sur la présentation des textes prophétiques d'Isaïe pour démontrer que les textes annonçant le Messie pour les temps derniers, caractérisent l'oint descendant de David comme *témoin pour les nations*.

Les différences entre le texte grec et le texte hébreu du livre d'Isaïe mettent en évidence la valeur du témoignage messianique surtout dans le chapitre 55. Si le point de départ de notre étude est la dernière parole de Jésus dite avant son ascension : « vous serez mes témoins… » (Ac 1, 8), et qu'Isaïe est l'auteur vétérotestamentaire le plus précieux pour Luc, c'est ce prophète qui attire ici notre plus grande attention. La question du témoignage apparaît effectivement dans le livre d'Isaïe (Is 8, 2 ; 43, 9.10.12 ; 44, 8 ; 55, 4). Toutes les références, sauf la première d'Is 8, 2, proviennent du DtIs. L'unité du Second Isaïe est notée en hébreu comme en grec. E. Cortese consacre plus d'un essai à cette question[464]. Dans un article qui résume les résultats de ses recherches cet auteur mentionne plusieurs étapes de la rédaction du texte hébreu du Second Isaïe. La version primitive s'enrichit ensuite des poèmes du Serviteur Souffrant du Seigneur, encadrée par les deux chapitres 40 et 55[465]. A. Van der Kooij confirme pour sa part, l'unité du livre tout entier dans la LXX[466], soulignant par ailleurs

---

[464] Voir CORTESE E. : « Per una teologia dello spirito nel tardo profetismo », *SBFLA* 47 (1997), pp. 9-32 ; IDEM, « Il 'servo di JHWH' (SdJ) », In. FABRIS R. (éd.), *La giustizia in conflitto*. XXXVI Settimana Biblica Nazionale (Roma, 11-15 Settembre 2000), RStB 14/1-2 (2002), pp. 81-95.

[465] Voir CORTESE E., « Come leggere il DeuteroIsaia », p. 11. Sur l'ajout postérieur des chants du Serviteur à la composition originelle, voir GRELOT P., *Les poèmes du Serviteur*. De la lecture critique à l'herméneutique, *LeDiv* 103, Paris, Cerf, 1981, p. 29.

[466] Voir VAN DER KOOIJ A., « La Septante d'Isaïe et la critique textuelle de l'Ancien Testament », In. SCHENKER A. – HUGO Ph. (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque*. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes, MB 52, Genève, Labor et Fides, 2000, pp. 185-198. P. GRELOT souligne que l'auteur du texte grec d'Is est plus un *interprète* avec le souci d'adaptation, qu'un *traducteur exact*. Selon l'auteur le lien littéraire entre les chants du Serviteur n'est pas un objectif *sine qua non* pour le traducteur. Voir *Les poèmes du Serviteur*, p. 114.

que la traduction grecque est une interprétation du texte qui cherche à demeurer fidèle plus au sens du texte qu'aux mots[467].

Composition du Deutero-Isaïe

La tradition juive dit que le concept du témoignage : *prophète-martyr* a été adapté par le messianisme[468]. Le livre de DtIs (40-55) joue un rôle particulier dans le développement messianique. Le prophète lui-même mérite les titres de « porte-parole » de Dieu et de son « témoin », faisant partie de ceux qui ont attesté la foi par leur sang[469] (cf. He 11, 13.32-40). Son second livre peut être divisé en deux parties : chap. 40-48 (retour de l'Exil) et chap. 49-55 (la promesse concernant la réinstallation à Jérusalem). Cette « Terre » devient, une fois de plus, la « Promise » (cf. Dt 11, 9 ; 31, 20 ; He 11, 9). Le DtIs, bien qu'il ne présente pas un récit homogène mais une suite d'exhortations dont les thèmes suscitent la joie des lecteurs, peint le modèle d'un *Serviteur de Dieu* sur le plan du retour (quatre chants reconnus communément : 42, 1-7 ; 49, 1-9b ; 50, 4-9a ; 52, 13-53, 12). Le problème de la personnification du Serviteur en question (une *personne*, une *nation entière* ou une *partie d'Israël*)[470] correspond à l'indentification du « témoin » du dernier chapitre (Is 55,4). Bien qu'on trouve dans la littérature chrétienne l'identification du Serviteur Souffrant avec Jésus de Nazareth, le Christ (voir : Mt 8, 17 ; 12, 18-21 ; Lc 22, 37 ; Ac 8, 32-33 ; Rm 15, 21 ; 2 Co 6, 2 ; 1 P 2, 24), il est plus difficile d'identifier le passage à Celui sur Messie-Témoin *pour les nations* dans les écrits bibliques et chrétiens avec Celui dont ils évoquent le nom.

La division du texte de DtIs en sections[471] privilégie l'image du peuple d'Israël comme *aveugle* [τυφλός] et *sourd* [κωφός], mais aussi comme *témoin* [μάρτυς]. Un

---

[467] Voir VAN DER KOOIJ A., Art. Cit., p. 186-187.

[468] Voir H.-A. FISCHEL signale que la prophétie et la souffrance sont parfois considérées comme des traits caractéristiques de la figure messianique. Voir « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature », *JQR(N)* 37/3 (Jan., 1947), p. 279 (consulté le 01.08.2009 sur http://www.jstor.org/stable/1452250).

[469] Cf. Un écrit apocryphe, composé dans le milieu chrétien à partir des traditions rabbiniques : *Martyre d'Isaïe* (texte traduit, présenté et annoté par CAQUOT A.), In. *EI*, pp. 1023-1033.

[470] Cf. GRELOT P., *Les poèmes du Serviteur*, p. 21-28.

[471] Voir WIENER C., *Le Deuxième Isaïe*, CahEv (Nouvelle série) 20, 2e trimestre 1997, p. 49-52 : A [40, 1-31 : présentation du message de réconfort et d'espérance] et B [41, 1 – 42, 17 : mise en place des grands thèmes] ; C1 [42, 18 – 43, 8 : péché et grâce], D1 [43, 9-15 : le Seigneur et les idoles], E [43, 16-21 : le nouvel exode], C2 [43, 22 – 44, 5 : péché et grâce], D2 [44, 6-23 : le Seigneur et les idoles], F [44, 24 – 45, 13 : Cyrus, instrument du Seigneur et messie], G [45, 14-25 : les païens attirés par Israël], D3 [46, 1-13 : les dieux de Babylone et le vrai Dieu], H [47, 1-15 : Babylone punie pour son péché], C3 [48, 1-19 : péché et grâce], I1 [48, 20-22 : *Sortez de Babel !*] ; J1 [49, 1-13 : le Serviteur *Israël* appelé par le Seigneur], K1 [49, 14-26 : Sion réhabilité et de nouveau mère], L [50, 1-11 : trois procès], M [51, 1-8 : justice et salut], N [1, 9 – 52, 10 : *Surgis, surgis*], I2 [52, 11-12 : *Sortez de Babylone !*] ; J2 [52, 13 – 53, 12 : passion et exaltation du Serviteur], K2 [54, 1-17 : l'épouse rentrée en grâce], O [55, 1-11 : composition finale], I3 [55, 12-13 : sortie de Babylone].

verset ici retient l'attention, où le TM identifie le peuple avec le Servant Souffrant du Seigneur (Is 42, 19). La section Is 42, 13 – 44, 22 révoque plusieurs fois la présentation d'Israël comme *Serviteur* (les termes עֶבֶד et παῖς semblent correspondre l'un à l'autre), reprenant ainsi l'image d'Is 41, 9.

> « *καὶ τίς τυφλὸς ἀλλ' ἢ οἱ παῖδές* (TM עֶבֶד en sing.) *μου καὶ κωφοὶ ἀλλ' ἢ οἱ κυριεύοντες αὐτῶν ; καὶ ἐτυφλώθησαν οἱ δοῦλοι* (TM עֶבֶד en sg.) *τοῦ θεοῦ* [*et qui est aveugle sinon mes serviteurs (enfants) ? Quels sont les sourds sinon leurs seigneurs ? Ceux qui sont à Dieu (esclaves) sont devenus aveugles*] » (Is 42, 19 BA-LXX – Vision que vit Isaïe)

La version du TM contient la répétition de l'idée dans ce verset[472] mais souligne aussi le *sing*. du Servant de Dieu identifié avec Israël (cf. Serviteur Souffrant des poèmes du Serviteur)[473]. Comme nous le voyons, la LXX ne cherche pas à donner au peuple de Dieu des traits messianiques, faisant de lui *un fils*. Mais elle se penche sur le malheur *des fils* d'Israël qui ont abandonné le vrai Dieu. La LXX abandonne le sens du TM dans la présentation du personnage d'un intervenant (empereur étranger) en tant qu'envoyé de Dieu ayant pour mission d'ouvrir les yeux aux aveugles et de libérer les prisonniers, car il a part à la *justice* (41, 2.10 ; 42, 6-7). Israël semble être le premier concerné par cette action, dont l'acteur principal est Dieu (42, 16). Israël qui restait indifférent non seulement à la souveraineté de Dieu mais encore à ses interventions, sera maintenant *guéri* par Lui. Même si le lecteur du texte hébreu observe en 42, 19 une identification de la nation avec LE Serviteur de Dieu (comme le dit E. Cortese)[474], il faudrait le voir plutôt dans la perspective d'un autre verset de DtIs, où l'on voit clairement que le Servant de Dieu *prend sur lui* les blessures (iniquités) des multiples (Is 53, 11). Pourtant, nous n'avons trouvé aucun texte biblique parlant d'Israël en termes du *sacrifice vicaire* pour les autres. Cependant le *témoignage* dont on parle en DtIs semble signifier (en TM), l'engagement du peuple élu dans un processus de maturité et non pas au profit des autres nations. E. Cortese lui-même l'explique :

---

[472] E. CORTESE souligne le caractère artificiel du texte hébreu dans ce passage : « Qui il tema di Israele da prima cieco, sordo, prigioniero e in fine testimone, con tutti i suoi contorni è troppo lungo e bisogna pensare che sono stati messi dai raccoglitori vari interventi del profeta sull'argomento ». Voir « Come leggere il DeuteroIsaia », *SBFLA* 58 (2008), p. 13.

[473] Voir McKENZIE J.-L., *Second Isaiah*. Introduction, Translation and Notes, AB 20, New Haven - London, Yale University Press, 2008, p. 46.47.

[474] Voir « Come leggere il DeuteroIsaia », p. 14 : « Dio... ora esplode e interpella i sordi e i ciechi, cioè il suo servo, qui chiamato *ml'k* (42, 19), perché secondo il successivo intervento, è destinato a essere 'testimone' ».

> *« E qui si aggancia al tema della cecità quello della testimonianza. La missione d'Israele (43, 10.12 ; 44, 8-9) è descritta sopratutto come annuncio su Dio ed è una missione nuova (anticipata dal* ml'k *di 42, 19), di un Israele ormai credente nel solo Dio, il quale compie il prodigio, dopo averlo, Lui solo, annunciato (...) Abiamo qui una prima appertura universale della prospettiva religiosa d'Israele »*[475].

L'expérience propre d'Israël, Serviteur de Yahvé, est indispensable pour accomplir correctement la mission qui lui est confiée par Dieu. En Is 41-44 Dieu conduit son peuple par le sentier de la compréhension qui lui dévoile qu'il souffrait à cause de ses propres infidélités. Mais Dieu s'en servira pour en faire un signe de sa bienveillance devant les nations. Nous pouvons donc comprendre les paroles d'E. Cortese de la manière suivante : le Serviteur *collectif* de Yahvé du premier temps c'est la nation d'Israël (témoin oculaire), mais plus tard de cette nation sortira l'idée d'un Serviteur *individuel* de Yahvé, la *racine de Jessé* (Is 11, 10)[476].

Les informations quant à l'aveuglement et à la surdité du peuple semblent faire allusion à la scène de l'appel du prophète (Is 6, 10) qui se termine par l'annonce de la restitution du *reste* du peuple dont surgira la *semence sainte* (Is 6, 13)[477]. Le chapitre Is 6 déclare que la *conversion du prophète*, « homme ayant lèvres impures, au sein d'un peuple ayant lèvres impures » (Is 6, 5), annonce la *conversion du peuple* duquel sortira l'espoir pour les nations. Le thème de *reste* survécu, portant le germe de la renaissance, est présent à plusieurs endroits du livre (voir 1, 9 ; 4, 2s ; 7, 3 ; 10, 21 et allii).

Examen des passages sur le témoignage (Is 43, 44, 55)

Les passages du DtIs, évoquant le témoignage, sont concentrés sur le témoignage rendu à Dieu. Aux quatre passages parlant du témoignage de Dieu Unique (Is 43, 10.12 ; 44, 8 ; 55, 4) sont opposé deux autres qui concernent les faux dieux (Is 43, 9 ; 44, 9). Ces derniers ne présentent pas d'intérêt pour notre étude.

---

[475] Voir CORTESE E., « Come leggere il DeuteroIsaia », p. 14.

[476] Selon J. BLENKINSOPP le verset (11, 10) ouvre le second de deux chants parallèles de cette section d'Isaïe (10, 11-16 et 11, 10-16). Il observe dans l'expression évoquée, qui parlerait d'une autorité messianique, la ressemblance avec celle de DtIs, qui parle du témoin pour les nations (55, 3-5). Ce type de lecture privilégie l'explication de la « racine » et du « témoin » comme un individu au lieu d'une communauté. Voir *Isaiah 1–39*, p. 267.

[477] Cette expression existe en LXX uniquement comme variante (Théodotion). Même pour le TM on considère parfois les v. 6, 12-13 comme ajoutés à la structure narrative du chapitre. Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 1–33*, p. 105. Cf. BLENKINSOPP J., *Isaiah 1–39*, p. 226. Selon VAN DER KOOIJ A., la comparaison des variantes textuelles penche plutôt pour la conclusion que les mots ajoutés à la version grecque par la révision de Théodotion, manquent à cause d'une « aberratio occuli » [le passage d'un mot à un mot identique plus loin avec l'exclusion du texte existant entre ces deux mots]. « Il est aussi pensable que le traducteur [les LXX] ait abrégé intentionnellement le dernier verset ». Voir Art. Cit., p. 196-197.

Is 43, 10.12

Les versets en question font partie d'une section qui pourrait être surnommée *témoins de Yahvé – contre ceux qui confessent le polythéisme* (Is 43, 8-15). Le fragment a le caractère d'un discours judiciaire au tribunal[478]. Les formules hébraïques de convocation au témoignage, employées lors d'un procès, « vous êtes mes témoins, parole du Seigneur » (v. 10.12), sont enrichies en LXX par l'attestation de l'assistance divine des convoqués au tribunal : « devenez mes témoins, et moi témoin, dit le Seigneur Dieu » : « **אַתֶּם** עֵדַי וְאֲנִי־יְהוָה [**γένεσθέ** μοι μάρτυρες κἀγὼ μάρτυς λέγει κύριος ὁ θεός] » *(43, 10)*

Is 43, 12 (l'absence du verbe dans l'ordre en LXX suggère le verbe *être* en présent), qui est son verset correspondant, au lieu de copier l'expression comme en hébreu, remplace en grec l'impératif aoriste de *γίνομαι* de v. 10 par le N.pl. du pronom personnel *σύ* : « **וְאַתֶּם** עֵדַי וְאֲנִי־יְהוָה [**ὑμεῖς** ἐμοὶ μάρτυρες κἀγὼ μάρτυς λέγει κύριος ὁ θεός] »

L'introduction de la formule « κἀγὼ μάρτυς » après la description de la mission des israélites suggère selon la LXX que le témoignage de Dieu est un principe à suivre. La formule « κἀγὼ μάρτυς ». Dieu est à l'origine du témoignage, car c'est de Lui qu'on parlera. Mais il accompagne aussi ceux qui confessent Sa bonté. Peut-on le comparer avec le principe sacerdotal de Lévitique ? Selon Lv 21, 8 il existe une interdépendance entre la sainteté de Dieu et celui qui le sert, le peuple entier et le prêtre en particulier : « … ἅγιος ἔσται ὅτι ἅγιος ἐγὼ… […il sera saint car je suis saint...] » (cf. Lv 19, 2 ; 20, 7.26 ; voir aussi1 P 1, 16). Les prêtres de Lévitique sont élus parmi les élus[479].

La suite d'Is 43, 10 semble introduire un *troisième témoin* de la cause de Dieu : « mon serviteur ». L'ambiguïté dans l'interprétation est due au terme grec, car le nom hébreu « עֶבֶד » signifie communément un *serviteur*. Or, le terme παῖς, avec lequel il est

---

[478] Cf. STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 117-118. Le témoignage auquel Israël a été associé est possible, car les membres de cette nation ont reçu de la connaissance qui vient d'un haut. Voir BARKER M., *The Older Testament*. The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaisme and Early Christianity, London, SPCK, 1987, p. 174.

[479] Cf. Un principe analogue semble être appliqué aux apôtres, appelés à participer au témoignage de Dieu plus particulièrement que les autres disciples du Christ. L'appel à *veiller* est adressé à tous : « Ἃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, Γρηγορεῖτε [Et ce que je dis à vous, je le dis à tous : veillez !] » (Mc 13, 37), mais en particulier au *portier* « καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ [et au portier il a recommandé de veiller] » (Mc 13, 34). Les explications concernant l'ignorance du jour de la grande récompense (Mc 13, 32) ressemblent à la réponse du ressuscité par rapport à la question de la reconstitution du règne d'Israël (Ac 1, 7). Avec le nom de portier (θυρωρός) comme déscription de la mission apostolique Mc 13, 34 correspond à celle d'Ac 1, 8, où les Onze sont appelés « témoins ». Le témoignage qui remplira les confins du monde n'est autre que l'attente active du retour du Seigneur.

traduit, est attribué tantôt à Israël (41, 8.9 ; 42, 23 ; 44, 1) tantôt à un individu (45, 4 ; cf. 42, 19 ; 48, 20 : le même terme hébreu rendu avec δοῦλος). Le premier sens de ce mot grec est familial, celui de *fils*[480] (c'est seulement son second sens qui indique un *serviteur* ou un jeune *esclave*[481]) : « καὶ *ὁ παῖς* ὃν ἐξελεξάμην [*et le serviteur/fils, que j'avais choisi*] » (cf. 41, 9 ; 42, 19)[482]. Le sens de ce terme dépend du contexte, mais il peut être aussi différemment interprété. Selon SEPTUAGINTA (pol.) le terme est traduit *fils*, mais NETS (ang.) préfère *serviteur*. Is 41, 8 : « παῖς μου Ιακωβ ὃν ἐξελεξάμην » indique non seulement un *serviteur* quelconque, mais encore l'attribution de ce terme à Israël (cf. Is 41, 9 ; 42, 1 ; 44, 1.2.21.26 ; 45, 4 [TM]). Les trois dernières références au *Serviteur* Souffrant semblent individualiser ce titre, en l'appliquant à une personne au sein d'une nation (49, 6 ; 50, 10 ; 52, 13). Ci-dessous on peut lire le v. 43, 10 LXX complet :

> *« γένεσθέ μοι μάρτυρες κἀγὼ μάρτυς λέγει κύριος ὁ θεός <u>καὶ ὁ παῖς ὃν ἐξελεξάμην</u> ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι ἔμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεὸς καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται [Soyez pour moi des témoins, et moi je suis un témoin, dit le Seigneur Dieu, <u>et le serviteur que j'ai choisi</u>, afin que vous connaissiez, que vous croyiez et que vous compreniez que moi je suis, avant moi il ne fut pas d'autre dieu, et après moi il n'en sera pas] » (BA-LXX – Vision que vit Isaïe)*

On peut conclure en disant que l'impératif « γένεσθέ » est adressé probablement à deux noms du même groupe : « mes témoins… et le *serviteur* que je me suis choisi… » (LXX). Le TM semblerait privilégier une telle présentation du texte par l'emploi du « עֶבֶד » collectif (*Israël*)[483] (en Is 40-48 TM le nom de serviteur est toujours au singulier, même si les noms correspondant sont au pluriel. En revanche, dans les chap. 49-55 TM le nombre du sujet peut varier). Or, cette notion filiale du **παῖς** suggérerait l'annonce du « עֶבֶד » individuel, identifié avec le Messie, et par conséquent

---

[480] F. REHKOPF identifie le *παῖς* en LXX avec *enfant*. Voir *Septuaginta-Vocabular*, Götingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 215. Voir dans notre texte II.2.b. ; II.3.b.

[481] Voir A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1901, p. 644.

[482] Voir « עֶבֶד » In. *BDB*, p. 713, n° 5650 [BW 9]. Voir aussi WRIGHT B.-G., « Δοῦλος and παῖς as translation of עבד : Lexical Equivalences and Conceptual Transformations », In. TAYLOR BERNARD A. (éd.), *IX Congress of International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Camridge 1995, Georgia, Atlanta, Scholar Press, 1997, pp. 263-277. Les termes grecs, selon cet article, ne sont pas capables de rendre exactement la signification de ce terme hébreu.

[483] Voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 119 ; Selon U. BERGES le changement du nombre, du pl. *témoins* en sing. *serviteur* dans le texte hébreu est dû à l'identification des membres du peuple avec la mission de la nation entière. Voir *Jesaja 40-48*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2008, p. 283. M. BARKER suggère pourtant, en commentant une interchangeabilité « witness/servant » (sing. et plur.) dans le DtIs, que certains psaumes hébreux, comme 89, 20.26 et 36, 1, peuvent attribuer la notion filiale aux serviteurs de Yahvé. Voir *Op. Cit.*, p. 166, note.

l'explication messianique des chants du Serviteur Souffrant[484], ce qui n'était pas évident avant l'évangile (les écrits qumrâniens ne connaissent pas ce titre)[485].

La formule : « וְאֲנִי־אֵל [*que je (suis) Dieu*] » (Is 43, 12 ; cf. כִּי־אֲנִי הוּא / ὅτι ἐγώ εἰμι : Is 43, 10), est un récapitulatif par lequel Dieu confirme la vérité sur Lui, le témoignage dont les membres du peuple élu deviennent les porteurs :

> *« … avant moi il ne fut pas d'autre dieu, et après moi il n'en sera pas (…) J'ai annoncé et j'ai sauvé, j'ai outragé et je n'étais pas chez vous un étranger ; vous êtes pour moi des témoins et moi je suis un témoin, dit le Seigneur Dieu, dès l'origine. Il n'est personne pour arracher de mes mains ? Je ferai, et qui en détournera ? » (Is 43, 10d-12.13 BA-LXX – Vision que vit Isaïe).*

Ces versets décrivent avant tout l'intervention divine par rapport à la libération de l'exil en Babylonie. Mais, de manière métaphorique, ils annoncent aussi le futur messianique. Le Dieu Unique se confie aux hommes comme objet du témoignage, confirmant par trois verbes en v. 12 que l'œuvre du salut dépend de Lui : j'ai *annoncé* (ἀνήγγειλα), *sauvé* (ἔσωσα) et *outragé* (ὠνείδισα)[486]. Le contenu du témoignage est assimilé par ses messagers [v. 10 : afin que vous le *connaissiez* (γνῶτε), *croyiez* (πιστεύσητε) et *compreniez* (συνῆτε)].

Le contexte de vv. 10.12 dans le chapitre 43 encourage les auditeurs de la parole à propager partout la vérité sur Dieu, c'est-à-dire qu'il est Unique[487]. Les membres du peuple de Dieu sont appelés en premier à proclamer les merveilles de Dieu accomplies pour eux (qu'Il est présent et qu'Il sauve : vv. 10-12). Leurs auditeurs seront invités à les suivre dans cet engagement, guidés par leurs paroles ou dans l'espoir de bénéficier de la même bienveillance[488].

Dans les deux versions le langage judiciaire corrobore l'aspect religieux. La formule utilisée en TM servirait avant tout à poser le problème du monothéisme et de la

---

[484] D'après J. BLENKINSOPP la LXX, surtout quand elle est lue par des chrétiens, donne plus des raisons d'identifier le *serviteur* avec une personne messianique individuelle contemporaine ou future. Voir *Isaiah 40–55*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 19A, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 224.

[485] L'œuvre de Luc (Lc 24, 26.46 ; Ac 3, 18 ; 26, 23), qui présente un interet pour l'étude du terme « témoin » dans le contexte ministériel, prouve ainsi sa pertinence en la matiére. Voir FITZMYER J.-A., *101 pytań o Qumran*, p. 133.

[486] Le texte de la LXX en 43, 12, change le sens du mot *faire entendre* (שָׁמַע) qui devrait être rendu par le *ἀκουτίζω*, comme c'est le cas en Jr 30, 18 LXX (cf. Dt 4, 36 ; 30, 12.13 ; Jos 6, 10 ; Jg 13, 23 ; 1 S 9, 27 ; 2 R 7, 6) ou par *φωνέω* (1 Ch 15, 16), ce qui signifierait *causer écouter*.

[487] Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 34–66* (Revised Edition), WBC 25, Nashville, Thomas Nelson Inc., 2005,p. 678.

[488] Voir *Ibidem*, p. 676.

souveraineté de Yahvé[489]. Dans la controverse entre le Dieu Unique et les dieux, présentée en Is 43, le témoignage des fils d'Abraham viserait avant tout à renforcer leur foi[490]. Les mots employés en LXX (*κἀγὼ μάρτυς, παῖς, ὀνειδίζω*) soulignent plutôt le plein engagement de Dieu, dans lequel tous sont les destinataires du témoignage divin, même ceux qui appartiennent au parti de Dieu.

Is 44, 8

Is 44, 8 semble être parallèle des deux autres présentés ci-dessus[491]. L'auteur y parle non seulement du témoignage, comme mission, mais il utilise aussi le même vocabulaire pour désigner l'action de Dieu. Pour cette deuxième observation la LXX ne suit pas le TM.

> *« μὴ παρακαλύπτεσθε οὐκ ἀπ' ἀρχῆς* ***ἠνωτίσασθε [הִשְׁמַעְתִּיךָ]*** *καὶ* ἀπήγγειλα [וְהִגַּדְתִּי] *ὑμῖν ;* ***μάρτυρες ὑμεῖς ἐστε [וְאַתֶּם עֵדָי]****, εἰ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ·καὶ οὐκ ἦσαν τότε [Ne vous cachez pas, dès longtemps n'avez-vous pas écouté (****tendu oreille****/fait attention) et* n'ai-je pas annoncé *à vous ?* ***Vous êtes témoins****, s'il y aurait un dieu à part moi : et ils n'étaient pas avant!] » (Is 44, 8)*

On voit par là que l'objectif de la parole adressée par le Seigneur aux membres de son peuple est toujours le même : rappeler qu'ils ont été choisis pour être les témoins « oculaires » de Dieu. Les versions grecque et hébraïque du v. 44, 8 montrent encore une différence. Tandis que selon le TM Dieu dit : « vous [êtes] MES témoins », la LXX précise l'objet du témoignage par ces mots : « vous êtes témoins [de l'existence d'un seul Dieu] » (cf. II.3. : transmission du témoignage selon l'épilogue de Lc et le prologue des Actes).

Examinons maintenant le verset 44, 8 dans son contexte. Il appartient à une petite section vv. 6-8 du type discours judiciaire comme ceux présentés auparavant. Le v. 44, 6 souligne que même le libérateur historique, Cyrus, n'est pas égal au Dieu qui domine toute la terre. La question « qui est comme moi ? », au début du v. 7, souligne qu'il est impossible de comparer quiconque au Dieu unique, car Celui-ci est au-dessus de tout. Cette information est importante par rapport au v. 8 qui retient notre attention. Seules les paroles du Seigneur peuvent prédire le futur, atteindre leur réalisation dans le

---

[489] Voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 121 : « ....il ne s'agit pas ici de l'action de témoigner (le style judiciaire a cédé la place à l'oracle prophétique), mais de la confirmation potentielle d'un fait [nie chodzi tu o aktywne składanie świadectwa (styl procesowy ustąpił już miejsca wyroczni prorockiej), ale o potencjalne potwierdzenie opisanego stanu rzeczy] ».

[490] Voir *Ibidem*, p. 119 : « Le but du témoignage n'est pas la réussite dans la controverse avec les nations païennes et leurs dieux, mais d'éveiller le peuple d'Israël à la foi [Celem świadczenia nie jest wygranie sporu z narodami pogańskimi i ich bogami, lecz przyprowadzenie samego Izraela do wiary] ».

[491] Voir BERGES U., *Jesaja 40-48*, p. 283.325.

futur. Dieu donne alors aux hommes qu'il a choisis la possibilité de participer au témoignage *prophétique*, c'est-à-dire celui qui se réalisera sûrement[492]. Alors, dans le texte le prophète qui annonce les paroles de Dieu à son peuple est présenté en qualité de témoin de la véracité de Dieu devant ceux qui deviennent ensuite les témoins de la réalisation de ces paroles devant les autres nations[493].

Nous avons observé en Is 43 et 44 que ces textes messianiques (davantage dans la version grecque) introduisent le lecteur à la réalité du partage du témoignage divin avec les hommes, et à l'introduction d'un intermédiaire dans ce témoignage sur la vérité de Dieu.

Ces textes soulignent aussi l'interdépendance d'un témoin individuel et de la nation comme témoins communs des merveilles de Dieu. Si la nation était appelée en Is 43 et 44 un « serviteur – témoin » commun, l'introduction d'un Serviteur nouveau (individuel), en tant que *témoin pour les nations* pourrait annoncer, en lien avec les chants du Serviteur de Yahvé, un nouvel ordre de rétablissement. Cet ordre dépasserait le cadre géographique de la reconstruction à Jérusalem du peuple libéré de l'oppression babylonienne.

Ici nous allons nous fonder sur les analyses faites en majorité à partir du TM. Car la plupart de commentaires se réfère au texte hébreu de DtIs. Nous indiquerons en même temps les particularités de la LXX par rapport à Is 55.

Signification messianique du témoin d'Is 55, 4

L'interprétation *collective* du personnage qui accomplit les trois rôles en Is 55, 4 est une des plus connues. P.-E. Bonnard souligne l'« espérance messianique » que le passage Is 55, 3b-5 transmet de David au peuple Israël. Les dénominations qui caractérisaient d'abord le roi d'Israël : *témoin, guide, autorité pour les peuples*, semblent être transposées ici au Peuple Elu[494]. Sh.-M. Paul confirme cette dimension *nationale* du messianisme, et il argumente son propos par la référence accadique du terme qui nous occupe en traduisant le

---

[492] Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 34–66*, p. 688.

[493] Cf. STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 133.

[494] Voir BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe. Son Disciple et leurs éditeurs*. Isaïe 40-66, EB, Lecoffre – J. Gabalda et Cie, Paris, 1972, p. 305-306. Cf. WESTERMANN C., *Isaiah 40-66*. A Commentary (oryg. all. *Das Buch Jesaja. [3], Kapitel 40-66*, 1966), Philadelphia, SCM Press-The Westminster Press, 1969, p. 283-284 ; MELUGIN R.-F., *The Formation of Isaiah 40-55*, BZAW 141, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1976, p. 72.154 ; McKENZIE J.-L., *Second Isaiah*, p. 142-144 ; GOLDINGAY J. – PAYNE D., *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*, vol. 2 : Commentary on Is 44, 24-55, 13, London-New York, Tandt Clark, 2006, p. 373-374.

עֵד par *chef* [ang. *leader*][495] au lieu de *témoin*. Nous observons alors que « celui qui se lève *pour commander* **les nations** » [ὁ ἀνιστάμενος *ἄρχειν* **ἐθνῶν**] du verset Is 11, 10, définit comme messianique, revient dans le verset étudié : « *ἄρχοντα* καὶ προστάσσοντα **ἔθνεσιν** » (Is 55, 4).

La compréhension du passage des attributs messianiques du roi à la nation explique la prudence avec laquelle nous allons chercher la signification du terme « témoin » en DtIs, notamment en Is 55, 4, et son lien avec le concept du Serviteur Souffrant, compatible avec l'identification au David historique[496]. Les Poèmes du Serviteur ont rendu l'universelle perspective de l'intervention divine, en reproduisant (sur le modèle de la transmission) les qualités royales, messianiques et bienfaisantes sur un individu. E. Cortese en conclut que : « …il Servo non è affatto Israele ma il suo redentore, come si vede soprattutto nel quarto, ma anche nel secondo poema... »[497].

La souffrance du Serviteur contribue à son caractère de Témoin. Pour attester la vérité sur le Dieu d'Israël qui est l'Unique Dieu il sacrifie sa propre vie. Autrement dit, la souffrance du Serviteur souligne son rôle dans l'alliance : « The Servant himself stands surety for this covenant of grace, for he is 'witness for the sake of' the people »[498]. La LXX, semble souligner en Is 55 le sens du *témoignage* de ce Messie pour les nations. P. Grelot voit en Is. 55, 3-5 TM une contribution à la présentation du personnage du Serviteur et demande si on peut y reconnaître le *5ème poème* sur le Serviteur de Yahvé ?[499] Notre objectif dans cette section de thèse sera donc de mettre en relief l'identité testimoniale du Serviteur Souffrant en Is 55, pour pouvoir le considérer en tant que résumé des quatre chants reconnus (42 ; 49 ; 50 ; 52-53).

En préambule à son analyse Grelot fait une remarque de nature générale qui explique sa proposition de diviser les chants traditionnellement présentés en unités plus petites qui sont plus adaptées à la réalité des discours : « Pour distinguer ces morceaux

---

[495] Voir PAUL Sh.-M., *Isaiah 40-66*. Translation and Commentary, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids – Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Company, 2012, p. 438. Cf. KOOLE J.-L., *Isaiah III*, vol. 2 : Is 49-55, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven, Peeters, 1998, p. 416. Voir aussi GOULDER M., *Isaiah as Liturgy*, Ashgate, Hants-Burlington, 2004, p. 134 : « DI may have been thinking only of political subservience (55.4) » ; Cf. « עֵד », In. *BDB*, p. 729, n° 5707 [BW 9] : « Davidic dynasty, to nations ».

[496] Voir KOOLE J.-L., *Op. Cit.*, p. 416-417.

[497] Voir CORTESE E., « Come leggere il DeuteroIsaia », p. 23-24.

[498] KOOLE J.-L., *Op. Cit.*, p. 417.

[499] Voir *Les poèmes du Serviteur*, p. 31. 65ss. 111ss. Cf. MELUGIN R.-F., réfère la thématique d'Is 55, 4-5 au 1er chant du Serviteur, mais sans en faire un poème à part. Voir *Op. Cit.*, p. 68.

séparés, il ne faut pas se laisser guider seulement par leur contenu, mais surtout par les indices littéraires qui signalent leurs débuts et différencient leurs genres »[500]. Un tel principe permet de distinguer une dizaine de Poèmes : 1. Présentation du Serviteur (42, 1-4) ; 2. Oracle adressé au Serviteur (42, 5-7) ; 3. Discours du Serviteur (49, 1-6) ; 4. Oracle d'encouragement adressé au Serviteur (49, 7) ; 5. Oracle sur la mission su Serviteur (49, 8-9) ; 6. Discours autobiographique du Serviteur persécuté (50, 4-9a) ; 7. Exhortation à écouter le Serviteur (50, 10-11) ; 8. Discours sur la souffrance du Serviteur (52, 13-15 + 53, 11b-12) ; 9. Discours en « nous » sur le même thème (53, 1-11a) ; 10. Le Serviteur, dépositaire de l'espérance nationales (55, 3-5)[501].

P. Grelot, optant pour une composition des textes plutôt que pour un discours homogène dans l'Is 55, met en évidence le rapport des différentes parties de la conclusion avec le reste du livre[502]. Les cinq premiers versets d'Is 55 sont parfois considérés comme la finale d'une unité 54-55[503]. Le fragment (vv. 3-5) semble être le noyau d'un discours Is 55, 1-5 organisé entre les *deux débuts*[504]. Encouragés par cette perspective, nous proposons l'analyse du *dernier chant* (Is 55, 3-5) dont nous allons chercher la thématique dans le prologue des Actes des Apôtres. Le travail ci-dessous ne se concentrera pas sur les détails philologiques d'Is 55, 3-5, traduction ne servant qu'à

---

[500] GRELOT P., *Les poèmes du Serviteur*, p. 30.

[501] Pourtant P. GRELOT achève l'étude de ce texte, soulignant qu'Is 55, 3-5 ne correspond pas aux autres poèmes du point de vu historique. Voir *Les poèmes du Serviteur*, p. 113. Mais T. KOWALSKI, dans son commentaire théologique des Poèmes d'Isaïe, indique en Is 55, 1-5 TM un 5ème chant accomplissant le quatrième poème. Voir *Les Oracles du Serviteur Souffrant et leur interprétation*, Paris, Paroles et Silence, 2003, p. 32. Or, l'auteur se concentre davantage sur la portée universelle de la restauration du peuple de Dieu (des israélites avec des païens), dont le Messie individuel sera *chef* et *législateur*.

[502] Voir GRELOT P., *Les poèmes du Serviteur*, p. 66 : « ... les vv. 12-13 sont à rattacher à 52, 11-12, dont ils ont été séparés pour donner une conclusion au livre. Les vv. 10-11 sont une réflexion, probablement écrite en prose, sur l'efficacité de la Parole de Dieu personnifiée ».

[503] Voir HÖFFKEN P., *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, NSK-AT 18/2, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998, p. 171-179. Le lien entre les chapitres Is 55 et Is 54, du point de vue de la thématique (salut et alliance éternelle) comme celui de la personne d'auteur, est pourtant différent pour les autres parties de Deutero et de Trito-Isaïe. Voir GOŁĘBIEWSKI M., *Analyse littéraire et théologique d'Is 45-55. Une alliance nouvelle avec la Jérusalem*, Roma, 1975 ; IDEM, « L'alliance éternelle en Is 54-55 en comparaison avec d'autres textes prophétiques », *CoTh* 50 (1980) fasc. specialis, pp. 89-102.

[504] Voir GRELOT P., *Les poèmes du Serviteur*, p. 66 : « Deux débuts de discours sont discernables en 55, 1 et 55, 6. Reste à fixer le début du discours où il est question de David. La formule initiale du v. 3 permet de l'identifier grâce aux expressions caractéristiques : 'Prêtez l'oreille… Ecoutez…'. Le dernier rédacteur a rattaché ce début de discours au v. 2 en raison des deux mots-crochets qui cherchent de rappel : 'écoutez' et 'votre âme' (mot qui disparaît généralement dans les traductions françaises modernes). Le morceau ainsi délimité comporte trois mouvement successifs : un appel et une promesse en 'vous' (v. 3), une assurance relative à un tiers qui n'est pas nommé (v. 4), une promesse en 'tu' (v. 5). On pourrait justifier cette diversité en songeant à un discours public où le prophète s'adresse d'abord à la foule réunie (vv. 3-4), puis au personnage dont il a présenté la mission dans le v. 4 ».

présenter les différences des versions. Dans la suite du travail nous allons nous référer davantage au texte grec, selon le principe précisé dans l'introduction générale.

La péricope dans TM

Texte hébreu (TM)	Texte de traduction (FBJ)
(55, 3) הַטּוּ אָזְנְכֶם וּלְכוּ אֵלַי שִׁמְעוּ וּתְחִי נַפְשְׁכֶם וְאֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים׃ **(55, 4)** הֵן עֵד לְאוּמִּים נְתַתִּיו נָגִיד וּמְצַוֶּה לְאֻמִּים׃ **(55, 5)** הֵן גּוֹי לֹא־תֵדַע תִּקְרָא וְגוֹי לֹא־יְדָעוּךָ אֵלֶיךָ יָרוּצוּ לְמַעַן יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל כִּי פֵאֲרֶךָ׃ ס	**(55, 3)** Prêtez l'oreille et venez vers moi, écoutez et vous vivrez. Je conclurai avec vous une alliance éternelle, réalisant les faveurs promises à David. **(55, 4)** Voici que j'ai fait de lui un témoin pour les peuples, un chef et un législateur de peuples. **(55, 5)** Voici que tu appelleras une nation que tu ne connais pas, une nation qui ne te connaît pas viendra vers toi, à cause de Yahvé, ton Dieu, et pour le Saint d'Israël, car il t'a glorifié.

La péricope dans LXX

Texte grec (LXX)	Texte de traduction
(55, 3) προσέχετε τοῖς ὠτίοις ὑμῶν καὶ ἐπακολουθήσατε ταῖς ὁδοῖς μου ἐπακούσατέ μου καὶ ζήσεται ἐν ἀγαθοῖς ἡ ψυχὴ ὑμῶν καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον τὰ ὅσια Δαυιδ τὰ πιστά **(55, 4)** ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεσιν δέδωκα αὐτόν ἄρχοντα καὶ προστάσσοντα ἔθνεσιν **(55, 5)** ἔθνη ἃ οὐκ ᾔδεισάν σε ἐπικαλέσονταί σε καὶ λαοί οἳ οὐκ ἐπίστανταί σε ἐπὶ σὲ καταφεύξονται ἕνεκεν τοῦ θεοῦ σου τοῦ ἁγίου Ισραηλ ὅτι ἐδόξασέν σε	**(55, 3)** Prêtez l'oreille et poursuivez mes chemins, écoutez-moi et votre âme vivra dans la prospérité. Et je conclurai avec vous une alliance éternelle, la sure loi divine de David **(55, 4)** Voici, je l'ai donné (comme) *témoin/témoignage* pour les nations, un chef et commandant pour les nations. **(55, 5)** Nations qui ne t'ont pas connu vont t'appeler, et peuples qui ne te comprennent pas s'envoleront vers toi à cause de [pour chercher un refuge auprès de] ton Dieu, le saint d'Israël, car il te glorifia

Le chapitre 55 d'Isaïe, en tant que *pont narratif* entre le DtIs (40-54) et le Trito-Isaïe (56-66)[505], pourrait être divisé en trois parties : annonce de l'alliance éternelle (vv. 1-5) ; importance de la parole de Dieu (vv. 6-11), nouvel exode des déportés (vv. 12-13). Cette proposition de découpage n'est cependant pas le fruit de l'analyse littéraire mais découle plutôt de l'observation des différences thématiques[506]. E. Cortese semble dire la même chose quand il attribue à ce chapitre la fonction de compte-rendu de tout le DtIs[507]. W. Pikor, en partant de la métaphore de l'*eau* (v. 3 et vv. 10-11) comme principe narratif

[505] Cf. PIKOR W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, SBL 4, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2009, p. 294-295.

[506] Cf. STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 238.

[507] Voir CORTESE E., « Come leggere il DeuteroIsaia », p. 20-21.

d'Isaïe (TM), divise ce chapitre en deux parties : vv. 1-5 et vv. 6-13[508]. Ce qui intrigue le lecteur du texte hébreu d'Is 55, consacré à la confirmation de la fortification de la foi en *reconstitution de la monarchie messianique* (la reconstruction d'Israël ne rétablirait pas l'ordre d'avant l'exil)[509], ce sont les changements de sujet et d'objet de l'action et de destinataire de la prophétie. E. Cortese confirme que le royaume ne sera plus le même. Son signe caractéristique sera l'universalisme et non plus l'exclusivisme (souligné par la tradition sacerdotale de la rédaction de l'AT) attendu par les revenants de l'exil. Mais le centre du salut reste réservé à Israël. Cet Israël deviendra alors le témoin oculaire des grâces divines en faisant fonction de messager envers les autres peuples[510].

Déjà dans la petite unité que nous qualifions de 5ème poème (Is 55, 3-5), le changement des destinataires de la parole saute aux yeux. Après un appel et une promesse, adressés à « vous » (v.3), vient l'assurance donnée par rapport à une tierce personne au singulier (v. 4), et puis une promesse rendu à « tu » (v. 5)[511].

Présentation d'Is 55, 4 dans son contexte

Le passage en question commence par l'exposition de la vraie pauvreté à laquelle Dieu veut répondre, la pauvreté spirituelle. L'eau, le vin et le lait du v. 1 symbolisent le don de la grâce[512]. Le v. 2 confirme qu'il s'agit de la nourriture pour l'âme. L. Stachowiak, voyant en la parole de Dieu la nourriture la plus sublime, admet que la soumission à la Parole du Seigneur garantit la croissance intégrale de l'homme en communion avec Dieu et avec les hommes[513]. Car la parole donne la vie (v. 3ab). Celle-ci est promise à ceux qui l'écoutent. Or, c'est la mise en œuvre de la parole qui fructifiera. Cette collaboration avec la

---

[508] Voir PIKOR W., *Soteriologiczna metafora wody...*, p. 298, note 533. Pour les différentes propositions de structure détaillée d'Is 55 voir dans le même ouvrage en p. 301-302 et notes 545-547.

[509] CORTESE E., « Come leggere il DeuteroIsaia », p. 21 : « Il compilatore finisce l'opera raccogliendo nel suggestivo, ultimo sprazzo messianico (55, 3ss : il progetto davidico), le attese salvifiche dei reduci, che dopo il compimento delle profezie della liberazione si aspettavano ancora quella della restaurazione della monarchia ».

[510] Ibidem, p. 22.

[511] W. PIKOR, faisant attention aux signes rhétoriques qui aident à constituer les sections littéraires plus petites, rétablit la dynamique du texte d'Is 55 à partir de métaphores aquatiques. Il s'agit donc de cinq sections dans ce chapitre : 1-3b ; 3c-5 ; 6-9 ; 10-11 ; 12-13. Le TM distingue la première partie de l'unité de la deuxième, à partir du changement du sujet (de *2pl. m.* dans les vv. 1-3b, en *1sg.* dans les vv. 3c-5d). Le v. 3c débute une activité de Dieu, indépendante des celles attendues du sujet « *vous* ». A part le sujet (Dieu) de la seconde section, c'est l'alliance (objet) qui scelle cette unité. Voir *Soteriologiczna metafora wody...*, p. 303.

[512] M. GOŁĘBIEWSKI souligne la ressemblance entre l'eau et la Parole de Dieu dont il est question dans les versets qui suivent. Voir *Analyse littéraire et théologique d'Is 45-55…*, p. 274-275.

[513] Voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 239.

parole de Dieu sera le principe de l'alliance éternelle annoncée en verset 3cd : « διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαυιδ τὰ πιστά [je conclurai avec vous une alliance éternelle, les promesses dignes de foi (données à) David] »[514]

La période de l'exil babylonien influença le caractère de cette expression, car la communion de la nation avec Dieu garantissait la sauvegarde de l'identité du peuple de Dieu[515]. Isaïe, évoquant la gratitude envers David, la relie à l'idée de l'alliance éternelle, qui concerne la transmission future des promesses données autrefois à un monarque historique, à un Messie individuel ou à une nation toute entière. Le DtIs non seulement élargit la conception de l'alliance mais encore il l'approfondit sensiblement. Cet approfondissement met en valeur Dieu comme acteur principal, avant Moïse, serviteur de l'alliance préalable. L'idée de l'exode, toujours vivante en Israël, dont la commémoration est constitutive de l'identité de la nation, réveille l'espoir d'une nouvelle libération. Or, dans cette libération le prophète souligne l'engagement du Seigneur et sa fidélité avant la promesse de retour au pays[516]. C'est cette compréhension métahistorique et méta-géographique de l'alliance qui introduit la dimension universelle des promesses de Dieu.

Le verset Is 55, 4 paraît le plus énigmatique de tout l'ensemble :

> *« ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεσιν δέδωκα αὐτόν, ἄρχοντα καὶ προστάσσοντα ἔθνεσιν [voici en témoignage pour les nations je l'ai donné, (lui qui est) chef et commandant pour les nations »*[517]

En lisant ce verset en lien avec ceux qui le précédent nous nous demandons : qui est l'héritier de la promesse donnée à David (cf. v. 3), à qui est référé le *témoignage* ? Nous avons déjà signalé plus haut des possibilités de réponse à cette question. En reconnaissant dans le v. 4 l'annonce de la réalisation de la promesse de 2 S 7, 12c-e : « ...et je vais ériger ta semence [τὸ σπέρμα σου] après toi, qui sera de ton ventre, et je lui préparerai le royaume » (cf. 1Ch 17, 11) nous nous demandons : qui est *la semence* de David ?

L'expression « τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ » est présente aussi en Gn 17, 9 (cf. 17, 7.10)[518]. Tous les trois livres (Gn, 2S, 1Ch) référent cette expression à l'alliance (d'abord

---

[514] Le texte souligné est traduit selon le sens de la citation en Ac 13, 34. Voir ZERWICK M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Scripta PIB 107, Romae 1966[3], p. 287.

[515] Cf. STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 240.

[516] Cf. Ibidem, p. 240-241.

[517] Voir *SEPTUAGINTA*, p. 1430 : « Postawiłem go wśród narodów jako świadectwo, jako władcę, umieszczonego na czele narodów ».

[518] La valeur messianique du terme *σπέρμα* apparait pour la première fois avec la notion messianique, en Gn 3, 15. Voir, In. DORIVAL G. – HARL M. – MUNNICH O., *La Bible Grecque des Septante…* : « La Septante aux abords de l'ère chrétienne. Sa place dans le Nouveau Testament », p. 287-288.

avec Abraham, et ensuite avec David) dont la réalisation est confiée à la *descendance* du patriarche et après lui, à celle du roi. Le nom *σπέρμα* (semence, germe)[519], utilisé dans DtIs, signifie la descendance, à savoir les personnes concrètes, *membres* d'une nation, et non pas un peuple en général. Les analyses exégétiques privilégient la thèse que la version grecque, dans l'optique chrétienne, souligne la portée individuelle de cette descendance messianique et la compréhension testimoniale du terme messianique[520].

L. Stachowiak soutient que c'est Israël qui deviendrait le *témoin* et l'*autorité* pour les nations. Effectivement, le titre *ἔθνος* avec lequel la LXX rend en pl. ce que le TM transmet par לְאֹם en sing. (un *peuple* ayant à son origine une personne, son ancêtre ; tardivement utilisé pour exprimer la réalité de גּוֹי ; voir l'emploi des deux en Gn 25, 23)[521], est utilisé au pluriel pour désigner les non-juifs (Ne 5, 8 ; cf. Lc 2, 32 où l'évangéliste opposera le λαός Israël aux *païens* [ἐθνῶν])[522]. Mais est-ce que cela suffit pour voir en la nation élue le témoin ? On peut avoir l'impression que le texte hébreu ne s'intéresse ni au terme « témoin », ni à la réalité qui serait désignée par ce nom[523]. En s'opposant à l'interprétation qui reconnait en ce *témoin* un Messie individuel, Stachowiak souligne que la prophétie d'Is 55 ne s'appuie pas sur David mais sur la nation, car c'est à elle de maintenir la fidélité à l'alliance éternelle promise par Nathan (voir Is 55, 3 : « …Je conclurai avec vous une alliance éternelle… »). En même temps l'exégète polonais précise les différentes caractéristiques de *témoigner*. Il décèle l'approche royale et l'approche nationale : tandis que David historique glorifia le nom du Seigneur par ses victoires militaires et son gouvernement, l'Israël, en sortant du nouvel

---

[519] Voir B-GF, p. 1777, col.1 [σπέρμα] ; Cf. R-GA, p. 1168, col.1-2 [σπέρμα]. La LXX traduit avec ce terme le [זֶרַע] hébreu, exprimant le même sens. Voir *BDB*, p. 282, n° 2233 [BW 9].

[520] Cf. J.-D.-W. WATTS, qui identifie le texte avec l'empereur Darius. Voir *Isaiah 34–66* (Revised Edition), p. 816-818.

[521] Voir « לְאֹם », In. *BDB*, p. 522, n° 3816 [BW 9].

[522] W. PIKOR souligne la valeur instrumentale du peuple de Dieu exprimée dans ce passage d'Is. L'activité de Dieu à travers lui [son peuple] s'effectuera aussi dans les autres nations, « …exprimées par les noms *l'ûmmîm* (v. 4ab) et *gôy* (v. 5ab), se révèlent en tant que motif de l'alliance, que Yahvé conclut avec Israël, ce que signale formellement l'interjection *hēn* ('voici') introduisant deux séquences construites avec des éléments parallèles (v. 4ab et v. 5ab) […określone jako *l'ûmmîm* (v. 4ab) i *gôy* (v. 5ab), jawią się jako racja przymierza, które Jahwe zawarł z Izraelem, co formalnie sygnalizuje modulant *hēn* ('oto') wprowadzający dwa segmenty zbudowane z paralelnych członów (v. 4ab et v. 5ab)] » Voir *Soteriologiczna metafora wody…*, p. 303.

[523] Selon W. PIKOR, toute la péricope dans le TM est concentrée sur le motif de la parole de Dieu qui communique la miséricorde de Dieu. La partie centrale (vv. 6-9) découvre la parole appelant à la conversion qui révèle la miséricorde de Yahvé. Voir *Soteriologiczna metafora wody…*, p. 306.

Egypte, témoignera de la souveraineté de Dieu en faisant connaître aux autres nations *la bienveillance accordée par Dieu uniquement aux siens*[524].

Finalement, nous voyons que le « témoin » [עֵד] en TM devient le « témoignage » [μαρτύριον] en Is 55, 4 LXX. Rapportons-nous aux observations du premier chapitre de notre dissertation qui nous ont permis de montrer la différence entre les phrases où le « témoin » est le *sujet* et ces expressions où le « témoignage » est employé comme l'*objet*[525]. P. Grelot soulève ici le problème de la construction grammaticale du v. 4, qui semble donner trop peu d'importance à celui qu'on présente uniquement avec un suffixe verbal de 3 sing. (TM) ou avec un pronom personnel en Acc. sing. M. (LXX), pour qu'on puisse voir, dans ce verset inséré entre les référence à *vous* (v. 3) et à *tu* (v. 5), la référence explicite à David ou à sa descendance. Nonobstant ce problème linguistique, l'auteur du commentaire propose une hypothèse basée sur la recherche historique. L'exégète explique les attentes de la nation en référence à la personne de Zorobabel (voir v. 5)[526]. L'approche sur Is 55, 5 contribue pourtant à la précision du personnage auquel se réfère le v. 4.

> « *ἔθνη, ἃ οὐκ ᾔδεισάν σε, ἐπικαλέσονταί σε, καὶ λαοί, οἳ οὐκ ἐπίστανταί σε, ἐπὶ σὲ καταφεύξονται ἕνεκεν τοῦ θεοῦ σου τοῦ ἁγίου Ισραηλ, ὅτι ἐδόξασέν σε [Des nations, qui t'ignoraient t'invoqueront, et des peuples qui ne te connaissent pas se réfugieront vers toi par égard pour ton Dieu, le Saint d'Israël, parce qu'il t'a glorifié*] » (BA-LXX – Vision que vit Isaïe)

Le TM dans le présent verset parle également d'une nation au singulier, tandis que la LXX élargit le cercle des bénéficiaires de sa protection future[527]. On touche ici à l'universel et on désigne clairement le destinataire de cette promesse. Comme le destinataire de la parole est confirmé : le Messie, dans son rôle désigné par trois titres en v. 4, est institué le médiateur de la grâce auprès d'un peuple restauré qui peut englober

---

[524] STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66)*, p. 241 : « ...łaskawość świadczoną tylko swemu narodowi ». Cf. OSWALT J.-N., *The Book of Isaiah.* Chapters 40-66, NICOT, Grand Rapids-Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1998, p. 440. Voir aussi BERGES U., *Jesaja. Der Prophet und das Buch*, Biblische Gestalten 22, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010, p. 131-132 : « Anders als in Ez 34, 23ff. gilt diese Zusage nicht einem 'David redivivus' als Knecht Jhwhs, sondern der **Gruppe der Knechte**. Damit ist die Davidtradition nicht dynastisch weitergeführt, sondern auf **die Knechte** bezogen ».

[525] La description de ceux qui participent à la mission de Jésus-Christ, où lui-même semble être en même temps le témoin par excellence [*sujet*] et l'*objet* du témoignage de ses disciples). Dans la suite de notre étude (II.2. ; II.3.) nous allons proposer la verification du concepte du messie-témoin (individuel ou collectif) à partir de la présentation de la thématique du témoignage dans l'œuvre de Luc.

[526] GRELOT P., *Les poèmes du Serviteur*, p. 66-67.

[527] Cf. P. GRELOT reconnaît une cohérence entre les changements grecs par rapport au texte hébreu d'Is 55, 3-5. Voir *Ibidem*, p. 113.

des nations. Même si J.-L. Koole tient au transfert de la mission du roi (David) en Israël, il souligne ici l'importance du plur. (par rapport aux nations). Il confirme par là le lien logique entre les vv. 4 et 5 (TM)[528]. L'auteur admet en même temps, non sans réserve, que le v. 5 peut se référer à la figure du Serviteur d'Is 49, 7, et les changements du nombre s'expliquent par l'usage prophétique habituel[529].

D'abord Dieu semblait insensible aux souffrances de son peuple (le silence de Dieu en 42, 14 est un signe de sa patience, mais les deux verbes qui décrivent le comportement du Seigneur ont préparé en fait son action libératrice)[530]. En annonçant qu'il ouvrirait les oreilles des hommes et leurs yeux comme il a lui-même ouvert les siens, Dieu donnera dorénavant une fois de plus, la possibilité d'entendre sa voix, pour que le peuple éprouvé (non-écouté, ignoré, méprisé), opte pour la fidélité à l'alliance. Or, le Serviteur Souffrant, l'innocent qui portait le poids du silence de la part de Dieu, sera le premier à entendre et à accepter la voix du Seigneur ; non seulement pour donner l'exemple au peuple, mais surtout *à la place* de ceux dont il est issu. En acceptant leurs souffrances, il n'a pas uniquement donné l'exemple à suivre, mais il a libéré les hommes du poids de leurs péchés[531]. Voilà la raison de l'invitation de Dieu : « Prêtez l'oreille et venez vers moi, écoutez et vous vivrez » (Is 55, 3) qui précède la description de l'accomplissement de la mission du messie-témoin.

Résumons donc la portée du 5ème poème : David, individu historique, prépare la souveraineté du Serviteur futur qui aura non seulement la qualité royale mais encore testimoniale. Les trois indicatifs : témoin, chef, législateur (Is 55, 4) permettent de voir en Messie non seulement un roi de type davidique, mais encore un responsable devant Dieu de ceux qui lui sont confiés[532]. En se référant à la conception de la miséricorde

---

[528] Voir *Isaiah III*, vol. 2 : Is 49-55, p. 420 : « The explanation advanced for this change of number is that a comparaison is made with an individual ruling figure (but the change cannot be due to this alone, cf. e.g. 51:1ff.) and that the sing. form anticipates the name Israel in v. 5b (but this v. talks about 'Israel's Holy One' and the personification of Israel herself no longer occurs after chap. 48) ».

[529] Voir *Ibidem*, p. 420-422.

[530] Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 34–66*, p. 671-672 : « חשה, 'be silent', occurs often in songs of lament complaining that God is silent and does not answer prayer (cf. 64:11; Ps 28:1). חרש, 'be quiet', appears in Pss 32:3 and 50:21 in a similar sense. The picture is one of strong and emotional action after a period of passivity ». La plainte est confirmée par celle de Sion, rapporté Is 49, 14 : « Yahvé m'a abandonné; le Seigneur m'a oublié ».

[531] Selon J.-N. OSWALT, le Servant-Messie est la première référence du v. 5, et Israel autant qu'il s'identifie avec ce Messie. Voir *Op. Cit.*, p. 439.

[532] T. KOWALSKI voit en l'*héritier de David* d'Is 55 l'accomplissement davidique de la typologie sacerdotale du type de Melchisédek offrant un festin *rassasiant*. Voir *Op. Cit.*, p. 29-31.38-39. 72-73.

divine qui serait centrale pour le dernier chapitre de DtIs, on peut constater que la mission de *témoin* en Is 43 ; 44 ; 55 devrait consister à porter la miséricorde qui incite l'homme à se libérer de ses péchés[533].

Is 55, 4 par rapport aux chants du Serviteur Souffrant

Dans le livre de DtIs le concept de « témoin » s'inscrit dans la perspective de l'économie du salut, dans le contexte des chants du Serviteur de Yahvé. L'importance de l'institution du témoignage apparaît dans la dynamique narrative du procès juridique de DtIs par rapport à l'alliance. W. Pikor l'illustre de manière suivante :

> *« dynamique du procès juridique, dans lequel Yahvé s'est engagé avec les nations étrangères et leur divinités (cf. Is 41). Durant ce procès Jacob-Israël refuse son rôle de témoin de Yahvé et devient lui-même une partie dans cette controverse (cf. 44, 22-28) »*[534].

Dans la situation où la nation, qui vient d'être instituée *témoin* (voir Is 43 et 44), s'abstient d'accomplir le devoir de concert avec Dieu, le Seigneur peut compter sur son serviteur/fils « παῖς »[535]. C'est lui qui exécutera la tâche prévue pour la multitude (cf. Is 53, 11). C'est la raison pour laquelle nous considérons l'appel au témoignage d'Is 55, 4 comme un devoir confié à *un* messie individuel, sans exclure les membres du peuple d'Israël (cf. Rm 3, 21-26). P. Grelot conclut le portrait du mystérieux personnage d'Is 55, 4, en disant :

> *« Le texte vise maintenant un avenir indéfini où le peuple et son chef seront mis à la tête du monde entier… le nationalisme religieux du texte est donc accentué. Mais le déplacement de sa pointe, qui passe du descendant de David, identifié au Serviteur individuel, à la communauté nationale, est en pleine cohérence avec l'interprétation collective des Poèmes »*[536].

Nous sommes toujours dans le climat de l'alliance restaurée entre l'humanité et le Seigneur où les chants du Serviteur Souffrant se concentrent sur la justification du peuple et l'offre vicaire. La fidélité de Dieu exige un intermédiaire à cause de limites humaines de la perception du plan de Dieu. Le Seigneur, en signe de tendresse envers le genre humain, introduit son Serviteur, dont le devoir est de *démontrer la vérité sur Dieu* et de *conduire Israël au rétablissement de la relation avec Dieu*. Cette tâche double,

---

[533] Cf. PIKOR W., *Soteriologiczna metafora wody...*, p. 316-317.

[534] *Ibidem*, p. 292 : « …dynamika sporu sądowego, w jaki Jahwe wszedł z obcymi narodami i ich bóstwami (por. Iz 41). W trakcie tego procesu Jakub-Izrael odmawia swej roli świadka Jawhe i sam staje się stroną w tym sporze (cf. 44, 22-28) ».

[535] Voir ce terme aussi en II.1.b ; II.3.b.

[536] Voir *Les poèmes du Serviteur*, p. 112-113.

décrite par W. Pikor[537], nous lui attribuons un seul nom : *témoignage*. Cette activité du Serviteur reflète non seulement le souci de Dieu pour son peuple – l'envoyé de Dieu est appelé « alliance du peuple » (Is 42, 6 ; cf. 49, 6) – mais aussi pour toute l'humanité, pour qui il est institué « lumière des nations » (Is 42, 6 ; 49, 6 ; 51, 4).

Si le Serviteur Souffrant et le Témoin pour les nations est la même personne[538], son témoignage devrait se baser sur le sacrifice du Serviteur et sa souffrance salutaire. Osons dire que son témoignage sanglant identifierait sa mission. Selon une telle logique le Livre de Consolation (DtIs est la prophétie de l'exil) voyait le peuple élu comme bénéficiant du sacrifice salutaire, au même titre que les autres êtres humains. Le Serviteur du Seigneur reconstruit donc l'alliance non seulement avec Israël, mais aussi avec tous les hommes à partir d'Israël.

Synthétisant les données de TM et de LXX, nous optons alors pour identifier Is 55, 3-5 du point de vue théologique comme étant le 5ème poème du Serviteur qui récapitule l'ensemble du message plein d'espérance eschatologique sur le salut universel. C'est ce messie-témoin qui sera l'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il le sera à la manière sacerdotale. Mais son sacerdoce aura la qualité royale comme celui de Melchisédek et de David.

Le Serviteur par excellence, identifié par Dieu avec Israël (49, 3) en réalisera ce que les Israélites devaient faire : accomplir le devoir de Serviteur du Dieu Unique et être le témoin oculaire de Sa bonté et Sa puissance (41, 8). L'universalisme de la mission est déjà exprimé dans le 1er poème, quand l'échec du ministère du Serviteur envers Israël révèle la providence divine sur l'envoyé qui sera aussi mandaté pour aller vers les païens (42, 4), pour accomplir partout la mission de libérer tous les hommes des ténèbres et de l'emprisonnement (42, 7). Le triomphe du Serviteur envers les nations sera complet car il agira avec le pouvoir de Dieu (cf. 49, 2 [2ème chant]) et cela lui conférera le caractère d'une *alliance pour tous* <u>*les peuples*</u> *pour rétablir l'ordre sur terre* (49, 8). Mais la délivrance opérée par le Dieu d'Israël sera dans un premier temps objet de mépris de la part des gouvernants païens (cf. 49, 7). La fidélité et l'obéissance,

---

[537] Voir PIKOR W., *Soteriologiczna metafora wody...*, p. 293.

[538] Voir MOTYER A., *Isaia*. Introduzione e Commentario (oryg. ang. *Isaia*. An Introduction and Commentary, 1999), Commentari Tyndale all'Antico Testamento, Edizioni GBU, 2002, p. 554 : « ... se Davide non viene mai esplicitamente indicato come testimone del Signore, lo è il Servo (42, 1-4; 49, 2-3; 50, 4), e la funzione di questo brano è proprio di mettere assieme la presentazione del Messia regale (1-37) con quella del Messia Servo (capitoli 38-55). Tutte le benedizioni che rinnovano lo spirito do 55, 1-3 si verificheranno dunque nel regno di Davide, perché Davide e il Servo sono la stessa Persona ».

les qualités du Serviteur dont manque Israël exilé, elles démontreront dans ce contexte que le témoignage donné à l'envoyé peut provoquer la souffrance, car le Serviteur souffrira à cause de sa fidélité à la vérité. Il sera, d'une certaine manière, un signe de contradiction pour les siens d'abord et pour les autres ensuite. Le 3ème poème est un témoignage direct du Serviteur qui raconte ses souffrances du fait de l'accomplissement de la volonté de Dieu (50, 4-9). L'hostilité dont il est l'objet accroît sa confiance en Dieu. Une certaine solidarité des païens et des Israélites dans l'inimitié contre le Serviteur innocent atteste paradoxalement que tous ont besoin de sa médiation. Et si Dieu ne se souciait pas pour eux, ils mourraient tous dans la douleur (50, 9cd.11).

Tandis que le sens des trois premiers poèmes du Serviteur semble être résumé en Is 55, 4a : « ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεσιν δέδωκα… », le 4ème poème ressemble à ce que dit Is 55, 4b : « … αὐτόν ἄρχοντα καὶ προστάσσοντα ἔθνεσιν ». Ce 4ème chant commence par une annonce de la victoire, de l'élévation du Serviteur (52, 13). La qualification de l'abaissement du Serviteur par la comparaison avec une *racine* poussée de *terre altérée* (53, 2) fait référence aux annonces antérieures de 11, 1.10 ; 6, 13. Comme David, le plus petit d'entre les petits, le benjamin du clan, le plus petit de tout Israël (cf. 55, 3).

Un faux témoignage sur l'abaissé cherche à expliquer son état selon la logique du temps, comme signe de la peine et de la condamnation en raison de ses péchés (53, 4cd). Mais cette fausse explication se vérifie quand on réalise que ce sont les péchés des autres qu'il expie. Les conséquences des péchés que le maltraité porte sur lui sont celles des autres (53, 4a). Grâce à Is 53, 5 (cf. v. 8) on reconnaît cette offrande *expiatoire* en *rançon* pour le salut du peuple.

La souveraineté du Serviteur se révèle par le fait que ceux qui ont causé sa souffrance réalisaient le projet de Dieu. La souveraineté est soulignée aussi par la libre acceptation de la souffrance par le Serviteur (53, 7). Dieu seul relèvera son Serviteur, abaissé par la mort honteuse, car *il n'a pas commis de violence* (non-respect de loi) et *qu'on n'a pas trouvé de tromperie dans sa bouche* (53, 9cd). On peut donc le définir comme étant fidèle à la vérité. Dieu a prévu un tel déroulement des événements, en tenant compte de la médiocrité des autres. Le Serviteur s'est montré le seul capable et prêt à souffrir pour le salut (53, 10-12 LXX). Dieu prépara pour les hommes le moyen le plus efficace du salut. Grâce à cet accomplissement le Serviteur *gagnera beaucoup en héritage* (53, 12a)[539].

[539] Le texte grec rend en vv. 10-12 plutôt l'idée, et ne traduit pas littéralement l'hébreu.

Les expressions tirées des chants du Serviteur de Yahvé permettent de découvrir non seulement la miséricorde divine (cf. 53, 6d : *le Seigneur le livra pour nos péchés*) – car le Seigneur chercha le moyen de rétablir l'alliance avec le peuple – mais encore la présence du Serviteur en tant qu'intervenant libre qui devient témoin de la vérité sur l'humanité, sur Dieu et son pardon. Par ce fait il devient le souverain de ceux qu'il a libérés.

Conclusion

Dans la présentation ci-dessus nous avons privilégié l'importance eschatologique plutôt que la lecture historique des textes d'Isaïe. L'objet de notre recherche était l'*identification du témoin* ou de l'*objet de témoignage* dont on parle dans le livre du prophète Isaïe.

Il n'est pas facile de discerner le lien direct entre le témoignage et le sacerdoce dans la perspective messianique. Mais l'image du Serviteur Souffrant renforce le lien fonctionnel que donnerait la comparaison avec le roi-prêtre David. Le Serviteur Souffrant, présenté devant Dieu en tant que victime pure, immolée, pourrait être reconnu témoin pour la nation et pour les nations. La perspective de la vocation du prophète, et sa propre personne apparaissent ici comme également importantes. Lui-même, le prophète, par la référence à sa vocation (Is 6) inscrit son ministère dans la logique du témoignage. Ce témoignage dépasse pourtant l'idée d'un simple compte rendu rapporté devant un tribunal.

La version grecque élargit la possibilité d'explication d'Is 55, 4, en rendant plus évidente la notion universelle de la mission messianique. Nous pouvons donc constater que c'est l'action de Dieu sur la nation qui constitue le témoignage pour les nations. Le Serviteur de Dieu devient le témoignage de la miséricorde de Dieu. Le Serviteur-Témoin sera élevé jusqu'au grade de chef des nations pour ce qu'il a fait. C'est en tant que missionnaire qu'Israël est distingué. Cette nation a été choisie pour propager le salut pour tous les hommes. Le ministère du Messie au milieu de cette nation est autant mystérieux que nécessaire. En nous basant sur les observations ci-dessus nous nous permettons de faire le lien entre la figure de Melchisédek et celle de Serviteur-Témoin[540]. Ce lien, uniquement annoncé dans l'AT, sera réalisé dans un personnage du NT.

Comme en II.1.a., nous avons constaté que la spécificité de la mission testimoniale du messie-prêtre sera son lien avec le Ciel, de même le II.1.b. nous permet

[540] Cf. LYS D., *L'évangéliste de l'Ancien Testament (Esaïe 40-55)*, Paris, Les Berges et les Mages, 1999, p. 62.

de voir ce lien avec Dieu. Les deux figures examinées émanent, à des degrés divers, des dignités royale et sacerdotale. Le but poursuivi par ces deux personnages mystérieux : Melchisédek et Serviteur, est la consolidation de la paix. Avec les prophéties d'Isaïe, l'universalité de cette promesse s'affirme. La provenance supérieure des qualités du Messie est due à l'onction de l'Esprit du Seigneur qui sera sur lui

Si nous cherchons des traces testimoniales il faut évoquer un messie davidique, mais qui n'est pas un militaire. Il doit être un pasteur pacifique dont le sacerdoce sera lié au ministère royal et non pas à celui des descendants d'Aaron, car les textes que nous avons étudiés ne cherchent pas à rétablir une généalogie sacerdotale du messie. De ce point de vue, le ministère attendu sera davantage lié à cette figure que représentait un mystérieux Melchisédek.

II.2. A partir de Jésus le Christ

La personne de Jésus est centrale pour tout le NT. Mais elle l'est aussi pour l'AT[541]. La personne du Christ clarifie la vision du messianisme[542]. Le commencement de la vie publique en Galilée, notamment dans son Nazareth originaire (Lc 4, 16-30), avec les citations d'Is 58 et 61, montre que Jésus est le Messie attendu, mais sa mission se réalise différemment que ne l'espéraient les *enfants d'Abraham* (Jn 8, 39 ; cf. Lc 13, 16 ; 19, 9). Il n'était pas un roi politique, mais avant tout un messie prophétique[543].

A partir de ce moment, en nous appuyant sur les données exposées précédemment nous allons examiner la notion du témoignage du Christ par rapport aux institutions prophétique et sacerdotale.

---

[541] Voir G. SEGALLA souligne que le nom de *Théologie Biblique du Nouveau Testament* ne détache pas les données du NT de la Première Alliance. Au contraire, elle y trouve la compréhension de la personne de Jésus Christ, car l'AT construit l'*horizon historique* du Nouveau. D'après l'auteur en question, ce qui ouvre cette perspective biblique en théologie c'est la mémoire de Jésus. Voir *Teologia Biblica del Nuovo Testamento*. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio, Logos – Corso di Studi Biblici 8/2, Torino, Elledici, 2006, p. 28.

[542] Pour la différence entre les messianismes voir KIPPENBERG H.-G. – WEWERS G.-A., *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento* (oryg. all. *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 1979), Supplementi 8, Brescia, Paideia Editrice, 1987, p. 95.282-291.

[543] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, rozdziały 1-11, NKBNT III.1, Częstochowa, Ed. Świętego Pawła, 2011, p. 266. Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, rozdziały 12-24, NKBNT III.2, Częstochowa, Ed. Świętego Pawła, 2012, p. 321 [par rapport à Lc 19, 38, l'auteur du commentaire souligne que Jésus lucanien vient non comme le descendant de David – même si en Lc 1, 32 David est appelé son père – mais comme le roi de toutes les nations, au nom du Seigneur (voir Ps 117, 26 LXX). Jésus vient comme le Souverain de la Paix annoncé par Isaïe (9, 5-6)]. Notons ici la ressemblance avec l'idée de Melchisédek (Gn 18 et Ps 110).

La mémoire est cependant le point constitutif du témoignage, car le témoin rend compte du souvenir d'un fait (ou d'une personne) à partir des souvenirs retenus. Un auteur de la présentation de la théologie biblique de la nouvelle alliance signale que le centre de cette mémoire de Jésus (et sur Jésus) est l'anamnèse actualisée en l'Eucharistie, l'anamnèse liturgique[544]. C'est grâce à la résurrection de celui qui était annoncé et qui a vécu sur la terre et dont la vie s'est achevée suite à une multitude des souffrances, que le témoignage humain ne sera plus un reportage des événements d'un passé lointain (ni même une promesse concernant le futur), mais l'engagement dans la liturgie.

La ville d'Antioche sur Oronte, avec sa population juive et païenne d'abord et comme un des jalons de la croissance du Christianisme ensuite, nous paraît être un lieu de convergence des différents courants de pensée, en commençant par Paul et Luc[545] et par conséquence un lieu privilégié du développement de la théologie de la participation sacerdotale au témoignage de Dieu. Antioche avait sa propre traduction de l'Ancien Testament, celle de Lucien, le maître de théologie chrétienne de cette ville[546]. Nonobstant, les auteurs analysés, à savoir Luc Evangéliste, Paul Apôtre, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome se servaient de la LXX. Nous n'allons pas reconstruire les citations vétérotestamentaires de Luc. Ce qui est important pour notre recherche, c'est la référence unanime au texte grec des auteurs d'origine antiochienne.

Jusqu'à présent nous avons analysé la coexistence des termes : *prêtre*, *prophète* par rapport à la conception du *témoignage* dans l'histoire d'Israël, pour ajuster cette idée du témoignage aux attentes *messianiques* en Israël. Dorénavant nous procéderons en développant l'idée du *Jésus* – Messie[547], identifié en tant que *Témoin*, en rapport avec le ministère *prophétique* et celui *sacerdotal*. Ainsi les recherches sur l'identité de Jésus doivent nous mener vers la compréhension de la mission des apôtres, appelés par le Seigneur « ses témoins ». L'étude se concentrera sur l'*œuvre de Luc,* car ce dernier a des

---

[544] Voir SEGALLA G., *Op. Cit.*, p. 66.67-69.

[545] *Harnack* parlait de la *source antiochienne* en la composition des Actes (la première partie), mais *Dupont* et beaucoup d'autres refusent de le confirmer explicitement. Antioche serait pour nous plutôt *un point de départ*. Cf. RASCO E., « Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli », *Gregorianum* 78, 1 (1997), p. 18.

[546] Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome. Jalons pour une théologie de l'Eglise de la circoncision*, SBFA 73, Milano, Franciscan Printing Press, 2009, p. 190 avec note 7 : « …le texte antiochien de la LXX dû à Lucien n'a pas retenu l'attention des Biblistes puisqu'il est daté du quatrième siècle ». Même si largement diffusé en Orient, ce texte sera toujours comparé avec la traduction d'Alexandrie, dont il est postérieur de cinq ou six siècles. Les bases du christianisme sont donc édifiées, à Antioche aussi, sur la Bible d'Alexandrie.

[547] Pour Luc il est clair que Jésus est le Messie : voir ex. Lc 22, 70-71 ; Ac 2, 36 ; 9, 20-22.

racines communes avec les deux auteurs chrétiens : Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome, dont nous approfondirons la pensée dans la IIIème partie de notre dissertation.

Avant de présenter la personne de Jésus dans l'œuvre de Luc comme l'accomplissement des espérances vétérotestamentaires puis comme une nouvelle qualité testimoniale par rapport à l'institution de prophète (II.2.b.) et par rapport au sacerdoce (II.2.c.)[548], nous voulons signaler les influences sur le langage lucanien : LXX et Paul (II.2.a.).

II.2.a. Influences d'autres écrits sur la théologie de Lc-Ac

La question synoptique confirme que Luc s'inspirait dans son travail non seulement de l'évangile de Marc mais aussi de ceux de Matthieu et Jean. Or, le troisième évangéliste ne manquait pas de donner son opinion sur Jésus et ses disciples. On le voit entre autre dans la manière de citer l'AT et dans les correspondances entre l'image de Paul qu'il peint dans les Actes et celui qu'on trouve dans les lettres de l'Apôtre des nations. Ci-dessous nous allons présenter brièvement les influences isaïennes et paulinienne sur la théologie de Luc.

Empreinte des prophéties d'Isaïe LXX sur la théologie de Lc-Ac

K. Mielcarek propose deux remarques préliminaires concernant le rapport entre la LXX et l'œuvre de Luc : premièrement, la domination des citations de la LXX dans le texte néotestamentaire (notamment chez Luc) ne signifie pas que les évangiles et les lettres ne font pas la référence au TM ; deuxièmement, les citations vétérotestamentaires dans le NT reçoivent une nouvelle signification, christologique. Le langage de l'œuvre de Luc se distingue par la priorité donnée, dans ce travail d'adaptation du grec de la LXX au récit sur Jésus et ses disciples, au sens théologique du texte[549]. Il s'agit donc de l'adaptation du vocabulaire hellénistique ainsi que des citations selon la LXX[550] ce qui donne une réelle *parenté terminologique et stylistique* avec la LXX[551], sans créer une dépendance du troisième évangéliste à l'égard de la version grecque de l'AT. Notre intérêt, qui est théologique et non pas linguistique[552], devrait se limiter à une telle approche.

---

[548] Dans notre recherche sur le sacerdoce et le témoignage de Jésus Christ dans l'œuvre de Luc, les références à J et He ne seront que fragmentaires.

[549] Voir MIELCAREK K., « Język Septuaginty i jego wpływ na autora Trzeciej Ewangelii », *RT* : Pismo Święte – KUL, tome XLIX (1/2002), p. 40.45.

[550] La plupart des citations vétérotestamentaires dans l'œuvre de Luc et dans corpus paulinien vient de la LXX ou de citations proches de la LXX. Voir AMPHOUX Ch.-B. (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*. Introduction générale, LgCultA 22, Editions Safran, Bruxelles, 2014, p. 201-202.

[551] Voir MIELCAREK K., « Język Septuaginty… », p. 46.

[552] En comparant le texte de Lc avec le language de la LXX W.-G. MOST dit que malgré la confirmation de l'auteur de se référer à des documents existants (Lc 1, 1), il faut affirmer plutôt

Isaïe n'était pas le seul prophète dont Luc s'inspirait pour faire comprendre à ses lecteurs le mystère du Christ et de ses disciples[553]. Mais le texte de l'*évangéliste de l'Ancien Testament* semble être distingué par le *troisième évangéliste*. La correspondance entre la passion de Jésus selon Luc et la présentation du personnage du Serviteur du Seigneur dans le DtIs est communément reconnue. La comparaison des textes de Lc 22, 1 – 23, 56 avec le quatrième chant du Serviteur (Is 52, 13 – 53, 12) en donne la preuve[554] :

(Lc 22, 4) décision de Judas de *livrer* Jésus	(Is 53, 12 LXX) la vie du Serviteur livrée à mort
(Lc 22, 15) annonce de la souffrance prochaine	(Is 53, 3) description de la souffrance
(Lc 22, 27) Jésus confirme sa mission comme service	(Is 53, 11 LXX) image d'un juste qui « sert multiples »
(Lc 23, 9) le silence devant Hérode	(Is 53, 7) le Serviteur silencieux
(Lc 23, 4.14.22 ; 23, 47) quatre attestations de la justice de Jésus	(Is 53, 9) le Serviteur est juste
(Lc 22, 37 ; 23, 33) Jésus crucifié parmi les larrons	(Is 53, 12d TM) le Serviteur a été compté parmi les criminels
(Lc 22, 22.42) Fils de l'Homme réalise « ce qui a été arrêté (Lc 22, 22) »	(Is 52, 13 – 53, 12) quatrième chant souligne que tout a été prévu par la volonté de Dieu

L'auteur du troisième évangile semble se servir de la prophétie d'Isaïe pour confirmer le rôle des hommes choisis en vue de participer au témoignage du Dieu Unique. Notre analyse des passages d'Isaïe 43, 9.10.12 ; 44, 8 ; 55, 1-5, qui soulignent un rôle particulier confié à un personnage individuel/commun, et reflètent du témoignage de Dieu : « κἀγὼ μάρτυς », nous conduit à les rapprocher de la théologie lucanienne du témoignage, notamment de Lc 24 et Ac 1. L'aperçu de l'*envoyé* d'Is 43, 11b et 55, 4 comme *un témoin* du Seigneur (participant au témoignage de Dieu) pour les

---

l'effort personnel de Luc dans sa propre traduction des textes vétérotestamentaires. Voir « Did St. Luke Imitate the Septuagint ? », *JSNT*, 5 (1982), pp. 30-41 (consulté le 12 décembre 2014, http://www.catholicculture.org/culture/library/most/getwork.cfm?worknum=221). A la question posée dans le sujet de l'article, Most donne une réponse négative.

[553] Pour les citations prophétiques employées en Ac, voir KAUMBA MUFWATA A., *Jusqu'aux extrémités de la terre*. La référence aux prophètes comme fondement de l'ouverture universaliste aux chapitres 2 et 13 des Actes des Apôtres, *CRB* 67, J. Gabalda et Cie, Paris, 2006, p. 7-17. Pour le rapport entre Lc-Ac et l'AT, voir BOVON F., *Luc le théologien*. Troisième édition augmentée, MB 5, Genève, Labor et Fides, 2006 (1976), p. 87-118 (chap. II).

[554] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*…, III.2, p. 416-417.

nations, pourrait aider à comprendre la fonction *des témoins* d'Is 43, 9.10.12 ; 44, 8, actualisée dans l'œuvre de Luc.

Toutes les références lucaniennes au Serviteur Souffrant d'Is 53 (v.12 : Lc 22, 37 ; v. 7-8 : Ac 8, 32-33) indiquent l'identification de Jésus par des chrétiens avec le personnage de la prophétie, ainsi que l'universalité de la mission du Christ. En Ac 8, Philippe explique le sens chrétien de la prophétie à un non-israélite[555]. La citation d'Isaïe sur le Serviteur, mise dans la bouche de Paul (Ac 13, 47 : Is 49, 6) ou encore le passage concernant la mission prophétique évoqué par l'Apôtre (Ac 28, 26-27 : Is 6, 9-11a), confirment qu'Is est la clé de compréhension de Lc-Ac[556]. On note la correspondance des prophéties messianiques d'Is 55, 3 avec Ac 13, 33-37[557] et puis d'Is 55, 10-11 avec Ac 1, 9-11[558]. Nous tenons au fait qu'à part les citations directes, il y dans l'œuvre de Luc des allusions au message de ce grand prophète. Nous supposons qu'il a aussi un lien théologique entre Is 55, 4 et Ac 1, 8. Et non seulement par rapport à l'universalisme de la mission (le passage dont B.-J. Koet fait le *background* pour Ac 13, 38-39[559]) mais aussi pour l'identité testimoniale de ceux qui participent à la mission du Christ. L'auteur distingue les citations explicites d'Isaïe (40, 3-5 ; 61, 1-2 ; 56, 7 ; 53, 12.7-8 ; 66, 1-2 ; 55, 3 ; 49, 6 ; 6, 9-10) dans l'œuvre de Luc qui contribuent à la description de Jésus comme prophète et à l'identification de sa mission[560].

---

[555] Voir KOET B.-J., « Isaiah in Luke-Acts », In. MOYISE S. – MENKEN M.-J.-J. (éd.), *Isaiah in the New Testament*, London – New York, T.&T. Clark, 2005, p. 87-89.

[556] Voir KOET B.-J., « Isaiah in Luke-Acts », p. 80.99. Le sens donné par Luc au témoignage est probablement dû à la théologie d'Isaïe. Voir LEON-DUFOUR X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Nouvelle édition revue et augmentée, Livre de vie, Paris, Seuil, 1996[3] (1975), pp. 519-520.

[557] Voir PETERSON D., « The Motif of Fulfilment and The Purpose of Luke-Acts », In. WINTER B.-W. – CLARKE A.-D. (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. I *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, Grand Rapids-Carlisle, W.-B. Eerdmans Publishing Company-The Paternoster Press, 1993, p. 99, note 36. Cf. KOET B.-J., « Isaiah in Luke-Acts », p. 91.92 : « By omitting the reference to the covenant, Luke focuses the quotation on David. The promise which was made to David is fulfilled in Jesus. …promises to David are an important theme for Paul (and thus Luke's)… But the fulfiment of this promise applies to the messianic events around Jesus. Luke corroborate this thesis by combining Isa. 55:3 with (and adapting it to) Ps 15:10 (LXX). According to Luke the promises to David are not for him personally, but for his 'successor' Jesus ».

[558] Voir BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Témoins de la parole de la grâce. Actes des apôtres*, vol. 2 Lecture continue, Bruxelles, Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1995, p. 111.

[559] KOET B.-J., « Isaiah in Luke-Acts », p. 92.

[560] Voir *Ibidem*, p. 99.100 : « In much of the Isaiah material in Luke-Acts the motif of 'seeing' is involved, often in connection with the relation between Jews and gentiles (see Lk 3:6; 4:18; 7:22; Acts 13:47; 28:27). Jesus' (and therefore also Paul's and the other disciples') mission is a 'prophetic ministry of eye-opening'. (…) Luke finds in Isaiah an autority for his defence of the gentile mission. Together with Israel's glory… ».

Influence de la théologie de Paul sur Luc

La parenté entre les textes de Luc et ceux de Paul s'observe à trois niveaux : historique (présentation des mêmes faits)[561], terminologique et surtout théologique, qui détermine l'interprétation du message évangélique. Certains auteurs suggèrent que l'interprétation de Paul par Luc porte la marque d'une certaine distance temporaire. Disant cela on s'appuie sur les arguments qui soulignent l'indépendance idéologique de Luc, écrivant avec sa propre autorité et *utilisant* seulement les idées de Paul sans être son chroniqueur, pour prouver ses propres observations[562]. Les exégètes décèlent une proximité de pensée sur certains sujets, comme par exemple une tradition commune à l'origine d'explication des passages sur l'institution de l'eucharistie. Cette tradition est en rapport directe avec la ville d'Antioche. Effectivement la lecture de la parole de Dieu dans ce milieu a marqué Paul[563].

L'examen des similitudes entre Luc et Paul, n'étant pas notre objet, nous nous limiterons à une présentation de certains passages de la correspondance paulinienne, en lien avec la question du sacerdoce et du témoignage. Citons, à titre d'exemple, deux thèmes où a lieu cette parenté entre Paul et Luc. D'un côté, F. Bovon souligne une certaine dépendance du troisième évangéliste de l'expérience antiochienne[564]. Or, probablement l'ambiance chrétienne de la ville influençait aussi Paul, le nouveau

---

[561] Sur ceci, voir par ex. THORNTON C.-J., *Der Zeuge des Zeugen*. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen, J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

[562] Voir par ex. STRELAN R., *Luke the Priest*. The Authority of the Author of the Third Gospel, Aldershot – Burlington, Ashgate, 2008, p. 159-164.

[563] Voir ZUMSTEIN J., « Paul et la théologie de la croix », *ETR* 76, 4 (2001), p. 484. Cf. ZUMSTEIN J., « Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu », In. IDEM, *Miettes exégétiques*, Neuchâtel-Genève, Labor et fides, 1991, p. 157 : « Sa [de Paul] théologie est l'interprétation de ces [syriennes] traditions ecclésiales… Paul s'intégra ainsi à une commnauté qui, formée par sa prédication, allait devenir pour un temps sa base missionnaire ». La tradition antiochienne s'est inscrite différemment dans l'évangile de Matthieu (probablement la rédaction de Mt a eu lieu à Antioche en Syrie). Voir ZUMSTEIN J., « Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu », p. 161-166.

[564] BOVON F., « The Death of Jesus in Luke-Acts », In. IDEM, *New Testament and Christian Apocrypha, Collected Studies II*, WUNT 237, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 154 : "Even if he venerated Paul, Luke did not take from him, and perhaps he did not understand the apostles's theological acuteness either. His conception of the death of Jesus did not come from the Apostle to the Gentiles, but it is attached to the Christian inheritance that the evangelist probably received from the Hellenist movement finally set up in Antioch (see Acts 11, 19-26). This inheritance owes much to Hellenistic Judaism, its conception of Providence and martyrdom ». Pourtant l'interêt de Luc pour la *théologie de la croix* est confirmé par le même auteur. Voir BOVON F., *Luc le théologien*, p. 168 : « Cette théologie de la croix permet à la communauté lucanienne de vivre dans la foi une existence comparable à celle de Jésus, où cohabitent **la mission et la persécution** ».

converti (F. Manns)[565]. D'un autre côté, les deux auteurs sont unanimes sur la question de l'attachement à *l'ouverture de l'évangile aux païens*. Il suffit de donner comme exemple la ressemblance théologique des textes Lc 21, 24b avec Rm 11, 25[566].

II.2.b. Témoignage de Jésus par rapport à la mission prophétique

La définition générale du « témoin » dans le NT ne change pas par rapport à l'AT : « c'est une personne qui a assisté à un fait matériel ou à la conclusion d'une opération juridique. Elle est informée parce qu'elle était là : elle a vu ou entendu »[567]. Le *témoin* peut donc attester d'une réalité et son message contient le témoignage oculaire[568].

Nous nous pencherons à présent sur les dérivants du terme *témoignage* en rapport au Christ dans l'œuvre de Luc, pour en analyser la portée sur la qualité prophétique de la mission de Jésus et son rapport avec le sacerdoce.

Passages dans Lc-Ac avec le verbe témoigner *ou le nom* témoin

L'identité testimoniale nous semble être la pierre angulaire de toutes les dénominations de Jésus de Nazareth (voir Lc 22, 63-71 : la question de l'identité messianique et prophétiques de Jésus rendait le témoignage sur sa dignité filiale envers Dieu le Père). Cette identité n'est pourtant pas soulignée dans l'œuvre de Luc par l'emploi des termes appropriés. Lc-Ac n'appelle jamais Jésus, témoin. Lc-Ac n'utilise pas non plus le vocabulaire sacerdotal pour décrire la mission de Jésus. Et pourtant il nous semble que ces deux caractéristiques, testimoniale et sacerdotale, de sa mission prophétique y sont présentes de manière indirecte.

---

[565] Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome*..., p. 189 : « Paul a vécu dans la communauté judéo-helléniste d'Antioche et en a reçu une empreinte qui est visible dans sa théologie ».

[566] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*…, III.2, p. 403. F. MANNS semble dire le contraire sur le plan général. Voir *Jérusalem, Antioche, Rome*..., p. 189 : « …la tradition affirme que l'Evangile selon Matthieu - et peut-être Luc [cf. EUSEUBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 4, 6.] - pourrait provenir d'Antioche. En d'autres termes, deux courants chrétiens assez différents s'enracinaient à Antioche. La rupture avec le judaïsme et l'ouverture aux païens se sont effectuées sans Paul en maints endroits ».

[567] SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Editions Universitaires de Fribourg – Cerf, 1991, p. 969 ; E. COTHENET, compare au début de son travail la présence du vocabulaire testimonial dans le NT. Voir *La chaîne des témoins dans l'évangile de Jean.* (De Jean-Baptiste au disciple bien-aimé), Lire la Bible, Paris, Cerf, 2005, p. 7-12.

[568] Pour voir un dossier sur l'emploi des termes Témoignage/Témoin dans la théologie de Luc : SOARDS M.-L., *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville-Kentucky, Westminster-John Knox Press, 1994, p. 192-200 [Witness] ; TALBERT Ch.-H., *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2003, p. 104-119 : chap. 7 [Martyrdom in Luke-Acts and the Lukan Social Ethic].

Dans le NT le nom μάρτυς[569] est employé 35 fois et le nom μαρτύριον 19 fois (dans l'œuvre de Luc : 15 et 5 fois). Cependant pas une fois dans le quatrième évangile. Jean utilise pourtant 14 fois sur tous les 37 emplois néotestamentaires le nom féminin μαρτυρία en NT. Ce dernier apparaît seulement 2 fois en Lc-Ac. Pareillement pour les formes verbales construites sur la même racine (76 fois en tout le NT dont 33 fois en J, pour 12 fois en Lc-Ac). Ci-dessous nous allons présenter de manière succincte les occurrences nominales et verbales concernant le témoignage dans l'œuvre de Luc, en référence à Jésus et à ses disciples.

Noms μάρτυς, μαρτυρία, μαρτύριον en Lc-Ac

Le nom μάρτυς est présent seulement deux fois dans le troisième évangile, les deux fois en pluriel (Lc 11 et Lc 24). En Lc 11, 47-48 (en lien avec les propos contre les pharisiens et les légistes : vv. 37-54) Jésus leur reproche d'avoir approuvé, par leur propre comportement, les crimes des générations antérieures commises par rapport aux prophètes.

> *« Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς [Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, et ce sont vos pères qui les ont tués !] ἄρα* ***μάρτυρές ἐστε*** *καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε [****Vous êtes*** *donc* ***des témoins*** *et vous approuvez les actes de vos pères ; eux ont tué, et vous, vous bâtissez !] » (Lc 11, 47-48)*

Être *témoin* signifie alors l'attestation des faits d'autrui non seulement par l'absence de condamnation officielle mais aussi une sorte d'identification avec les malfaiteurs du passé en traitant de la même façon les messagers de Dieu, et Lui en particulier[570]. Ce type du témoignage peut être appelé oculaire, car les responsables de la nation ont devant eux un prophète. Mais ils attestent les crimes des ancêtres en gardant le silence par rapport aux accusations de Jésus. Le Nazaréen se montre par là le témoin, porteur de la vérité, contre ceux par qui il est considéré comme signe de contradiction.

En Lc 24, 48 (première rencontre du Ressuscité avec la communauté des disciples : vv. 33-49) Jésus ressuscité explique aux disciples réunis à Jérusalem (pas seulement les Onze) qu'ils sont devenus témoins oculaires de tout ce qu'il a dit et fait

---

[569] « μάρτυς », In. SPICQ C., *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, tome II, Orbis biblicus et orientalis 22/2, Ed. Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg Suisse – Göttingen, 1978, p. 535-538.

[570] Cf. FITZMYER J.-A., *The Gospel according to Luke X–XXIV*. Introduction, translation, and notes, AB 28A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 946. Les apôtres rappeleront la qualité de Jésus – prophète rejeté – dans leurs premières proclamations de l'Evangile (par ex. Ac 2, 22ss).

pendant sa vie terrestre, accompli par sa mort librement acceptée et la victoire sur la mort dans la résurrection : « ὑμεῖς μάρτυρες τούτων [De cela vous êtes témoins.] » (Lc 24, 48)

Ainsi Jésus leur annonce qu'ils sont engagés par le fait d'avoir observé tout ce qui s'est passé. Restant témoins oculaires, ils n'ont pas l'obligation officielle de le dire à quiconque[571]. Nous allons examiner en détail cette référence de l'épilogue de l'évangile en rapport avec l'ordre du prologue des Actes (1, 8).

Or, on pourrait essayer de comparer les deux expressions évoquées : l'une méprisant un témoignage malhonnête [Lc 11, 48 : ἄρα μάρτυρές ἐστε] ; l'autre encourageant le témoignage des disciples [Lc 24, 48 : ὑμεῖς μάρτυρες]. Malgré la différence du contexte, les deux situations obligent à reconnaître la vérité sur Jésus. Le silence dans l'une et l'autre situation équivaudrait à témoigner contre ceux qui assistent aux œuvres de Dieu. Il faut donc en premier lieu reconnaître la mission du Christ. Il paraît pourtant que la situation indiquée en Lc 11 s'est reproduite aussi après l'Ascension de Jésus. On trouva contre Etienne, l'un des Sept, des faux témoins « ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς » (Ac 6, 13). Les observateurs de sa lapidation, parmi qui se trouvait Paul, seront appelés eux aussi les *témoins*, selon les conditions citées en Lc 11 (voir Ac 7, 58 : « καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου [les témoins avaient déposé leurs vêtements aux pieds d'un jeune homme appelé Saul] ». Or, par ce spectacle horrible le Seigneur conduit Saul vers sa propre conversion et vers la reconnaissance en Etienne de la qualité de *témoin de Jésus* (Ac 22, 20 : « Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου »), afin que l'action de Paul soit elle aussi appelée par Jésus lui-même, témoignage (Ac 22, 15 ; 26, 16 ; la première description de l'événement à Damas ne parle pas de témoignage mais de la souffrance pour Jésus ; voir Ac 9, 16)[572].

Les apôtres vont à maintes reprises confirmer dans les Actes cette nouvelle identité confiée par le Christ, d'abord au groupe des Onze (Ac 1, 8 : « μου μάρτυρες[mes témoins] »), ensuite à Matthias « μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν [témoin de sa résurrection avec nous] » (Ac 1, 22), puis de nouveau au groupe : « μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν [ses témoins auprès du peuple] » (Ac 13, 31), à laquelle ils paraissent attachés, et qui porte l'essentiel de la nouvelle foi : la mémoire vivante du Ressuscité (ex. Ac 2, 32 ; 3, 15 ; 10, 39.41). Comme cela était annoncé par

[571] Cf. NOLLAND J., *Luke 18, 35–24, 53*, WBC 35C, Dallas, Word Inc., 1993, p. 1220.

[572] Voir plus bas dans notre texte II.3.b.

Jésus lui-même, la marque de cette nouvelle identité sera donnée par l'Esprit Saint (voir Ac 1, 8 ; cf. 5, 32).

Le nom féminin μαρτυρία exprime le témoignage du Christ :

« οἱ δὲ εἶπαν· τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ [Et ils dirent : " Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? Car nous-mêmes l'avons entendu de sa bouche !] » (Lc 22, 71 ; cf. Mc 14, 63-64)

Luc supprime dans cette scène les faux témoins choisis par les accusateurs (voir Mc 14, 55-60).

Le témoignage de Paul (Ac 22, 18) exprime le même refus de la part des auditeurs :

« καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι· σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἰερουσαλήμ, διότι οὐ παραδέξονταί σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ [Je vis le Seigneur, qui me dit : "Hâte-toi, sors vite de Jérusalem, car ils n'accueilleront pas ton témoignage à mon sujet. "] ».

Jésus qui a connu l'amertume du rejet de la vérité sur son identité de Messie et de Fils de Dieu[573], conduit son témoin (Ac 22, 14-16) hors de la Ville Sainte, car celui qui a accueilli le témoignage du Rejeté partagera son sort (Ac 22, 18).

L'emploi du non neutre μαρτύριον dans l'œuvre de Luc a trait à l'accomplissement de la parole de Dieu. Dans son premier livre Luc souligne que Jésus fait comprendre que la réalisation des prescriptions de la Loi témoigne de la véracité des promesses divines (Lc 5, 14 : la fidélité aux prescriptions de la loi de Moïse atteste la préoccupation de Dieu pour les siens [Lv 14, 2-32]). La prescription du secouement de la poussière pour le témoignage contre les auditeurs de la Bonne Nouvelle (Lc 9, 5), sera admise entre autres par Paul et Barnabé en Asie Mineure, Ac 13, 51). Ceux qui ont commis la même faute que la Ville Sainte qui *n'a pas reconnu le temps où elle fut visitée* (Lc 19, 44), peuvent attendre le même châtiment qu'elle. Car le rejet des « pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut, qui dit à Sion : 'Ton Dieu règne' » (Is 52, 7 ; cf. Na 2, 1 ; Rm 10, 15), exclut du salut.

---

[573] La syntaxe de Lc 22, 71 souligne d'abord que les paroles de Jésus (v. 67.69) sont considérées par l'assemblée comme le témoignage car avec l'adverbe « ἔτι [encore] » les réunis soulignent de ne pas avoir besoin d'un autre ; ensuite les auditeurs s'opposent vivement au contenu de propos de Jésus. Ils ont bien compris que le questionné s'identifie au Fils de Dieu : « C'est vous qui dites que je le suis » (Lc 22, 70). Cf. BOVON F., *L'Evangile selon saint Luc (19, 28 – 24, 53)*, CNT IIId, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 292 : « Luc dédouble la question des autorités juives pour permettre à Jésus de redéfinir le titre de 'Messie' en terme de transcendance ('Fils de Dieu' non par adoption, mais en réalité). Insérée entre les deux questions, la sentence sur le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu fournit l'argument théologique et scripturaire de cette démonstration ». *Ibidem*, p. 298 : « 'c'est vous qui dites que je le suis' (v. 70b), qu'ils [les membres du sanhédrin] ont compris au sens de 'vous faites bien de le dire'… Ils n'ont pas besoin de témoignage extérieur ».

Les disciples seront mis en signe de contradiction à la suite de Jésus. Il ne les encourage pas à chercher les conflits, mais il annonce la résistance à la Bonne Nouvelle dont ils deviennent les messagers, en qualité de témoins. La proclamation de la mémoire vivante de Jésus, de ses paroles et de ses œuvres – l'attestation du Ressuscité – est confirmée par un nouveau signe : la petite pentecôte (Ac 4, 31). Celle-ci introduit le sommaire sur la vie de l'Eglise (Ac 4, 32-35). Les cœurs accueillants se réjouiront du témoignage donné à la victoire du Seigneur sur la mort :

> *« καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς [Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus, et ils jouissaient tous d'une grande faveur] » (Ac 4, 33).*

Or, les apôtres doivent se souvenir du spectre des persécutions prédites par le Maître. La haine gratuite contre les disciples sera un signe que ceux-ci suivent leur Maître (cf. Jn 15, 18-27). Jésus avertit ses auditeurs qu'une telle réaction devrait provoquer en eux un nouveau zèle d'attachement à l'évangile : « ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον [et cela aboutira pour vous au témoignage] » (Lc 21, 13).

Jésus encourage à la persévérance et fidélité même pendant les persécutions (en totale confiance), car celles-ci ne seront que temporaires.

Le mépris de la Bonne Nouvelle ne s'est pas fait attendre (voir Ac 5, 17-18 ; 7, 58 – 8, 3). Mais les réactions des disciples étaient aussi conformes à l'attente du Christ : « Pour eux, ils s'en allèrent du Sanhédrin, tout joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom » (voir Ac 5, 41). Le dernier passage des Actes des Apôtres qui utilise le subjonctif « μαρτύριον » est une référence faite à l'AT.

> *« Ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῇ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει·[" Nos pères au désert avaient la Tente du Témoignage, ainsi qu'en avait disposé Celui qui parlait à Moïse, lui enjoignant de la faire suivant le modèle qu'il avait vu] » (Ac 7, 44)*

L'évocation du Témoignage de Décalogue confirme cette douce fermeté dans la foi en la personne d'Etienne, un des quatorze témoins de Jésus, cités dans les Actes (les Douze ; Paul [Ac 22, 15 ; 26, 16 ; Etienne 22, 20]). La mort violente d'Etienne (Ac 7, 58ss), qui atteste la parole proclamée, présente un lien avec la Tente du Rendez-vous, qu'il vient d'appeler celle du *témoignage* (Ac 7, 44, visible marque de la LXX). Le premier des Sept de l'Eglise (Ac 6) rend le témoignage du sang à celui qu'il confesse et proclame devant les fils d'Israël.

Verbes dérivants de μαρτυρέω en Lc-Ac

Parfois, comme en Lc 4, 22, le terme *témoigner* a plutôt le caractère d'un raisonnement quelque peu dubitatif :

> *« Καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἔλεγον· οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος ; [Et tous lui rendaient témoignage et étaient en admiration devant les paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche. Et ils disaient : " N'est-il pas le fils de Joseph, celui-là ? "] »*

Tous les compatriotes de Jésus qui l'entendirent *témoignaient* de sa provenance naturelle, voyant en lui un homme ordinaire, et non pas un messie de Dieu agissant en son pouvoir, et ils étaient emplis de doute. La scène de Nazareth est le seul endroit dans le troisième évangile où ce verbe est utilisé.

Effectivement, même parmi les autres passages où le verbe en question est utilisé, la plupart concerne l'attestation de la conduite des hommes de la part des hommes (en Ac 6, 3 la *bonne réputation* aux yeux des frères était la base du choix du nouveau groupe des serviteurs de l'évangile ; en Ac 10, 22 le *bon témoignage* est donné par les juifs en faveur du centurion Corneille ; pareillement en Ac 16, 2 les frères de Derbé et Lystres *assuraient* Paul que Timothée était digne de confiance ; en Ac 22, 5 Paul rappelle la *reconnaissance* du grand prêtre pour son ardeur dans le châtiment des disciples de Jésus ; en Ac 22, 12 le même verbe exprime la *reconnaissance* de la fidélité du chrétien Ananie « homme dévot selon la Loi », envoyé chez Paul pour lui annoncer en Ac 22, 15 qu'il deviendra *témoin du Christ* ; en Ac 26, 5 Paul s'appuie sur sa renommée d'engagé à 100 % d'avant la rencontre avec le Christ). Le verbe en question est utilisé aussi par rapport à Dieu (en Ac 13, 22 on rappelle le roi David dont Dieu seul *confirma* le choix en envisageant sa vie future : « un homme selon mon cœur, qui accomplira toutes mes volontés »).

Les différents emplois démontrent aussi l'étendue sémantique du verbe « témoigner ». Par exemple en rapport à l'accueil des païens parmi les chrétiens :

> *« καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς **ἐμαρτύρησεν** αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν [Et Dieu, qui connaît les coeurs, a témoigné en leur faveur, en leur donnant l'Esprit Saint tout comme à nous] » (Ac 15, 8).*

Les autres emplois dans les Actes donnent une portée christologique au verbe « témoigner ». Le premier emploi vient du discours de Pierre qui, grâce à la vision vécue à Joppe, comprend que l'évangile s'adresse non seulement aux juifs de la diaspora mais encore aux païens proches et lointains. Après avoir prononcé la phrase

célèbre : « que Dieu ne fait pas acception des personnes » (Ac 10, 34), le prince des apôtres confirme le salut en Jésus :

> *« **τούτῳ** πάντες οἱ προφῆται **μαρτυροῦσιν** ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος **αὐτοῦ** πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς **αὐτόν**. [C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés] » (Ac 10, 43).*

La référence aux prophètes (cf. Lc 11, 50 ; 13, 28 ; 16, 16 ; 24, 27 ; Ac 3, 18.24 ; 26, 22 ; 28, 23.) signale les ***annonces*** quant au pardon des péchés aux temps eschatologiques (Is 53, 5ss et autres Is 33, 24; 55, 6-7, Jr 31, 34 et Ez 36, 25)[574]. Ce qui confirme que la réalisation de ces prophéties messianiques passait par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. D. Marguerat signale que l'article démonstratif « **τούτῳ** » peut avoir deux sens de lecture : si c'est un Datif masculin il se réfère à Jésus, mais si c'est un Datif neutre il se réfère à l'effacement des péchés. Optant pour la première proposition, l'exégète l'explique par le contexte où les pronoms « **αὐτοῦ** / **αὐτόν** » se référent à Jésus (v. 38a sert ici de référence pour v. 40a.42b). L'autre interprétation se justifierait par la conclusion que « dans les Actes, les prophètes ne rendent pas témoignage au Christ, mais à des faits relatifs à lui »[575]. Cette seconde proposition de lecture s'appuie sur une argumentation aussi solide que la première, car l'identité du Messie a dépassée toutes les attentes de l'AT. Le Christ devait être reconnue à partir de ses œuvres (cf. Jn 14, 11 : « Croyez du moins à cause des œuvres mêmes »).

Il vaut mieux considérer, qu'à partir du moment où Jésus s'identifie avec son œuvre, en se confiant entièrement comme *objet* du témoignage (Lc 22, 19 : « faites *cela* en mémoire de moi » ; Lc 24, 48 : « de *cela* vous êtes témoins »), les deux possibilités paraissent acceptables[576].

Le passage suivant avec le verbe « témoigner » vient d'Ac 14, 3. Luc y note que le Seigneur contribue à la fiabilité des Paul et Barnabé, en procurant des miracles :

> *« ἱκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ **μαρτυροῦντι** [ἐπὶ] τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν [prolongèrent donc leur séjour assez longtemps, pleins d'assurance dans le Seigneur, qui rendait témoignage à la prédication de sa grâce en opérant signes et prodiges par leurs mains] ».*

---

[574] Voir PETERSON D.-G., *The Acts of the Apostles*, PNTC, Grand Rapids-Nottingham, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 2009, p. 338-339.

[575] Voir MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, CNT(N) Va, Genève, Labor et fides, 2007, p. 395, note 137.

[576] Pour la comparaison entre Voir Lc 22, 19 et Lc 24, 48. Voir plus bas II.3.a.

Il est important de constater que Jésus, agissant à travers les apôtres qui donnent le *témoignage des paroles* sur lui, certifie leurs paroles. Mais plus encore, il donne lui-même le *témoignage* de sa puissance par les *œuvres*. Les spectateurs reconnaissent que le pouvoir dont sont dotés les missionnaires n'est pas le leur (Ac 4, 33), comme c'était pour Jésus durant sa vie publique (Lc 4, 36). Les apôtres donc jouissaient de la force (δύναμις) de Jésus, comme il leur a promis (Ac 1, 8).

La dernière référence des Actes où l'on trouve le verbe « témoigner » concerne la promesse et l'ordre donnés à Paul :

> *« Τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ* ***διεμαρτύρω*** *τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτω σε* ***δεῖ*** *καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.* ***[****La nuit suivante, le Seigneur vint le trouver et lui dit : " Courage ! De même que tu as rendu témoignage de moi à Jérusalem, ainsi* ***faut-il*** *encore que tu témoignes à Rome] » (Ac 23, 11).*

Celui qui n'est pas reconnu « apôtre » par les Douze (ainsi en Ac 14, 14 Luc identifie Paul avec Barnabé ; cf. ex. : Rm 1, 1 ; 1 Co 1, 1), reçoit du Christ lui-même l'ordre de porter la bonne nouvelle jusqu'aux confins du monde. Il joint ainsi la mission des témoins de Jésus (Ac 1, 8.22).

Les occurrences des mots dérivant du terme témoignage sont concentrées dans l'œuvre de Luc autour de la personne de Jésus. Dès la résurrection ce terme fonctionne dans le milieu chrétien comme un dénominatif de croyance. Pourtant on peut dire que ceux qui Le suivent, et surtout ceux qu'il a choisis Lui-même, sont appelés non seulement à porter le titre de *témoins autorisés* du Ressuscité mais encore à le réaliser en partageant son itinéraire vers le Père.

Jésus – sujet du témoignage – le Fils parle du Père

Nous avons examiné les fragments de l'œuvre de Luc où l'auteur emploie les termes dérivant de la racine *martyr-*. Dorénavant nous allons privilégier la relation entre Jésus de Nazareth et Dieu pour mettre en lumière le rôle du témoignage. Dieu continue de se révéler comme témoin dans le NT[577]. J.-L. Chrétien, sur la base de la théologie de Jn, parle de l'auto-témoignage de Dieu qui, en tant que Lumière, « n'a pas besoin d'autre témoin qu'elle-même »[578]. Son témoignage digne de foi s'accomplit dans les œuvres divines (cf. Jn 14,8-11).

---

[577] L'ordre des citations proposé par une *Concordance* suggère que Dieu est le sujet principal de l'action de témoigner Voir ODELAIN O. – SEGUINEAU R., *Concordance thématique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1989, p. 795-7.

[578] « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie* 88, (décembre 2005), p. 77.

Les Paroles et les actes du Fils sont une *auto-manifestation* et *auto-attestation* du Père[579]. L'Evangile, par les récits de la mort de Jésus (Lc 22,43ss et parallèles), ajoute un élément nouveau à la spécificité du témoignage divin. Les paroles du Messie ont été confirmées par ses œuvres (Jn 10, 25. 37-38) et accomplies lors de son martyre. Son témoignage suprême rendu au Père a été « le témoignage de l'Etre, le sacrifice de la Vie »[580]. L'absorption du témoin par son témoignage, dont parle J.-L. Chrétien, transforme le témoin en un « ostensoir de la vérité »[581] qui est exposée en lui. Si cette expression correspond au témoignage des hommes, elle parle d'abord de Jésus, qui est la Vérité-même (Jn 14,6). Le témoignage du Christ approche la réalité céleste du Père dans le contexte terrestre. Il appartient à ces deux réalités : humaine et divine. L'œuvre de Jésus constitue le meilleur exemple de témoignage qu'un chrétien puisse vénérer.

L'évangile de Jean dans les chapitres 7-10 montre que le témoignage que Jésus donne de son Père et de lui-même trouve son accomplissement à l'*Heure de Jésus*. Sa mort et sa résurrection constituent l'apogée des œuvres de Jésus. Chez Jean, le mécanisme du témoignage est suggéré par le symbole de la lumière. La Lumière n'est pas une simple justice morale mais elle est surtout et avant tout le symbole du Christ et du salut qu'il apporte. La Lumière (cf. Lc 8,16-18 ; et 11, 33-36) n'a besoin de personne ni pour être annoncée ni pour être éclairée. Dieu, la Lumière, se sert des médiateurs, car ce sont les hommes qui ont besoin de témoins de la Lumière et non pas la Lumière elle-même[582]

Evoquons quelques exemples du témoignage divin, tirés du troisième évangile : l'annonciation de l'*ange envoyé par Dieu* à la Vierge Marie (Lc 1, 26-38)[583] ; le baptême de Jésus (Lc 3, 21-22 : « …une voix partit du ciel : 'Tu es mon fils ; moi,

---

[579] *Ibidem*, p. 79.

[580] SPICQ C., *Lexique théologique…*, p. 973.

[581] CHRETIEN J.-L., Art. Cit., p. 90 ; Cf. DONEGANI I., *A cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus…* Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens, Paris, EtB Nouvelle Série 36, Paris, Lecoffre-J. Gabalda et Cie, 1997, p. 55. 118 ; BARBOTIN E., *Le témoignage*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995[2], p. 152-155.

[582] Voir BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus, Parole de la grâce. Selon saint Luc*, vol. 2 Lecture continue, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1984² (1981), p. 221-223.

[583] Même s'ils sont reconnus comme l'*ange du Seigneur* ou l'*ange de Dieu* (Mt 1, 20 ; 2, 13 ; 28, 2 ; Lc 1, 11 ; 2, 9 ; 12, 8-9 ; 15, 10 ; Jn 1, 51 ; Ac 5, 19 ; 8, 26 ; 12, 7), ils ne sont que des créatures divines (cf. Col 1, 16) et non pas une émanation de l'essence de Dieu. Cette distinction semble être confirmée dans la scène de l'annonciation. Le messager se borne à transmettre la volonté du Très Haut, or la conception est clairement accomplie par l'Esprit Saint (Lc 1, 35 ; cf. Mt 1, 18). La proximité avec le Tout-Puissant ne suffit pas pour mettre un signe d'égalité entre ces êtres spirituels et le Christ lui-même ni avec le Père ni avec l'Esprit Saint. Les anges ne participent pas au culte divin qui est réservé à la Trinité Sainte Voir ROMANIUK K., « Anioł : II. W Nowym Testamencie », In. *EK*, vol. 1, 1995 (1973), col. 608.

aujourd'hui, je t'ai engendré' ») ; sa transfiguration (Lc 9, 28-36 : « ... une voix partit de la nuée, qui disait : 'Celui-ci est mon Fils, l'Élu, écoutez-le'… »).

Les trois passages cités ci-dessus suggèrent que Dieu se présente comme le *Père*, et donne par-là, le témoignage sur son identité. Cette distinction entre Jésus et Dieu, que celui-ci appelle, *son Père*[584], souligne la vérité sur Dieu[585] : Il n'est pas uniquement un créateur et un juge, Il est aussi un Père miséricordieux, soucieux du sort des hommes.

La reconnaissance de sa filiation divine par Jésus pourrait être donc considérée comme une forme du témoignage rendu par lui à Dieu. J. Nolland reconnaît que l'emploi de l'expression « fils de Dieu », présentant Dieu comme *Père* de Jésus, contribue à la révélation de son identité messianique (voir Lc 3, 22)[586]. Or, dans le contexte (voir Lc 22, 67-68.69-71) le v. 70 : « εἶπαν δὲ πάντες σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη· ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι [Tous dirent alors : 'Tu es donc le Fils de Dieu !' Il leur déclara : 'Vous le dites : je le suis'] » devrait être lu, selon cet exégète, comme une question et non pas affirmation[587].

Tous les hommes seront reconnus *fils de Dieu* grâce à la résurrection de Jésus (Lc 20, 36)[588]. Jésus fait comprendre aux auditeurs que Dieu, son Père, veut être reconnu par eux comme leur Père (Lc 12, 30.32 ; Lc 15, 11-32), la condition de découvrir Dieu son Père

---

[584] Le terme est présent 154 fois en tout chez Luc et Paul : Lc (56), Ac (35) et lettres (63). Mais uniquement 26 fois dans l'œuvre de Luc la relation filiale de Jésus à Dieu : Lc (23) et Ac (3). Pour comparer : Mc (17 fois), Mt (64 fois), J (137 fois, en majorité référé à « Dieu »). M.-S. WRÓBEL explique que la filiation divine est possible pour celui qui croit et se reconnaît disciple du Christ. Voir « Jezus Janowy jako Objawiciel oblicza Ojca », *VV* 20 (2011), pp. 191-203.

[585] D'après Ch. BOURGEOIS, le Christ est témoin par excellence de Dieu, et le vocabulaire johannique du témoignage « renvoie donc à la vérité entendue comme révélation de Dieu Lui-même ». Voir « Le témoin véridique », *Com(F)* XXXVII 2012/4, p. 14.

[586] Voir en lien avec Is 42, 1 et Is 61, 1-2 : NOLLAND J., *Luke 1, 1–9, 20*, WBC 35A, Dallas, Word Inc., 2002 (1989), p. 164.165 : « For Luke, Jesus' sonship involves more and is more fundamental than anything that can be contained in normal messianic categories. It may be compared with (but also contrasted to) that of Adam (see at 3:38 and 4:1–13) and Israel (see at 4:1–13). It may be traced to a distinct divine involvement in his human conception (1:35) which makes it no surprise that he is able to participate in the resources of the divine power (see at 4:3). As Son, Jesus is uniquely qualified to speak for God (9:35) and to reveal God (10:22). An unparalleled approach of God and his rule is implicated in Jesus' identity as Son (cf. 5:8, 21, 24, 26; 11:20; 17:21, etc). ἀγαπητός, "beloved," should probably be allowed the connotation "only": the beloved son in Luke 20:13 is the exclusive heir (v 14); …from Isa 42:1, there may be a close connection between the descent of the Spirit and this declaration of the divine will. …The role of the servant of Isa 42:1 is taken up in the Lukan text by that of the figure of Isa 61:1–2 (Luke 4:18–19) and cf. also Luke 1:32; 9:35 and 23:35. The servant title is only to be found in Acts (3:13, 26; 4:27, 30), but the prophetic Christology that Luke exploits (see at Luke 4:24) is closely related ».

[587] Voir NOLLAND J., *Luke 18, 35–24, 53*, p. 1111. La reference au témoignage en Lc 22, 71 ne signifie pas, selon l'auteur, que Jésus a donné le témoignage, mais souligne que le Conseil n'a pas entendu la confirmation exacte en réponse à la question. Jésus a laissé le Conseil à faire cette réponse-confession.

[588] Voir *Ibidem*, p. 966.

étant la miséricorde (Lc 6, 36). Il propose de développer cette relation filiale envers Dieu dans la prière (Lc 11, 2.13) et annonce l'universalité de la paternité divine (Lc 9, 26). Dieu connaît les cœurs des hommes car Il en est le Père et Il leur prépare un meilleur avenir dans son royaume (Lc 12, 30.32 ; cf. Lc 22, 29). L'économie divine est présente dans les deux derniers passages sur la paternité de Dieu (Ac 1, 7 ; 2, 33). L'œuvre de Jésus a donc pour but de rétablir l'ordre de filiation du genre humain, car ce don a été perdu par le premier homme, Adam, le fils de Dieu (voir Lc 3, 38)[589].

Nous avons évoqué seulement quelques-uns des passages où le lien familial de Jésus avec Dieu est identifié en vue de son témoignage sur le Père. Ci-dessous nous voulons marquer l'importance de cette reconnaissance paternelle pour Jésus et ses disciples, en nous référant à la scène de la transfiguration de Jésus sur la montagne (Lc 9, 28-36). L'intervention d'une nuée (9, 34-35) ressemble à celle lors du baptême de Jésus. Or, tandis qu'au bord du Jourdain tout le monde assistait à l'événement (3, 21ss), là ne sont présents que quelques élus parmi les disciples (9, 28). De la même manière, sur la montagne la voix s'adressa aux disciples avec la prescription d'écouter leur Maître, le fils de Dieu : « οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε [Celui-ci est mon Fils, l'Élu, écoutez-le] » (9, 35). La filiation divine nous rend attentifs à la ressemblance de Jésus avec la figure du Serviteur de DtIs. Rappelons que la LXX présente celui-ci avec le terme qui signifie une relation plus approfondie que l'esclavage, la filiation : « παῖς »[590].

L'exégèse reconnait le lien de la scène avec la passion et la victoire du Christ[591]. Elle a lieu après la première prédiction de la mort, faite après la reconnaissance en Jésus du Messie (9, 18-27). La *prière* de Jésus marque ces trois scènes (l'annonce : v. 18 ; la transfiguration : v. 29 ; la nuit à Gethsémani : 22, 40-45a). Le visage de Jésus transfiguré révèle la réalité divine devant les apôtres (Lc 9, 29). L'éclat du visage témoigne de la gloire de Dieu qui semble se refléter dans le *serviteur* en train de prier (cf. Ps 4, 7 ; 30, 17 LXX ; 43, 4 LXX ; 118, 35 LXX). Moïse vivait le même phénomène. Son visage brillant était le

---

[589] Cf. NOLLAND J., *Luke 1, 1–9, 20*, p. 172-173 et p. 174 : « Adam as son of God comes after the baptismal address of Jesus as Son of God (Luke 3:22) and before the tempter's beguiling suggestions to Jesus as Son of God (4:1–13, and esp. vv 3, 9). Thus both contrast and continuity is established between Adam as son of God and Jesus as Son of God. Jesus takes his place in the human family …he makes a new beginning of sonship and sets sonship on an entirely new footing ».

[590] Quatre possibilités de la traduction de ce terme sont notées dans le NT : enfant, fils, serviteur, Serviteur du Seigneur. Voir ZORELL F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisis, Sumptibus P. Lethielleux editoris, 1961[3] (1904), col. 974 ; Cf. *A-GP*, p. 366.

[591] FITZMYER J.-A., *The Gospel according to Luke I–IX*. Introduction, translation, and notes, AB 28, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 794-795.

témoignage de sa présence devant Dieu (Ex 34, 29-35)[592]. La même réaction des disciples se retrouve dans deux scènes : ils accompagnent Jésus en prière, tirés du sommeil (9, 32 ; 22, 45b-46). Il est à noter que Jésus prévoit la place des disciples dans la continuation de sa mission, marquée, comme dans son cas par le rejet et la souffrance (9, 23-27 ; 22, 31-38.40.46.49-51). Lc 9, 30 indique deux héros de l'AT dans la gloire de Dieu : Moïse (chez Luc il est *prophète-rédempteur*) et Elie (le représentant des prophètes). Ils semblent être là pour renforcer le témoignage que Jésus rend à son Père devant ses disciples. Le même principe testimonial sera observé après la résurrection (en Lc 24, 4 « deux hommes » pendant que chez Mc et Mt est présent *un seul* ; cf. après l'ascension en Ac 1, 10 apparaissent « deux hommes vêtus de blanc »). Leur présence confirme le caractère testimonial des scènes. Quant aux deux représentants de l'AT, ils annoncent que le témoignage ne s'arrête donc pas à la mort mais concerne encore la résurrection en tant que *départ libérateur* de Jésus (9, 31 : « τὴν ἔξοδον αὐτου »)[593]. Ce thème de la discussion avec les représentants de l'AT est évoqué uniquement par Luc. La présence de Moïse qui était toujours assisté par Aaron devant le peuple, et d'Elie, dont Elisée heurta l'esprit prophétique (Sir 48, 12-15), souligne aussi l'importance de l'annonce de la scène pour la mission des apôtres.

Le terme « ὁ ἐκλεκτός μου » (Is 42, 1 ; cf. Lc 23, 35) exprime un grand privilège magnifié par le don de l'*onction* de l'esprit de Dieu. Or, le disciple de Paul utilise dans sa version évangélique une autre forme de ce terme, le participe passif parfait du verbe « élire ». Le hapax legomenon de toute la Bible, « ὁ ἐκλελεγμένος » de Lc 9, 35, souligne la durée des effets de cette élection. L'empreinte de la prophétie d'Isaïe suggère non seulement la souffrance du serviteur le conduisant à la gloire, mais encore l'universalité de sa mission (cf. Is 42, 6)[594].

Ces propos sur le témoignage de Jésus valent pour la reconnaissance de sa mission prophétique comme pour sa confrontation avec l'institution du sacerdoce. Ce schéma nous aidera à identifier le Christ comme témoin-prêtre de la nouvelle alliance, en qualité de prophète.

---

[592] Pour le développement de cette comparaison entre Jésus et les exemples de l'AT, voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*…, III.1, p. 491-492.

[593] Voir Lc 9, 28-31 ; cf. 24, 27.44 ; Cf. TANNEHILL R.-C., *Luke*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville, Abingdon Press, 1996, p. 160-161.

[594] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*…, III.1, p. 495-496.

Présentations directes et indirectes de Jésus-Témoin comme prophète

Prophétiser signifie prédire des choses avant qu'elles n'arrivent ou parler à la place d'autrui[595]. Plusieurs fois on rencontre chez Luc le thème des prophètes, des prophéties, de leur accomplissement en la personne du Nazaréen. Mais notre attention c'est la reconnaissance de Jésus comme nouveau prophète, en vue de voir en ses disciples les participants dans son identité[596].

Jésus est le seul prophète à s'être proclamé lui -même d'une façon claire et distincte comme le prophète (Lc 4, 17). Il partage le sort des prophètes mourant à Jérusalem[597], ville par excellence de l'activité des envoyés de Dieu, il ne se limite pas à être un missionnaire d'Israël. Durant sa vie publique il a accompli des miracles en faveur des païens y résidant (voir la syro-phénicienne ; le centurion…). Après sa glorieuse résurrection il a envoyé ses apôtres pour continuer son œuvre hors du pays. En Lc 4, 24-27 Jésus souligne l'universalité de sa mission (cf. Lc 11, 29-31 ; 24, 47). Comme c'était à l'époque des prophètes de l'Ancien Testament, Elie et Elise.

Jésus a été appelé huit fois « prophète » dans l'œuvre de Luc (Lc 4, 24 ; 7, 16.39 ; 9, 8.19 ; 13, 33 ; 24, 19 ; Ac 3, 22). Jésus de Luc, en faisant référence aux chants du Serviteur Souffrant de Dieu, d'Isaïe, soulignait à plusieurs reprises que la souffrance faisait partie de sa mission[598].

La structure de Lc 7 est concentrique, et elle démontre par les œuvres et les paroles de Jésus que la mission prophétique explique la mission messianique : mission prophétique (7, 1-10.11-17) ; mission messianique (7, 18-23.24-35) ; mission prophétique (7, 36-50)[599]. Les témoins de la résurrection d'un jeune homme accomplie par Jésus, voient en lui l'instrument de Dieu, car c'est Dieu en action (v. 16d) qui est

---

[595] Voir LEGASSE S., « Prophétisme : I. Ecriture Sainte », In. DS, vol. XII 2e partie (Piatti-Quodvultdeus), 1986, col. 2410. P. GRELOT, dans son livre *Sens chrétien de l'Ancien Testament : esquisse d'un traité dogmatique*, Desclée et Cie, Paris, 1962, p. 133, évoque l' attestation qu'Augustin a fait dans son commentaire du quatrième évangile : « Le Seigneur est prophète, et le Seigneur est le Verbe de Dieu, et nul prophète ne prophétise sans le Verbe de Dieu ; le Verbe de Dieu est avec les prophètes. Les temps anciens ont mérité des prophètes inspirés et emplis du Verbe de Dieu ; nous, nous avons mérité comme prophète le Verbe de Dieu Lui-même ».

[596] Cf. JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, SP 3, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1991, p. 15-21.

[597] En Lc 4, 24 Jésus compare son sort à celui des prophètes rejetés (cf. Jr 11, 21 ; 12, 6). Face à la méfiance qui va jusqu'au rejet de la part des siens, Jésus confirme sa caractéristique prophétique, utilisant la formule qui rappelle celles qui introduisaient les discours des prophètes vétérotestamentaires « ἀμὴν λέγω ὑμῖν ». Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*…, III.1, p. 264.

[598] Le verbe « δεῖ » (Lc 9, 22 ; 17, 25 ; 24, 46) est une des clés de lecture du troisième évangile.

[599] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*…, III.1, p. 370.

reconnu dans son œuvre (v. 16c)[600]. En 7, 21-22 le Maître révoque le programme présenté à Nazareth (4, 18), mais à part la réalisation de la prophétie d'Is 61, 1 nous observons ici la mise en œuvre de paroles d'Is 26, 19 ; 29, 18-19 ; 35, 5-10. L'expression « …πτωχοὶ εὐαγγελίζονται [pauvres sont évangélisés] », à la fin de Lc 7, 22, incarne la grâce et le salut qu'elle annonce[601]. Bien plus, Jésus porte en lui de façon dynamique le règne de Dieu[602]. F. Mickiewicz dirait que le précurseur du Messie, Jean le Baptiste proclame la sagesse de Dieu (voir Lc 7, 35 ; cf. 7, 23), tout comme le fera Jésus, lui-même. En l'acceptant et en la proclamant ils la certifient. Par cela ils sont, tous les deux « la parole de Dieu »[603]. Rappelons que W. Pikor explique le ministère de tous les prophètes. Le prophète, en laissant agir la parole de Dieu en lui, devient le message du Seigneur, par les gestes, signes, mots et fidélité jusqu'au prix du sang.

Nous pouvons conclure, de la perspective de Jésus, que cette forme de *verbalisation du corps* des prophètes, jusqu'à Jean Baptiste, a préparé l'incarnation du Verbe de Dieu. Procédant ainsi, l'économie divine perfectionna l'identité prophétique, en donnant à la mort de Jésus le caractère rédempteur « qui est devenu homme prophète puissant [ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς] en œuvre et en parole devant Dieu et tout le peuple » (Lc 24, 19).

Durant la visite chez le pharisien (Lc 7, 36-50) Jésus prouve son identité prophétique en révélant les pensées des hommes : d'une femme pécheresse (Lc 7, 39) et de son hôte étonné par son comportement (Lc 7, 40-48). Le passage Lc 7, 36-50 nous permet de voir les ressemblances de Jésus avec les prophètes de l'AT. Il agit au nom de Dieu et proclame à tous le temps de la grâce (cf. Is 61 ; 58).

---

[600] Voir *Ibidem*, III.1, p. 380-381. F. BOVON explique après Fitzmyer, que cette fonction de « médiateur obéissant » ne peut pas être vue automatiquement comme un lien entre le ministère messianique et prophétique, car le seul titre de *grand prophète* ne donne pas cette possibilité. Ils soulignent plutôt que c'est l'évangéliste qui fait découvrir au lecteur l'identité messianique, à la suite du peuple qui stupéfait reconnaît Jésus le prophète. Voir *L'Evangile selon saint Luc (1, 1 – 9, 50)*, CNT IIIa, Genève, Labor et Fides, 2007² (1991), p. 357 avec note 61.

[601] Cf. KIEDZIK M., *Słowo Boże (Łk 8, 4-21)*. Studium z teologii św. Łukasza, RSB 3, Warszawa, Vocatio, 1998, p. 164. 175. 177. L'auteur souligne la force créatrice de la parole de Dieu que déjà le mot דָּבָר exprimait dans l'AT. Dieu créa tout par le pouvoir de sa parole (Gn 1). Cette attitude de la parole appartient non seulement à Jésus mais aussi à tous ceux qui « τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες » [écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique] (Lc 8, 21). Voilà le dynamisme de la parole de Dieu.

[602] Cf. BOTTINI G.-C., *Introduzione all'opera di Luca*. Aspetti teologici, SBFA 35, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1992, p. 149. Selon l'auteur le thème du Règne de Dieu est un des plus importants dans l'eschatologie lucanienne. Ce thème place Jésus toujours au centre (p. 138-156).

[603] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia…*, III.1, p. 396 : « są słowem samego Boga ».

Luc réfère un autre trait prophétique à Jésus, en évoquant l'exemple du prophète Jonas (Lc 11, 29-32 ; Mt 12, 38-42). Le troisième évangéliste en ignorant la référence aux trois jours dans le ventre du poisson, se concentre uniquement sur la force de l'enseignement du prophète à Ninive. L'enseignement de Jonas, compris en tant que *signe*, doit être consideré à partir de tous les événements de sa vie. Ses propos ainsi que son physique ravagé par Celui au nom de qui il parle, ont décidé ses auditeurs à se repentir. Jonas a été considéré un *signe du salut*, car il a été *brisé par la bonté de Dieu*. Si le Tout-Puissant lui a pardonné sa désobéissance, probablement Il accordera sa miséricorde à ceux qui l'écoutent[604]. Soulignons, que la référence au *signe*, en lien avec Jésus, apparaît en Lc 11 fois. Le Seigneur confirme par-là que sa mission contredit (cf. Lc 2, 34) les attentes des israélites. Alors la référence au ministère prophétique contribue à la définition du ministère de Jésus.

Les paroles employées dans le texte confirment le caractère prophétique de la mission de Jésus. L'accord avec le genre littéraire utilisé par Luc, par ex. en Lc 13, 31-35. L'*apophtegme biographique*, venant de la tradition orale (vv. 31-33) où Jésus s'attribue de manière indirecte le rôle de prophète, en lien avec la *lamentation prophétique* (vv. 34-35), prouve le dessein de l'évangéliste qui voulait présenter Jésus comme le *prophète-martyr*[605]. La mort prévue par Jésus est considérée comme la réalisation de la volonté de Dieu. Pourtant un commentaire belge de Lc souligne la différence entre l'*efficacité* salutaire du martyre de Jésus et sa *fonction* salutaire. Le premier trait n'est pas présent chez Luc, car il « ne rattache jamais l'expiation des péchés à la mort de Jésus ». Le second trait indique que Luc appelle Jésus, non seulement un prophète-martyr, mais surtout le Témoin par excellence, car « il signe la déclaration solennelle de la filiation divine de Jésus » et parce que « pour tout disciple de Jésus, la voie de salut consiste à porter sa croix à la suite du Maître »[606].

Or Jésus, tout en étant considéré comme prophète, est présenté aussi comme l'accomplissement des prophéties vétérotestamentaires. Les larmes de Jésus à propos de la mauvaise conduite des dirigeants de la ville sainte : « …combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants à la manière dont une poule rassemble sa couvée sous ses ailes...,

---

[604] Cf. *Ibidem*, p. 610. Selon F. BOVON pourtant le signe de Jonas chez Luc signifie davantage l'appel à la conversion que le symbole du salut. Voir *L'Evangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, CNT IIIb, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 183 : « …le Fils de l'homme… est placé tel un signe devant les humains au cours de son ministère et non au travers de sa mort ».

[605] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia...*, III.2, p. 110-111.

[606] BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus…*, vol. 2, p. 464.

et vous n'avez pas voulu ! » (Lc 13, 34) attestent l'identification de Jésus avec Dieu qui l'a envoyé. Mais la comparaison avec la poule qui réunit ses petits sous ses ailes symbolise le sacrifice dont Dieu est capable pour protéger son peuple. Il le fait, en s'exposant aux attaques de la part des ennemis et ce de manière absolue en sacrifiant à présent son Fils[607].

L'expression « οὐαὶ ὑμῖν [malheur à vous] », confirmant que Jésus est le messager des jugements divins, est adressée à différentes personnes (Lc 6, 24-26 ; 10, 13 ; 11, 42-52 ; 17, 1 ; 21, 23 ; 22, 22 ; cf. avertissement de Lc 21, 8-9 contre les faux prophètes). Jésus souligne (voir 21, 5-38) l'accomplissement de toutes les prophéties avec la deuxième arrivée du Fils de l'homme, et demande aux disciples d'être attentifs. Comme dans les temps des anciens prophètes – la réalisation de leurs annonces était le signe confirmant la véracité de leur mission[608] – il en sera pour Jésus comme pour les anciens (Lc 21, 22.32). La réalisation de ses paroles ne laissera aucun doute sur sa nature de prophète. En Lc 21, 33 Jésus confie à des élus la proclamation de cette parole qui perdurera jusqu'à son retour. Ceux qui l'accompagnent combleront le vide laissé par son absence par la persistance de son message « οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται » avant *qu'elle se réalise entièrement lors de son retour*. C'est la lecture du deuxième livre de Luc qui permet de comprendre cette annonce mystérieuse. La promesse de Jésus, prononcée à la fin de sa vie publique, affirme l'actualité de tout ce qu'il a dit et fait pendant le temps de l'Eglise et celui du Royaume de Dieu qui viendra après le perfectionnement du monde[609].

Les annonces de la mort et de la résurrection, enrichies par les explications du Christ ressuscité (Lc 24, 26.46) et le témoignage paulinien au cœur de la proclamation apostolique (1 Co 15, 3-4) confirment que les événements des trois derniers jours de Jésus accomplissent les prophéties sur le Messie-Prophète. Jésus avait conscience de mourir en qualité de prophète : « …il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem ». (Lc 13, 33 ; cf. Lc 23, 44-49).

Jésus, en se montrant librement devant les siens dans sa qualité de prophète (Lc 22, 32-34) réalisé en Lc 22, 61-62 (Pierre abjura Jésus mais sa foi est restée intacte, comme Jésus l'avait prédit), s'abstient de *jouer le prophète* devant les hommes qui se moquaient de lui (Lc 22, 63-65) ou devant Hérode (Lc 23, 8-9). Il le faisait pour garder

[607] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 114.

[608] Voir Ez 33, 33 ; cf. Jr 28, 1-17 – la polémique du vrai prophète Jérémie avec Hananya que Dieu n'a pas envoyé ; en 28, 9 Jérémie présente la règle : « le prophète qui prophétise la paix, c'est quand s'accomplit sa parole qu'on le reconnaît pour un authentique envoyé du Seigneur ».

[609] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 408.

intacte sa dignité messianique et divine, devant les attaques et le mépris de ceux qui contestaient son identité prophétique. Luc omet certains détails qui montraient la brutalité envers le Prisonnier, dont parlent les autres (voir par ex. Mc 15, 6-20a). Il ne donne aucun détail de la description du Serviteur du Seigneur d'Is 50, 6. Selon Mickiewicz, Luc concentre son attention plutôt sur la réalisation des prophéties de Jésus que sur sa passion (voir Lc 18, 31-33). Mais en même temps il se réfère aussi au personnage du Serviteur, en soulignant son silence devant les bourreaux (voir Is 53, 7 : « Maltraité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche, comme l'agneau qui se laisse mener à l'abattoir, comme devant les tondeurs une brebis muette, il n'ouvrait pas la bouche »)[610].

Le jugement de Dieu signifiera le retour de l'abondance (voir Lc 23, 28-29). Même les autres prophéties évoquées par le Christ en Lc 23, 30-31 (voir Oz 10, 8 ; Jr 11, 16.19 ; Ez 17, 24 ; 21, 3 ; 24, 9-10) soulignent que le jugement de Dieu qui approche est l'annonce de l'espoir pour ceux qui croiront et se convertiront[611].

II.2.c. Témoignage de Jésus par rapport au sacerdoce

Tous les quatre évangiles montrent Jésus comme opposé au sacerdoce de l'AT – la caste qui en son temps avait perdu son influence religieuse prépondérante dans le judaïsme au temps de Jésus. Nous avons déjà signalé que les prêtres, fonctionnaires du Temple, étaient privés au fur et à mesure de leurs ministères, à part le service au Temple, au profit d'autres institutions (dont les prophètes). Jésus lucanien contrariait la façon d'officier des prêtres de son époque. S'il arrivait à dialoguer avec des pharisiens ou avec des scribes, le contact avec des prêtres n'aboutissait qu'à la radicalisation des positions[612]. Ceci n'était pas seulement une question d'ambition ou d'honneur : des disputes entre un méconnu de Nazareth (cf. Jn 1, 46) et les aristocrates de la capitale. Le problème concernait la nature du ministère[613].

---

[610] Voir *Ibidem*, p. 495.

[611] Cf. *Ibidem*, p. 534-535.

[612] Cf. MEIER J.-P., *Un certain Juif. Jésus. Les données de l'histoire*, tome I : Les sources, les origines, les dates (oryg. ang. *Jesus, A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, I. The Roots of the Problem and the Person, 1991), LeDiv, Paris, Cerf, 2009, p. 219 : « entre Jésus, laïc rural galiléen, revendiquant une autorité religieuse charismatique en dehors du cadre reconnu, et les grandes familles sacerdotales de Jérusalem, tenant le pouvoir du contrôle qu'elles exerçaient sur le Temple, centre sacré du judaïsme, il n'y avait que l'hostilité persistante ».

[613] Cf. *Ibidem*. L'auteur démontre la raison principale, en se basant sur d'autres conflits, comme si c'était un conflit des influences sur le peuple… Derière le conflit *historique* adapté aux capacités et aux interêts humains il y a la naissance du sacerdoce nouveau. Voir *Ibidem*, p. 221 : « Le fait que son ministère amena

C'est la lettre aux Hébreux qui décrit le mieux le sacerdoce incarné par Jésus, si différent de la prêtrise du Temple. Il faut voir, comme le remarque J.-P. Meier, que He 8, 4 indique comme raison d'instituer Jésus comme grand-prêtre de la Nouvelle Alliance, l'élévation de celui-ci à la droite de Dieu. La passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, qui sont notés par les évangélistes, et vérifiées par nous en Lc-Ac, sont présentées dans He comme le « sacrifice d'expiation de Jésus, son sacrifice d'ordination »[614].

Certains passages de Lc, présentés ci-dessus, confirment que Jésus est le prophète de Dieu Unique. L'ensemble des textes évoqués dans le sous-chapitre II.2.b. permet de considérer Jésus comme à la fois témoin du Père et prophète de Dieu. Désormais nous nous attacherons au rapport de témoin-prophète à l'institution du sacerdoce. Ne pouvait-on pas considérer cette mission de témoignage-prophétie comme le fondement du sacerdoce nouveau ?

Ministère de Jésus sur l'arrière-plan des prêtres en Lc

Avec l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, qui débuta la dernière étape de sa vie publique, Luc ne parle plus des miracles de Jésus. Est finie aussi la polémique avec les pharisiens. Pourtant une nouvelle étape de l'enseignement commence au temple de Jérusalem, en opposition aux fonctionnaires du Temple et aux notables que Jésus *gênait*. Enseigner au peuple, ce qui était une des fonctions sacerdotales à l'origine, appartient en Lc uniquement à Jésus. Les prêtres vétérotestamentaires ne peuvent plus enseigner depuis longtemps et ne sont plus présentés comme des sacrificateurs du Temple. Ils semblent se limiter à batailler contre celui qui les dépasse en connaissance des Ecritures (voir Lc 6, 2-3, ex. par rapport aux pharisiens), et en qui le peuple voyait un Roi (voir Lc 19, 38). Les responsables du peuple, aspiraient pourtant avant tout à la paix, voire à la tranquillité, de la part de l'occupant romain (surtout les sadducéens). Les prêtres donnaient raison à ce dernier (voir Lc 23, 2), voyant cependant en Jésus un danger pour le monothéisme (Lc 22, 66-71)[615]. L'assemblée des anciens, mentionnée dans la dernière référence, réunie contre Jésus le Messie, affirme qu'Il donne un témoignage sur lui[616]. Mais sa prétendue filiation divine sert d'argument contre lui.

Jésus à se singulariser par rapport au laïcat ordinaire donna à ses critiques un côté beaucoup plus dangereux, pour les prêtres comme pour lui-même ».

[614] *Ibidem*, p. 220.

[615] Voir plus haut dans notre texte I.2.b.

[616] Voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIId, p. 293.

L'œuvre de Luc ne parle pas de Jésus en des termes sacerdotaux. Peut-être pour ne pas le confondre avec le ministère des prêtres corrompus de Jérusalem. Mais les écrits lucaniens paraissent après la chute du Temple, à la deuxième génération des chrétiens. On pourrait donc supposer que cette argumentation resterait sans effet. Pourtant il suffit de lire les versets qui parlent des prêtres et des grands prêtres dans l'œuvre de Luc pour remarquer qu'ils sont toujours présentés en adversaires de Jésus. Même le prêtre Zacharie, le père de Jean Baptiste, présente l'inachèvement du ministère ancien, suite à la révélation qu'il a eu au Temple. Zacharie n'a pas accomplit la fonction réservée aux prêtres, l'offrande de l'encens : « prérogative exclusivement sacerdotale (1 Ch 23, 13 ; 2 Ch 26, 17) »[617]. En plus, la bénédiction sacerdotale qu'il devait donner à la sortie de son office (Lc 1, 5.22), c'est Jésus ressuscité qui la donne avant son entrée au ciel (Lc 24, 50-51). Or, avant d'en arriver là, le sacerdoce vétérotestamentaire et ses représentants ont été la cible de nombreuses critiques. Jésus dans ces situations apparaît comme celui qui restaure le ministère sacerdotal mais d'une qualité nouvelle.

Pourtant le Christ ne critique pas l'institution de la prêtrise, mais les fonctionnaires sacerdotaux. En Lc 5, 12-16 un lépreux guéri est renvoyé par Jésus pour se présenter devant un prêtre et accomplir ainsi le rite vétérotestamentaire (5, 14). Il s'agit du prêtre officiant alors au Temple. Or, l'expression problématique : « εἰς μαρτύριον αὐτοῖς [en attestation pour eux] » concerne la signification du μαρτύριον qui dans ce contexte exprime la preuve de guérison ou témoigne de la force de Jésus[618] devant le malade et les responsables du peuple. La réputation de thaumaturge est révoquée dans une situation semblable, en Lc 17, 11-19. Parmi les malades renvoyés aux prêtres, et guéris chemin faisant (17, 14), seul le samaritain vient se montrer *d'abord* à Jésus et le remercier. Celui-ci, après avoir vérifié la situation (comme si c'était lui le prêtre), l'envoie de nouveau (17, 19). Le verbe ὑποστρέφω (17, 18 : retourner), accompagné chez Luc par la glorification de Dieu (cf. 2, 20) suggère qu'on pourrait voir dans le geste du Samaritain la reconnaissance de la gloire divine en Jésus (l'expression « δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ » est reconnue comme formule lucanienne de l'honorer Dieu : voir Lc 8, 47 ; 17, 18 ; Ac 3, 9 ; 4, 21 ; 11, 18 ; 12, 23 ; 13, 48 ; 21, 20)[619]. Or, le terme ἀλλογενὴς (Lc 17, 18 : étranger), souligne, selon J. Nolland, que le Samaritain a été identifié avec le terme utilisé pour l'interdiction d'accès aux non-Juifs dans le

[617] TOURNAY R., Art. Cit., p. 28.
[618] Cf. FITZMYER J.-A., *The Gospel according to Luke I–IX*, p. 575.
[619] Voir AUNE D. E., *Revelation 6–16, WBC 52B*, Dallas, Word Inc., 1998, p. 628.

Temple[620]. Mais, la demande de reconnaissance, exprimée par Jésus : « Il ne s'est trouvé, pour revenir rendre gloire à Dieu, que cet étranger » (Lc 17, 18), nous encourage à chercher ici la confirmation de la dignité sacerdotale de celui qui représente Dieu. Le Samaritain est tombé à genoux devant Jésus pour honorer le pouvoir de Dieu (17, 16 ; cf. 8, 41 : un chef de la synagogue l'a fait en demandant une guérison). Même si les commentateurs refusent la qualité sacerdotale à Jésus dans ce passage, la scène avec le Samaritain contribue à la définition de l'identité testimoniale de Jésus. Il institue quelqu'un qui peut attester, dépassant les frontières de la Palestine (cf. Ac 1, 8).

La distinction entre le ministère de Jésus et le fonctionnement des prêtres se clarifie dès son entrée à Jérusalem, notamment par l'activité au Temple (Lc 19, 47 – 21, 38). Les autres opposants de Jésus semblent ne pas prendre part au conflit principal. Ceux qui restent ce sont avant tout les officiants du Temple. Jésus accomplit la fonction délaissée par les prêtres depuis longtemps : « Il était journellement à enseigner dans le Temple, et les grands prêtres et les scribes [οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς][621] cherchaient à le faire périr, les notables du peuple aussi » (Lc 19, 47). Ce n'est pas uniquement une proclamation prophétique mais davantage un enseignement *ex cathedra*, devant le Sanctuaire[622]. Les prêtres, on le voit ici, ne cherchent qu'envoyer Jésus à la mort.

Celui-ci, entrant à Jérusalem, a pris en possession la Maison de la Prière (Lc 19, 45-46). Tous les quatre évangélistes évoquent le renvoi des vendeurs du Temple. Luc ne fait que mentionner cet unique acte de violence de Jésus. Il manifeste bien plus un souci quasi divin pour ceux qui s'éloignent de la grâce, en établissant leur propre ordre (voir la lamentation sur Jérusalem : Lc 19, 41-44)[623]. C'est en tant que son nouveau procureur que Jésus annule même la décision du grand prêtre par rapport à un nouveau lieu de la vente des animaux pour le sacrifice (il existait déjà un endroit prévu à cet effet sur le Mont des

---

[620] NOLLAND J., *Luke 9, 21 – 18, 34*, WBC 35B, Dallas, Word Inc., 1998, p. 847.

[621] L'expression indique probabalement l'ensemble des prêtres sous l'égide d'un grand-prêtre en fonction, et de son prédécesseur qui gardait le titre. Cf. VANHOYE A., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1980, p. 21-30. Le grand-prêtre pourrait être le président du sanhédrin. Voir MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 194. Voir plus haut dans notre texte I.2.a.

[622] Nous soulignons que la pratique d'enseigner au Temple, même si elle ne bouleversait pas l'ordre public, avait son importance pour les croyants. Pour preuve chez Luc nous pouvons évoquer la discussion de Jésus enfant avec des savants Lc 2, 46 et Ac 5, 26.42. MARGUERAT D., *Ibidem*, p. 193.201-202. Sur le sens des petits signes représentatnt la grande réalité de Dieu, voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIId, p. 45.

[623] F. BOVON signale que dans cette lamentation, Jésus lucanien, plus qu'ailleurs, est présenté comme prophète de Dieu, sans se parer de sa *puissance*. Il ne fait pas de miracle de la *guérison* de la ville. Il prononce le jugement de Dieu. Voir *Ibidem*, p. 40. La guérison aura lieu dans la vie des particuliers convertis au Ressuscité.

Oliviers). Les prêtres responsables du culte, destinataires de la parole de Lc 19, 46 : « Il est écrit : Ma maison sera une maison de prière. Mais vous, vous en avez fait un repaire de brigands ! », sont présentés ici comme devant être remplacés. Rapportant son comportement aux prophéties d'Is 56, 7 et Jr 7, 11, Jésus réalise l'annonce prophétique car il appelle à la reprise du culte dans le lieu saint, prévu pour des actes et réunions saints (même si les tables des marchands se trouvaient uniquement dans la cours des païens, elle faisait partie de l'esplanade du Temple agrandie par Hérode)[624]. Jésus, en enseignant et en rétablissant l'ordre dans le Temple, se préoccupe du caractère sacral du Temple. Jésus est donc montré par Luc comme le chef religieux et non politique[625]. Comme nous le constations, cette scène du Sanctuaire d'Israël n'oppose pas uniquement la sainteté à son manque, mais le bienfaiteur au profiteur cynique. La parabole de Lc 20, 9-15 sur la vigne introduit la question de l'échange *du personnel* (voir Lc 20, 16), car aux yeux des chefs populaires, celui-ci a failli en rejetant les problèmes du passé et surtout le Messie, la pierre angulaire (cf. Lc 20, 17). Cette nouvelle économie se confirme par elle-même : *les grands prêtres et les scribes cherchaient comment le tuer*…. (Lc 22, 2), en profitant de la trahison de Judas (Lc 22, 4). De manière mystérieuse ils vont contribuer à l'installation du nouveau chef du lieu, par leur violence[626].

Jésus, face à ses adversaires paraît le seul maître de la situation (l'ancien disciple des maîtres du Temple, Lc 2, 46, devient son nouveau Maître). Il démasqua leurs intentions d'avance et confirma lors de la prise en otage. Cette haine aveugle des chefs du peuple par rapport à Jésus et leur obstination à n'entendre que ce qu'ils veulent caractérisent leur conduite face au *Christ inattendu* qu'ils ne sont pas capable d'accepter jusqu'à le faire périr[627]. Avant que le drame ne commence le Nazaréen confirme cet anéantissement :

---

[624] Cf. COUSIN H., *L'évangile de Luc*. Commentaire pastoral, Commentaires, Paris, Centurion, 1993, p. 260.

[625] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 334-336.

[626] Cf. CARROLL J.-T., *Luke*. A Commentary, The New Testament Library, Louisville, WJK, 2012, p. 395 : « In tandem with the rejeceted son of the vineyard owner (20: 13-15) and bulding on the image of the rejected king (19: 14,27), the image of a rejected stone-turned-cornerstone interprets the Messiah's journey to the center of power in Israel as a journey to rejection… it also images vindication: restored honor and future construction on the far side of that rejection (read retrospectively, proleptic anticipation of Jesus' exaltation trough resurection and ascension [24:26,46,51; Acts 1:9-11; 2:24-36] and of the restoration of God's people [eg., Acts 15: 14-18]) ».

[627] Voir ALETTI J.-N., *Le Jésus de Luc*, JJCh 98, Mame-Desclée, Paris, 2010, p. 174 : « La non-reconnaissance des chefs religieux est essentielle au processus de véridiction : elle montre bien que les souffrances du messie ne pouvaient être entendues et crues avant la résurrection et la leçon d'exégèse de Jésus en Lc 24 ».

« Puis Jésus dit à ceux qui s'étaient portés contre lui, grands prêtres, chefs des gardes du Temple et anciens : Suis-je un brigand, que vous vous soyez mis en campagne avec des glaives et des bâtons ? » (Lc 22, 52).

La suite des événements montre clairement que les prêtres ont convoqué le sanhédrin non pas pour juger Jésus mais pour le condamner (Lc 22, 54ss ; 22, 66ss ; 23, 10). Même la réticence ou l'hésitation de Pilate (Lc 23, 4.13s) n'a pas refroidi cette folie meurtrière (Lc 24, 20).

Nous supposons que l'entrée de Jésus en ministère se déroule étape par étape. Ce chemin est suivi par les apôtres. La fin de l'activité publique, sans les guérisons, le voyage mené à son terme, concentrent l'attention du lecteur sur la réalisation des paroles de Jésus. Il apparaît clairement comme enseignant, opposé aux fonctionnaires du Temple, prophète annonçant le jugement divin, garant de la bonne gestion du Temple. Victime immolée, mais aussi sacrificateur par l'acceptation consciente de ce sort. Les apôtres vont accomplir le même chemin à la suite de Jésus.

La mort de Jésus (Lc 23, 44-46) semble confirmer son identité :

*« C'était déjà environ la sixième heure et la ténèbre arriva sur la terre entière jusqu'à la neuvième heure, comme le soleil était éclipsé. Or, l**e rideau du Sanctuaire fut déchiré par le milieu [**τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος, **ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον]**, (cf. Ex 26, 31-33 ; 36, 35) et, ayant donné de la voix forte, Jésus dit : 'Père, en tes mains je remets mon esprit'. Ayant dit cela, il expira. »*[628].

Le déchirement du rideau (en Mt 27, 51 et Mc 15, 38 il se fend du haut en bas, et seulement après la mort de Jésus, pour montrer l'activité de Dieu) [629] sonne la fin de l'ancien ordre[630]. On considère ici l'engagement humain, car Jésus lucanien est encore vivant à l'instant. Luc préfère l'ordre de la logique littéraire à la chronologie. R. Meynet souligne que Luc, par la composition de la scène, confirme cette disjonction par Dieu :

« Le passif [ἐσχίσθη] *laisse entendre que c'est Dieu lui-même qui agit. Il abolit ainsi une séparation, celle qui distingue le sanctuaire de l'extérieur ou celle qui isole le Saint des Saints du reste du sanctuaire. Prémices sans doute de la destruction du Temple, la mort de Jésus met fin à une économie et inaugure un nouvel ordre des relations de*

---

[628] Trad. d'après BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc*, vol 1 Texte, Bruxelles, Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques, 1984² (1981), p. 91.

[629] Selon Ph. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, chez Mt cela signifiait « l'irruption de la gloire de Dieu dans une théophanie annonçant la résurrection », en Mc « Jésus est devenu le sanctuaire messianique où Dieu se laisse désormais rencontrer », pour Lc « c'est la brèche ouverte vers le Père par la mort de Jésus ». Voir *Jésus…*, vol. 2, p. 503.

[630] Voir LAGRANGE M.-J., *Evangile selon Saint Luc*, EtB, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, p. 592.

l'homme avec Dieu. La position centrale de cette notation [dans la structure de 23, 44-46] *attire l'attention…* »[631].

L'événement au Temple s'accompagne de *ténèbres* (σκότος ἐγένετο : 23, 44), qui a aussi Dieu pour l'origine[632]. Nous voyons ici la répartition des rôles dans le témoignage du jugement sur le monde. Dieu le Père fait participer le Messie à son verdict sur les hommes. A la suite des grands héros historiques, Moïse et les prophètes. Mais non pas pour condamner mais pour rétablir l'ordre nouveau. Lc 23, 48 annonce le repentir des spectateurs du drame : « s'en retournaient en se frappant la poitrine ». Les ténèbres, éclairées par les étoiles du sabbat et les lampes festives dans les maisons des Juifs (Lc 23, 53 : « σάββατον ἐπέφωσκεν »)[633] attendaient l'éclat du soleil du petit matin au troisième jour (Lc 24, 1). Voilà Dieu qui conduit l'humanité vers la découverte du nouveau prêtre, sortant du sanctuaire pour donner au monde la bénédiction (cf. Lc 24, 50-53).

L'événement contribue donc à la révélation du caractère sacerdotal de Jésus, participant au témoignage de Dieu sur le monde[634]. Jésus, ce laïc, entra dans la réalité de Dieu en poussant un cri. En mettant toute sa confiance en Dieu, il substitua l'ordre représenté par Zacharie qui sortit du « ναός » (utilisé chez Luc seulement dans le contexte de ces deux : prêtre ancien et Jésus, signifie la première partie du sanctuaire exacte, le *Saint*)[635], sans un mot car il n'a pas cru à l'assurance de la promesse (Lc 1, 9.21.22). Jésus, par son acte, ouvre le sanctuaire de la réalité divine, la réalité de la miséricorde (Lc 23, 34), non seulement à tous les israélites mais encore à tous les hommes[636].

---

[631] MEYNET R., *L'Evangile de Luc*, Rhétorique sémitique VIII, Editions J. Gabalda et Cie, Pendé, 2011, p. 921. Cf. CARROLL J.-T., *Op. Cit.*, p. 469.

[632] Voir pourtant Remarque par rapport au plan théologique de Luc : FITZMYER J.-A., *The Gospel according to Luke X–XXIV*, p. 1519 : « The darkness and the rending of the Temple veil may have an apocalyptic and cosmic dimension; but they should rather be related to the Lucan idea of evil's "hour" and "the power of darkness" (22:53), which reign as Jesus dies; they are signs of this domination ».

[633] Cf. BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus …*, vol. 2, p. 505.

[634] Cf. BOCK D.-L., *Luke*, vol. 2 (9:51 – 24:53), BECNT 3B, Grand Rapids, Baker Books, 1996, p. 1859 : « The heavenly testimony combines with the ripping of the temple curtain to give a twogold sign from creation that Jesus' death is important in God's plan ».

[635] Voir FITZMYER J.-A., *The Gospel according to Luke X–XXIV*, p. 1518.

[636] Cf. MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 930 : « Jésus est dépouillé de ses vêtement, le voile du temple est déchiré. Jésus est nu sur la croix, comme Adam avant la faute ; avec son corps, son humanité est offerte à la vue de tous, dans toute son innocence, mais aussi dans l'extrême de sa souffrance, de son humiliation, de la dérision, de la mort enfin. …Quand au voile du temple déchiré, il laisse voir désormais le vrai visage de Dieu ; il dévoile, il met à nu la divinité de celui que Jésus invoque comme son 'Père'. Tous, et non plus les seuls prêtres ni les seuls fils d'Israël, reçoivent la révélation de la miséricorde de ce Dieu qui, en livrant son Fils, pardonne leurs péchés ».

Nous nous permettons, suite à J.-T. Carroll, d'associer la présence de Jésus au temple, maison de son Père, au début de sa vie terrestre (Lc 2) avec la prise en possession du Temple après l'entrée à Jérusalem (Lc 19-21), au retour de son esprit au Père (Lc 23 – mort ; Lc 24 – ascension)[637]. Cela vise non seulement à donner au salut une dimension universelle, mais encore à associer le rideau[638] à l'explication de l'auteur de la lettre aux Hébreux. A présent Jésus est au centre du salut, non plus comme celui qui l'annonce mais celui qui le produit, par son sacrifice. En He 10, 19-20 le rideau est comparé donc avec la chair de Jésus :

> *« Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ [Ayons donc, frères, l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire par le sang de Jésus,], ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ [à travers le voile - c'est-à-dire sa chair] ».*

La possibilité d'atteindre Dieu se réalise réellement grâce au sang et au corps du Christ. Les deux attributs eucharistiques ici cités se rapportent au service sacerdotal dans le contexte de l'alliance, assurée par son propre sacrifice. Il y a un lien théologique du passage He 10, 19-25 avec 4, 14-16, qui parle de manière explicite du grand-prêtre, Jésus, représentant les hommes au ciel, devant Dieu. Les deux passages forment le cadre du discours sur le Christ, le grand-prêtre[639].

F. Bovon, après avoir signalé les sens donnés à la déchirure en Lc par des exégètes, se réfère à l'explication du rideau en He. Quand la lettre parle du voile en 10, 20, elle souligne plutôt ce voile intérieur (entre le Saint, accessible aux officiants et le Saint des Saints, accessible au grand-prêtre une seule fois dans l'année). L'exégéte assimile le voile de la lettre avec le rideau de l'évangile et souligne en celui-ci : « un symbole de la mort de Jésus qui, par le don de sa vie, offre l'accès à Dieu »[640]. Mais à ce constat il faut ajouter que Jésus n'offre pas l'accès *à Lui*, mais *par Lui* [διὰ] à tous[641].

---

[637] Voir CARROLL J.-T., *Op. Cit.*, p. 469. L'auteur souligne que l'esprit rendu signifie : la vie, et la source du pouvoir (Lc 3, 22 ; 4, 1.14.18), voir *Ibidem*, p. 470. Alors le même esprit sera envoyé, comme δύναμις aux apôtres en Ac 1 ; 2. Il faut rappeler ici la relation entre Jésus et le Père dont le Fils témoigne durant sa vie publique.

[638] Le voile en question pouvait signifier le tissu suspendu au milieu du sanctuaire pour séparer le lieu *Saint* du *Saint des Saint* à l'entrée du sanctuaire même. Pour en savoir plus, voir BOCK D.-L., *Op. Cit.*, p. 1860-1861. L'auteur penche pour l'explication théologique de l'événement symbolique de déchirement du tissu, et préfère lire ce récit dans la version de Mt-Mc.

[639] Voir O'BRIEN P.-T., *The Letter to the Hebrews*, PNTC, Grand Rapids – Nottingham, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 2010, p. 360.

[640] Voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIId, p. 389-390.

[641] Il s'agit à la fois de l'exemple de l'obedience du Christ et de l'efficacité de son œuvre qui nous ouvre les portes du ciel. Voir O'BRIEN P.-T., *Op. Cit.*, p. 363.

Nous adhérons pleinement à cette opinion sur la comparaison du rideau de Lc 23, 45 avec le voile d'He 10, 20. Le parallélisme entre les vv. 19 et 20, montre la correspondance entre le *sang* et la *chair* de Jésus. Le texte permet de voir en les deux, ensemble, avec cette nuance que la *chair* [v. 20] exprime l'obéissante mort sur la croix, le moyen donné aux hommes d'accéder à la présence de Dieu[642].

Aussi la mort sur la croix, identifiée avec la symbolique de la déchirure du rideau du sanctuaire, exprime-t-elle un acte sacerdotal d'un genre nouveau. Car chaque grand-prêtre se voyait remettre ses péchés à l'instar des autres fidèles[643]. La mort de Jésus, elle-même peut être considérée la source des bénédictions pour l'humanité[644], et la transmission de la bénédiction entrait dans le cadre des actes sacerdotaux.

Expression identifiant le caractère testimonial du sacerdoce de Jésus

J. Colson[645], en se référant à la recherche de R. Laurentin, examine l'*évangile de l'enfance* selon Luc (1-2) pour vérifier les traits sacerdotaux dans le personnage de Jésus de Nazareth, que nous considérons juif laïc. J. Colson demande d'abord si Jésus appartenait à une famille justifiant le titre de *prêtre*. Tandis que le lien royal ne pose pas de problème, grâce à Joseph, de la génération de Juda, celle de la descendance sacerdotale pourrait être liée à la parenté de Marie avec Elisabeth et Zacharie. Mais cette parenté, aurait une large signification. Une autre proposition de traits sacerdotaux chez Jésus serait la prophétie de Malachie (3, 1-4), avec Lévi comme *prototype du messager* qui pourrait influencer la présentation de Jésus en Lc 1, 76 ; 2, 22-32. Ensuite, le fait que Jésus n'a pas été présenté au Temple et *racheté*, comme tous les premiers-nés, mais *présenté*, comme des lévites. A cet argument J. Colson répond :

---

[642] Pour la structure du parallélisme entre les vv. 19 et 20, d'He 10, voir *Ibidem*, p. 365 :

	V. 19		V. 20
A	for free access	A′	a way which is new and leads to life
B	to the heavenly sanctuary	B′	through the curtain
C	by means of the blood of Jesus	C′	that is, through (= by means of) his flesh.

[643] Cf. KOESTER C.-R., *Hebrews*. A new translation with introduction and commentary, AB 36, New Haven – London, Yale University Press., 2008, p. 448.

[644] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 533.

[645] Voir COLSON J., *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Evangile*. Etude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise Primitive, ThH 4, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1966, p. 82-88.

> *« Il serait plus exact de dire que c'est à cause de sa sainteté messianique que, vu les relations de Jésus avec le corps sacerdotal, les auteurs de la source utilisée par Luc mettent apparemment en rapport avec la sainteté lévitique et sacerdotale »*[646].

Donc c'est par le caractère messianique, et sa sainteté, qu'il faudrait chercher le caractère sacerdotal de Jésus. Dans la suite l'auteur de l'enquête présente quelques passages néotestamentaires, entre autres de la tradition lucanienne, qui pourrait le confirmer. En Lc 1, 35, Jésus est appelé « le saint de Dieu » (cf. Ac 3, 14 ; 4, 27). Plus loin la mission de Jésus, consacré au service de Dieu, ressemble au service du Très-Haut dans le Temple (cf. Lc 9, 26 ; Ac 10, 22) : le nom de *Jésus* indique enfin sa tâche. Siméon reconnait en lui, au Temple, le *salut* de Dieu (Lc 2, 30). Or, l'annonce de la mission à la synagogue de Nazareth, et non pas au Temple de Jérusalem, de la réalisation des prophéties (Lc 4, 14-21) montre Jésus en tant que l'« investi, par l'onction de l'Esprit, d'un sacerdoce dont le rôle essentiel est un rôle prophétique… »[647].

En regardant la question du ministère de Jésus de point de vue théologique, nous considérons que la laïcité de Jésus Christ signifie la séparation des structures connues en Israël du Second Temple. Mais, cette opposition aux fonctionnaires ne cherche pas à rompre avec la réalité du salut à laquelle servaient les institutions publiques au sein du peuple élu. L'opposition contribue au relèvement d'une nouvelle qualité du ministère du Messie attendu, une qualité dont les services de communication de la volonté de Dieu, du gouvernement du peuple et du culte étaient l'image. Cette présentation s'inscrit dans la réalisation de la *troïka biblique* (prophète, roi, prêtre), reproduite dans les attentes eschatologiques de la communauté de Qumrân : prophète, messie d'Israël (roi) et messie d'Aaron (prêtre).

Nous proposons pourtant la recherche de l'identité sacerdotale de Jésus, qui correspondrait à ce que nous avons signalé sur son caractère prophétique et testimonial, dans la scène provoquée par la présentation de l'enfant au Temple. Le vieillard Siméon, en prenant l'enfant Jésus dans ses bras et en louant Dieu, disait à Marie à propos de son fils :

> *« καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ· ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς* ***σημεῖον ἀντιλεγόμενον*** *[Siméon les bénit et dit à Marie, sa mère : " Vois ! cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un* ***signe en butte à la contradiction]*** *» (Lc 2, 34).*

---

[646] Voir *Ibidem*, p. 85.

[647] Voir *Ibidem*, p. 87.

Luc est l'unique évangéliste à présenter Jésus avec cette expression. Le mot *signe* [σημεῖον][648] apparait plusieurs fois dans l'évangile de Luc[649] (à part les autres occurences du reste du NT). Il est toujours lié à la personne de Jésus, mais ici comme en Lc 11, 30 (en comparaison à Jonas) il paraît être plus qu'une description. Il est une identification, quasiment un nom propre, et cela avec le participe du verbe *contradire, opposer* [ἀντιλέγω][650] observé dans la présentation au Temple. Ce verbe, qui n'est pas la marque révolutionaire, n'apparait dans le NT que onze fois[651]. C'est un signe *qu'on contredit*, et non pas un signe contredisant. Le [ἀντιλεγόμενον] pourraît être lu en opposition à une invitation/promesse faite par Jésus lui-même à ces disciples :

> *« Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, moi aussi je me déclarerai pour lui devant mon Père qui est dans les cieux [Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς] » (Mt 10, 32).*

Le verbe ὁμολογέω signifie *confesser, professer*[652] (cf. Lc 9, 26-27). Jésus est donc le signe de contradiction devant ceux qui ne cherchent pas la vérité. F. Bovon souligne par rapport à notre texte, que cette prophétie de Siméon se réalisera tout au

---

[648] Voir « σημεῖον », In. SPICQ C., *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, p. 796-801.

[649] Parmi les sept occurences confirmant par un *signe* l'identité de Jésus, le troisième évangéliste présente l'enfant emmailloté comme l'accomplissement des attentes messianiques (2, 12) ; le bouleverssement des incorrections dans la vie religieuse de l'époque (2, 34) ; l'attente d'un miracle qui confirmerait la mission de Jésus (11, 16 ; 21, 7 ; 23, 8) ; signe de Jonas pour la conversion du peuple (11, 29-30). Les deux premières et deux dernières coordonnées concernent Jésus lui-même donné en signe. Les trois références, des chap. 11.21.23, attendent une action surnaturelle accomplie par Jésus en témoignage de ce qu'il représente.

[650] La présentation de Lc 2, 21-40, faite par R. MEYNET, confirme que le titre analysé, « un signe contredit » (v. 34), avec les autres : « Jésus » (v. 21), « saint pour le Seigneur » (v. 23), « la consolation d'Israel » (v. 25), « le Christ du Seigneur » (v. 26), « ton salut » (v. 30), « ce qui était dit de lui » (v. 33 : verset central pour la péricope), « elle parlait de lui » (v. 38), « le rachat de Jérusalem » (v. 38), « Nazôréen » (v. 39), présentent la description de Jésus. Voir *Op. Cit.*, p. 145-146.

[651] Sept fois en Lc-Ac : à part le signe de *contradiction* qu'est Jésus en Lc 2, 34, on perçoit les saducéens qui *nient* la résurrection en 20, 27 et l'incapacité de *contredire* des opposants de la Bonne Nouvelle en 21, 15 ; en Ac 4, 14 les surpris par la force de l'Evangile ne pouvaient pas *contester* un miracle ; les juifs jaloux du succès de Paul *réfutent* contre lui en 13, 45 ; cf. 28, 19 ; en 28, 22 on parle des chrétiens, qu'ils rencontrent portout des *objections*. Une fois en Jn 19, 12 : les paroles des Juifs par rapport à l'*opposition* contre César. Trois fois chez Paul : en Rm 10, 21 il parle de la réprimande donnée par Dieu au peuple à cause de son *opposition* ; et en Tt 1, 9 ; 2, 9 : deux conseils pastoraux donnés par rapport aux *récalcitrants*.

[652] Voir BONNARD P., *L'Evangile selon saint Matthieu*, CNT I, Labor et Fides, Genève, 2002[4] (1963), p. 153 : « Le terme *confesser*, dans cette construction, ne signifie pas tant *se déclarer pour quelqu'un* [FBJ] que se déclarer solidaire de quelqu'un ; le Christ matthéen déclarera devant Dieu que ces confesseurs de foi sont bien ses apôtres et qu'ils ont accompli la tâche qu'il leur avait confiée. De même les martyrs chrétiens devront se déclarer solidaires du Christ par leur mort, montrer qu'ils lui appartiennent et qu'ils ne comptent que sur lui… On remarque ici : (1) que la confession requise est strictement christocentrique… ».

long de l'évangile : « Les ensembles Lc 4, 14 – 5, 16 ; 5, 17 – 6, 11 ; 7, 36-50, comme le reste de l'Evangile, montrent qu'à chaque étape de sa vie Jésus est un σημεῖον ἀντιλεγόμενον (Lc 2, 34) »[653]. La souffrance est donc inscrite dans la mission de Jésus lucanien, mais non pas comme une conséquence imprévue à subir mais comme accomplissement du plan de Dieu. Insistant moins que les autres évangélistes sur le caractère salutaire de cette souffrance, Luc, selon F. Bovon, inscrit la résurrection dans le même projet de Dieu : « La mort de Jésus a un sens positif et la résurrection n'est pas une **correction** de parcours, mais la poursuite du dessein de Dieu »[654]. Voilà le mystère de la croix chez Luc, celle-ci profondément liée avec la victoire de la vie.

Lc 1-2, qui présente la période appelée l'« évangile de l'enfance » de Jésus introduit le lecteur par les personnages qui y apparaissent dans les détails qu'il pourrait vérifier au long la vie publique du Seigneur (Lc 3-23). Uniquement Marie semble être *privée* de l'incertitude, car tout lui a été révélé au moment de l'annonciation. Pourtant, elle aussi cherchait à comprendre ce mystère en méditant *toutes ces choses dans son cœur* (Lc 1, 29 ; 2, 19.51 ; cf. 2, 33)[655].

Jésus, révélé au Temple, vient comme accomplissement des promesses et des attentes du peuple élu et, en conséquence, de la terre entière[656]. Mais en tant que tel, il sera rejeté. Or ce rejet fait partie du plan de Dieu. La même dépendance mutuelle sera observée dans le cas de Paul, qui atteint l'accomplissement de l'Evangile, faisant partie de ce signe de la contradiction de Jésus.

L'intervention de Siméon en Lc 2, 29-35, qui vient après la présentation, est divisée en deux parties : louange de Dieu (v. 29-32) et prophétie confiée à Marie (v. 34b-35). Les vv. 33-34a interrompent le monologue du vieillard, pour introduire la réaction des jeunes parents. J.-N. Aletti compare cette scène avec la présentation de Samuel dans un sanctuaire et la louange prononcée par Zacharie, le père de Jean. Il note davantage des références bibliques, qui reprennent nettement les prophéties d'Isaïe : Lc 2, 30 – Is 40, 5 LXX

---

[653] BOVON F., *Luc le théologien*, p. 167.

[654] *Ibidem*, p. 168.

[655] Cf. J.-N. ALETTI, *Le Jésus de Luc*, p. 28-29 : « Le lecteur et les personnages suivent des chemins qui, sans être inverses, se croisent. En Lc 1-2, le lecteur en sait plus que tous les personnages réunis – exepté Marie, mais ce n'est pas du tout certain – sur l'identité et le rôle de Jésus ; avant même le début du ministère public, à la différence des foules et des premiers disciples, qui ignorent les informations fournies en Lc 1-2, il sait que Jésus est le Fils de Dieu, le messie et le Sauveur d'Israël… En Lc 3-23, les différents acteurs sont d'ailleurs divisés : pour ses opposants, ce que Jésus dit et fait ne suffit pas à leur faire croire qu'il est vraiment le messie attendu (apparaître sans être), alors que, pour ses disciples, ses paroles et ses actes témoignent de son identité messianique (être + apparaître) ».

[656] Cf. MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 148.

(cf. Is 52, 10) ; Lc 2, 31 – Is 52, 10 ; Lc 2, 32 – Is 49, 6 ; 42, 6 (cf. Is 46, 13 ; 60, 1-2.19-20)[657]. Le monologue de Siméon contribue donc à la découverte de l'identité de Jésus. Non seulement devant le lecteur mais aussi devant les intervenants dans l'histoire décrite. Pourtant la réalisation de prophétie reste inconnue même pour celui qui la prononce dans le Temple de Jérusalem. J.-N. Aletti souligne que la triple mention de l'action de l'Esprit de Dieu sur le vieillard doit confirmer dans les yeux du lecteur l'autorité des paroles prononcées devant les *parents* de Jésus. Elles doivent confirmer ce qu'avait dit auparavant l'ange du Seigneur[658].

Or, le Fils des pauvres galiléens, dans le troisième évangile n'est pas seulement un personnage, subissant les événements de sa vie. Il est avant tout le protagoniste du récit. Sa conscience, assurance et fermeté dans ses actes et ses paroles montrera plus tard que l'histoire du Nazaréen, marquée par le « δεῖ [il faut] » confirmant l'économie divine[659], et les explications données par lui-même après sa résurrection (Lc 24 – Ac 1), rejoignent l'affirmation de Paul, que Jésus réalisa les promesses de Dieu, en faisant tout *conformément aux écritures* (voir 1 Co 15, 3-4 ; cf. Lc 22, 37). J.-N. Aletti souligne que Jésus enfant apporté au Temple, n'annonce pas le salut mais il l'en est personnellement :

> *« La raison de la bénédiction est nommée métonymiquement salut (sôtèrion) : l'enfant Jésus n'en est pas seulement le porteur ou le médiateur, il est le don eschatologique du salut. Et si la thématique du messie/sauveur n'est pas nouvelle en Lc, elle s'étoffe ici notablement, car Israël n'en est plus le seul destinataire. Le salut (Jésus) est proposé à tout les peuples (laoi), terme qui désigne à la fois les nations (ethnè) – ou encore, selon la mentalité juive, les goyim, les païens – et Israël. La perspective n'a rien de belliqueux, puisque au lieu de détruire les nations le salut de Dieu doit les éclairer, les arracher des ténèbres de l'erreur et leur faire reconnaître le vrai Dieu. (...) Ce verset [Lc 2, 32] ne reprend pas seulement les prophéties d'Isaïe, il fait du messie/sauveur une figure universelle, dont dépend le salut de l'humanité entière »*[660].

Lc 2, 32 : « lumière pour éclairer ***les nations*** et gloire de ton peuple ***Israël*** » qui conclue la motivation de louange de Siméon, prépare ses auditeurs, Marie et Joseph, et le lecteur à la présentation du *conflit*. Car, les paroles qui suivent (Lc 2, 34b-35) soulignent que la réalisation des promesses vétérotestamentaires – le salut opéré par le Messie – adviendra différemment qu'on le pensait. La position des judéo-chrétiens dans les Actes confirmera

---

[657] Voir ALETTI J.-N., *Le Jésus de Luc*, p. 63.66-67.

[658] Voir *Ibidem*, p. 65.

[659] Le verbe est noté dix-huit fois en Lc. Dans neuf références il confirme la mission du Fils de l'Homme (Lc 2, 49 ; 4, 43 ; 9, 22 ; 13, 33 ; 17, 25 ; 22, 37 ; 24, 7.26.44). Cf. ALETTI J.-N., *Ibidem*, p. 177-183 : les raisons du 'il faut'.

[660] ALETTI J.-N., *Le Jésus de Luc*, p. 67.

cette incompréhension. Siméon, en continuant son discours, précise que c'est l'opposition au ministère qui révélera l'identité de Jésus. Parmi les auditeurs et les spectateurs de l'engagement de Jésus se distingueront deux groupes : ceux des cœurs ouverts et ceux des cœurs fermés. L'œuvre de Luc fait donc un cadre de l'opposition à la Parole de Dieu (Lc 2 – Ac 28).

Après avoir vu la signification de l'expression et sa portée sur l'œuvre de Luc ; après avoir évoqué le contexte de deux versets de Lc 2, nous proposons d'approfondir le sens de la prophétie. M.-E. Boismard propose une traduction récupérée de la variante du texte de l'évangile de l'enfance, du *proto-Luc*. Dans ce texte, il faudrait considérer le commentaire du texte canonique, la dépendance entre l'activité de Jésus et le nom de « signe de contradiction » est alors plus explicite.

Texte canonique de Lc 2, 34-35 (appelé par Boismard, le *second Luc*) :

> *« Siméon les bénit et dit à Marie, sa mère : « Vois ! Cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction - et toi-même, une épée te transpercera l'âme ! - afin que se révèlent les pensées intimes de bien des cœurs »*

Texte du proto-Luc :

> *« Et Siméon les bénit et il dit à Marie 'Voici, femme : celui-ci est venu afin que soit révélée la volonté de beaucoup (de gens) de son peuple et beaucoup tomberont à cause de leurs pensées, et (afin que) il soit un signe de contradiction ; et de lui, un glaive traversera l'âme' »*[661].

La variante semble confirmer qu'il s'agit d'un seul groupe des personnes, qui seront d'abord l'objet de chute pour être ensuite relevé des cendres. Car ce *proto-Luc* omet le passage du *second Luc* sur le « relèvement d'un grand nombre ». Une autre explication de ce fait, que les tombés n'auraient plus la possibilité de la rémission, semble exclure la miséricorde divine. F. Bovon pourtant parle de deux groupes : « la chute concerne les uns et le relèvement, les autres »[662]. Nous voyons là, non seulement un lien de causalité entre la mauvaise volonté et la chute de certains, où Jésus serait le point de référence. Le *proto-Luc*, en évoquant aussi *son peuple* considère Jésus comme le souverain. Cela confirme le nom du *salut* identifié avec l'enfant dans le texte canonique (v. 30).

La contradiction dans les paroles de Siméon (la louange de Dieu et de sa lumière du salut comme des prophéties accomplies avec la bénédiction, dans le v. 29-32.34a, contre

---

[661] Voir BOISMARD M.-E., *L'évangile de l'enfance (Luc 1-2) selon le proto-Luc*, EtB Nouvelle Série 35, Ed. J. Gabalda et Cie, 1997, p. 54-55.

[662] BOVON F., *L'Evangile…*, IIIa, p. 144. Cf. ALETTI J.-N., *Le Jésus de Luc*, p. 68 : « Les passages suivants, où il est question de deux groupes opposés, favorisent cette dernière interprétation : Lc 4, 29 ; 6, 20-26 ; 12, 51 ; 13, 28-29.33-35 ; 16, 25 ; 18, 9-14 ; 19, 44.47-48 ; 20, 14-18 ».

une prophétie de *malédiction* de certaine façon, car signifiant la future souffrance personnelle de la mère de l'enfant, dans v. 34b-35) renvoie seulement de manière indirecte à la contradiction apportée par Jésus. Celui-ci apportera la division entre ses spectateurs et auditeurs. Pourquoi ? Par ce qu'Il *produira* (des miracles), par ce qu'Il *enseignera*, par ce qu'Il *promettra*, parce qu'Il *subira* le malentendu. La portée de cette causalité est bien expliquée par F. Bovon :

> *« Dans le parallélisme εἰς πτῶσιν ('pour la chute') ... εἰς σημεῖον ('pour être un signe'), le second terme peut servir de clé au premier. Le* signe [note : Jos 4, 6] *n'est pas ici la confirmation d'une parole, mais la concrétisation de l'action divine (cf. 11, 30). Devant ce signe, les esprits se diviseront »*[663].

En rapprochant le texte de Luc et Is 8, 14-18 (cf. 65, 2), F. Bovon souligne l'annonce paralèlle du jugement de Dieu :

> *« Es 8, 14 et le vocabulaire de Lc 2, 34b comparent donc Jésus à une pierre sacrée que personne ne peut contourner (...) Les uns butent sur elle et tombent, les autres y trouvent de nouvelles forces, comme dans Es 8, 14 »*[664].

Dans la signification du *signe de contradiction* il faut voir donc les paroles qui introduisent cette dénomination de Jésus par la prophétie de Siméon, et la justifient : « cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël… » (Lc 2, 34a). Il y aura la chute, mais celle-ci servira au relèvement dans le Ressuscité. Ce passage présente tout un programme de la vie de Jésus. Jésus est venu donc, pour témoigner *du Père*, mais aussi *devant Lui*, en faveur des hommes (et non pas contre eux, même si la présentation des péchés va les peiner). On y voit la préoccupation de Jésus pour le peuple. Ce que Jésus fera, est dès le début de l'évangile montré comme la préoccupation pour le salut des hommes.

Esprit de Dieu comme une nouvelle qualité d'onction

La mission de Jésus dans l'évangile de Luc poursuit ses étapes. La présentation au Temple (Lc 2) ou le premier discours à la synagogue (Lc 4), doivent être complétés par l'initiation divine. Il s'agit ici non seulement de la reconnaissance de Jésus par le Père dans les eaux du Jourdain (Lc 3), mais aussi de l'onction, car celle-ci était liée dans l'histoire du salut à l'institution royale et sacerdotale (dans certains cas aussi

---

[663] Voir BOVON F., *L'Evangile*…, IIIa, p. 144 : Le livre de M.-M. CULY – M.-C. PARSONS – J.-J. STIGALL souligne le même usage grammatical des expressions : *εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν* et de *εἰς σημεῖον*. Voir *Luke*. A Handbook on the Greek text, Baylor University Press, Waco, 2010, p. 87 : « goal or purpose » ce qui signifie l'emploi de ces Accusatifs comme *but* ou comme *objectif*.

[664] BOVON F., *L'Evangile...*, IIIa, p. 144.

prophétique). Pour démontrer la nouvelle qualité de l'onction, dans le ministère de Jésus et ensuite en celui des apôtres, il ne suffit pas de signaler les références à l'Esprit dans l'œuvre de Luc (plus de 60 fois). Il ne s'agit pas non plus d'analyser tous les versets qui annoncent quelqu'un rempli de l'Esprit Saint (pourtant un signe distinctif des témoins du Christ : Etienne et Paul), car on rencontre non seulement Jean, Jésus, des apôtres mais encore Elisabeth sous l'action de l'Esprit (Lc 1, 41).

En Lc 4, 14.16-30 Jésus se présente non seulement comme un nouveau prophète, après quelques temps d'absence de tels ambassadeurs de Dieu mais encore comme le nouvel oint de Dieu. On comprend l'événement du Jourdain (Lc 3) comme l'initiation au ministère car l'évangile s'appuie plusieurs fois sur les effets du *baptême* de Jésus. Les paroles prononcées par Jésus « ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος » (Lc 4, 14) dès son retour du désert, où il passa quarante jours *accompagné* par l'Esprit Saint (voir Lc 4, 1 : « Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ *ἤγετο ἐν* τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ »)[665], font allusion à cette initiation au ministère. En Lc 4, 18, quand Jésus interprète la réalisation de la prophétie d'Isaïe sur l'Esprit qui repose *sur Lui*, Il fait allusion à la situation des anciens émissaires de Dieu. Sur celui qui a été choisi par Dieu descendait l'Esprit du Seigneur et il lui donnait le don de prophétiser (1 S 10, 6-12 ; 16, 13 ; cf. 2 R 2, 9.15 : l'esprit signale que la force de Dieu agit dans le prophète). Alors le baptême de Jésus dans le fleuve du Jourdain, avec l'onction de l'Esprit[666] et l'autorisation du Père, accomplit le rôle d'une préparation à la proclamation de la parole de Dieu, suivant le modèle établi par les autres prophètes avant Lui. Car l'onction est liée à la mission (cf. Is 61, 1s ; en Ac 10, 38ss où la nature du baptême de Jésus est expliquée, on peut voir la référence à cette prophétie).

D'après W. Ma, dans le cas des prophètes on assiste plus souvent à l'inspiration de l'Esprit de Dieu qu'à l'onction avec de l'huile. L'oint signifiait donc plutôt un *choisi* par Dieu pour accomplir une œuvre particulière. Analysant la situation en Lc 4, 18 à partir d'Is 61, 1-3, l'auteur suggère que l'onction pourrait concerner un roi, vu le

---

[665] L'expression « mené par l'Esprit » [FBJ] en Lc 4, 1 rend la construction : *ἤγετο ἐν* + *Dat.* Cela signifie plutôt l'accompagnement : « l'Esprit était avec lui ».

[666] L'action de l'Esprit Saint, vue réellement en Lc 3, 22, permet à tous les observateurs de l'événement de devenir des témoins oculaires de la mission messianique et prophétique de Jésus. Or, Dieu qui se prononce à cette occasion, devient le témoin de la mission de Jésus par l'annonce public de sa relation paternelle avec le Nazaréen. Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.1, p. 234.

contexte politique des actions accomplies lors de l'année jubilaire selon la prophétie[667]. Et ce sont les œuvres surpassant l'ordre naturel qui confirment l'onction.

Jésus se servant de la compilation des prophéties d'Isaïe (61, 1 ; 58, 6 ; 61, 2a) confirme la nature de l'onction : « πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὗ εἵνεκεν **ἔχρισέν με**… » (Is 61, 1a ; voir Lc 4, 18a). En Lc 4 on parle à trois reprises de l'Esprit, v. 1 (la sortie au désert), v. 14 (le retour du désert), v. 18 (la réalisation des prophéties sur l'onction). Les trois reprises marquent trois unités du texte : temps de préparation du Fils de Dieu à la mission publique (vv. 1-13), le sommaire sur son activité (vv. 14-15), la proclamation publique de son identité (vv. 16-30). Le v. 14 annonce le pouvoir de l'Esprit qui sera promis dans la suite aux apôtres (Ac 1, 8 ; cf. 10, 38). Le v. 18 est le plus important pour notre étude, car il fait référence à l'*onction* institutionnelle, tandis que les deux autres relatent déjà la réalisation attestée par les faits. Selon J.-B. Green, l'attestation de l'onction de l'Esprit signifie ici que Jésus a voulu révéler par là que l'Esprit est présent et manifesté dans son ministère[668]. Tel est le rôle des vv. 1 et 14, où Jésus agit armé du pouvoir de l'Esprit. En effet, la vie sous l'ombre de l'Esprit ne signifie pas que celui-ci anime une partie de l'activité de Jésus : la proclamation ou les miracles. L'Esprit garantie l'intégralité de l'identité de Jésus, en Fils de Dieu[669].

Les paroles de cette prophétie : « **πνεῦμα κυρίου** ἐπ' ἐμέ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με… [L'esprit du Seigneur (est) sur moi, car (il) m'a donné l'onction] » (Lc 4, 18 ; cf. Is 61, 1), avec la référence à l'onction, peuvent suggérer l'introduction dans les fonctions sacerdotales (voir Ex 29, 7.29 ; Lv 8, 12 ; 16, 32). La qualité de l'onction de l'Esprit semble pourtant supérieure à celle attribuée par les hommes[670]. Is 61, qui trouve ses références dans 11QMelch, employé ici avec d'autres quotations d'Isaïe, indiquent un caractère particulier de la mission de ce prophète qui est Jésus, le service en vue de la rémission des péchés :

> *« Jesus presents himself by using the combined Isaiah quotation, which is a message of salvation, as a prophet bearing good news. Yet, considering the nature of this message (the realisation of the ideals similar to those of the Jubilee Year), the use of ἄφεσις in*

---

[667] Voir MA W., *Until the Spirit Comes*. The Spirit of God in the Book of Isaiah, JSOT Sup-271, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p. 121-122. Cf. La Bible d'Alexandrie [BA-LXX – Vision que vit Isaïe] on traduit le πνεῦμα d'Is 11 et 61 par *souffle* au lieu de l'*esprit*.

[668] Voir GREEN J.-B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids – Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 212-213, note 34.

[669] *Ibidem*, p. 205.

[670] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.1, p. 261.

the Gospel of Luke and the radical character of Jesus' position on riches and possessions in Luke-Acts, this message also contains an implicit call to repent »[671].

Or, Jésus, révélé le Fils de Dieu, change de manière radicale ce caractère prophétique de l'annonciateur. En lui se réaliseront les promesses de la rémission des péchés[672]. Et c'est à travers cette réalisation que nous pouvons voir le ministère du Christ comme sacerdotal.

L'événement du Jourdain pour sa part : « ***καταβῆναι*** τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον … ἐπ' αὐτόν » (Lc 3, 22), affirme l'action de *consécration* (**χρίω**), rendue au moment du baptême par le verbe *καταβαίνω*[673]. J.-B. Green reconnaît en ce texte de Luc la référence au passage d'Ez 2, parlant d'une voix divine accompagnée d'une force spirituelle. En plus, il renvoie la scène du baptême du Christ au Ps 2. Le psaume relate la voix céleste lors d'une onction royale, ce qui peut être interprété dans la scène du début de la vie publique de Jésus comme sa consécration par l'Esprit[674] (cf. Is 42, 1). Cela signifie ici l'armement, la révélation de la dignité et la reconnaissance de la mission[675]. Il s'agit ici d'une petite unité de deux vv. 3, 21-22 (le don de la force de la part de Dieu), serrée entre le ministère prophétique de Jean Baptiste (3, 1-20) et la généalogie justifiant sa filiation divine de Jésus (3, 23-38). L'Esprit dont il est question en v. 22, est présenté avec un article défini, ce qui fait la différence avec Lc 4, 1, qui en

---

[671] KOET B.-J., « 'Today this Scriptures has been Fulfilled in Your Ears' : Jesus' Explanation of Scripture in Luke 4, 16-30 », In. IDEM, *Five Studies on interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Studiorum Novi Testamenti Auxilia 14, Leuven, University Press, 1989, p. 35. Cf. J.-B. GREEN souligne les ressemblances entre l'auto-identification de Jésus à Nazareth et la figure de Melchisédek de la Légende qumrânienne : « A comparaison of Luke 4, 16-30 with 11QMelchizedek is thus interesting for the way both underscore the inauguration of the epoch of salvation and spotlignt a messianic figure whose role it is to mediate God's final deliverance – Jesus in Luke, Melchizedek in the Qumran text ». Voir *Op. Cit.*, p. 213. L'auteur souligne pourtant que la portée salvatrice de l'évangile est universelle à l'inverse de l'encadrement du salut dans la communauté fidéle à Qumrân.

[672] Voir GREEN J.-B., *Op. Cit.*, p. 211: « …Jesus is presented as the Savior who grants forgiveness of sins ».

[673] Employé plusieurs fois en Luc, mais une seule fois se réfère à l'action de l'Esprit de Dieu ; autrement exprime des réalités diverses : par ex. en 6, 17 pour un déplacement géographique ; en 8, 23 pour les anomalies météorologiques ; en 9, 54 pour la réalisation de la paine venant du ciel ; en 10, 15 caractérise l'humiliation ; 18, 14 retour du Temple à la maison ; 19, 5-6 la descente de l'arbre ; 22, 44 parle des gouttes du sang tombées à terre ; même pour l'annonce de la descente de l'Esprit Saint en Ac 1, 8 Luc employa un autre terme : ἐπέρχομαι.

[674] GREEN J.-B., *Op. Cit.*, p. 185-186.

[675] Pourtant, nous lisons chez C.-F. EVANS : « anointed (echrisen) was used literally of the consecration to their office by oil of kings and high priests, and here is used figuravely to designate the prophet's relation to God, and his function (cf. Isa 42, 1). In the context it interprets in these terms Jesus' evident reception of the Spirit at his baptism (3, 21-22) ». Voir *Saint Luke*, TPI New Testaments Commentaries, London – Philadelphia, SCM Press – Trinity Press Int., 1990, p. 269.

parle sans article. La même différence apparait en Actes (1, 5 : sans article ; 1, 8 avec article). C.-F. Evans est d'accord que ces récits ne font pas une différence doctrinale entre l'une ou l'autre forme de présenter l'Esprit de Dieu, car toutes ont pour devoir de souligner l'*objective divine réalité* en acte[676].

Les deux événements (Lc 4, 1.18 et Lc 3, 22) font référence à l'onction qui se vérifie par les œuvres de l'oint, et contribuent à l'identité du Christ. Jésus, d'après les deux passages devient l'agent de Dieu en pouvoir de son Esprit. Or, on qualifie l'ensemble des deux textes comme l'annonce de la mission prophétique et messianique[677]. Ce prophète nouveau porte pourtant l'insigne du Serviteur Souffrant rejeté[678], avec des conséquences plus importantes que celle du rejet d'un messager ancien. Pour confirmer que Jésus possède cette onction extraordinaire, d'une manière plus particulière que celle prophétique ou messianique, référons-nous à Lc 11, 14-26 avec la réaction de Jésus contre certaines personnes de la foule, suite à l'accusation de collaboration dans l'exorcisme avec l'esprit malin. L.-D. Chrupcała analyse ce passage, en montrant le Saint-Esprit à l'œuvre en Jésus. L'Esprit serait exprimé ici en métaphore du *doigt de Dieu*[679] :

> *« εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [Mais si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous] » (Lc 11, 20)*

L.-T. Johnson argumente pourtant son désaccord pour une identification du *doigt de Dieu* avec l'Esprit (comme le suggèrerait la comparaison avec Mt 12, 28)[680] par le renvoi à l'Ex 8, 15 où les égyptiens stupéfaits utilise une expression similaire : « δάκτυλος θεοῦ ». La médiation d'Aaron dans la dispute de Moïse avec pharaon est ainsi reconnue comme l'action divine[681]. L'auteur du commentaire suggère donc que l'identité prophétique de Jésus ressemble à l'image de Moïse. Les disciples de Jésus,

---

[676] Voir *Ibidem*, p. 247.

[677] Voir BOVON F., L'Evangile…, IIIa, p. 177.

[678] Voir JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, p. 79, note par rapport à Lc 4, 18 et p. 81.

[679] Cf. CHRUPCAŁA L.-D., « Il dito di Dio (Lc 11, 20) nell'esegesi moderna e patristica », *SBFLA* 44 (1994), pp. 83-110.

[680] Selon F. MICKIEWICZ, Mt 12 confirme dans sa version de l'événement que Lc 11, 20, parlant d'expluser les esprits mauvais avec le doigt de Dieu, souligne la puissance de l'Esprit de Dieu. Voir *Ewangelia*..., III.1, p. 599. F. BOVON trouve plus de parallèles de Lc 11 avec Mt 9, 32-34. Voir *L'Evangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, CNT IIIb, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 155.

[681] La verge d'Aaron est reconnue comme la « vertu divine ». Voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIIb, p. 162.

envoyés en mission, ressembleraient à leur tour à la mission d'Aaron[682]. Cette ressemblance du schéma d'envoi en mission est intérressante, mais Jésus n'est pas une copie de Moïse. C'est Moïse qui préfigure Jésus, en dévoilant partiellement sa dignité. Moïse est envoyé vers le roi d'Egypte en qualité de Dieu avec Aaron comme son prophète (voir Ex 7, 1). En plus l'expression « τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ » est observée plus loin, où Dieu donne à Moïse les Tables du Témoignage, écrites de *son propre doigt* (Ex 31, 18 ; cf. Dt 9, 10).

Or, F. Bovon, lui non plus ne voit pas de la métaphore de l'Esprit en l'expression le *doigt de Dieu*, car la pneumatologie est présentée chez Luc de manière explicite. Le langage biblique distingue, selon l'auteur, la signification d'un *doigt* qui exprime l'habileté, de la puissance exprimée par une *main*. Le doigt en question signifierait alors uniquement la capacité dont Dieu arma Jésus, et non pas une personne autonome de la Trinité[683]. La construction, préposition ἐν + Dat, notée en Lc 11, 20 (ἐν δακτύλῳ), semble confirmer l'aspect instrumental de l'expression.

Pour L.-D. Chrupcała, l'exégèse doit s'inspirer des données des Pères de l'Eglise pour vérifier les avis sur le texte sacré. De même pour l'expression *doit de Dieu*. Or, déjà la comparaison de Lc 11, 20 avec Ex 8, 15 permet de dire que l'essentiel de la présentation lucanienne est à déchiffrer dans son contexte de *nouvel exode*. L'exorcisme décrit par Luc sert à l'*évènement révélateur* comme l'annonce du Règne de Dieu. Cette libération ponctuelle informe du salut à venir[684]. La comparaison du texte de Lc avec son parallèle matthéen privilégie l'hypothèse sur l'originalité de la version lucanienne, différente de son homologue chez Mt. L.-D. Chrupcała explique que l'absence du nom de l'Esprit, si cher pour Luc, n'est pas ici le signe d'une autre realité. Car les deux passages (Lc 20, 42 et 21, 15) attestent que la référence à l'Esprit est omise par rapport au synoptiques. Or, cette différence entre Luc et les autres évangélistes peut confirmer que l'un et l'autre (Esprit en Mt 12, 28 et doigt en Lc 11, 20) peuvent se référer à la même réalité, du pouvoir de Dieu. Le *doigt de Dieu* serait donc la figure de l'Esprit Saint[685]. Ce constat, difficilement soutenue par les exégètes contemporains, peut être largement confirmé par les textes patristiques (ex. Augustin, Athanase, Didyme, Jérôme, Grégoire le

---

[682] Voir JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, p. 181.183.
[683] Voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIIb, p. 161.162.
[684] Voir CHRUPCAŁA L.-D., « Il dito di Dio... », p. 89-91.
[685] Voir *Ibidem*, p. 92-95.

Grand)[686]. L'auteur conclue son étude en soulignant que l'attribution de l'inspiration de l'Esprit aux enseignements de Jésus (cf. à Nazareth), et non plus à ses actes, serait trop hâtif. Le même Esprit agit en Celui qui prêche le Règne de Dieu et libère les malades ou les possédés de leurs infirmités (cf. Lc 11, 20 en parallèle avec 3, 22 et 4, 1.14.18)[687].

Nous avons signalé plus haut[688] que la mort de Jésus, qui expirant sur la croix a rendu son esprit (voir Lc 23, 46 : « …πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου… »), peut signifier en même temps que *sa vie* a cessée et que l'esprit du pouvoir est retourné chez le Père. L'acceptation de la seconde explication contribue à la compréhension de la promesse du Ressuscité (Ac 1, 7). Alors le pouvoir dont disposeront les apôtres, viendra de l'Esprit, qui témoignera de Jésus, en eux (cf. Jn 15, 26).

Concluons le deuxième chapitre de cette seconde partie (II.2.). Luc, malgré une pensée indépendante, ne se sépare pourtant pas des autres écrits, en particulier ceux d'Isaïe et Paul. Il ne le dit pas de manière explicite, mais il ne cache pas non plus ses liens, avec la ville d'origine et avec son maître, Paul (II.2.a.). Nous avons cherché l'identité de Jésus, telle que la voit le disciple de l'Apôtre des Nations, telle qu'elle sera partagée avec les apôtres. L'identité testimoniale n'est pas présente en Lc de manière explicite (II.2.b.), mais les références à l'identité prophétique et sacerdotale du Messie permettent cette identification (II.2.b.c.). Jésus lucanien, prêtre en qualité de prophète, est le témoin du Père, envoyé aux hommes. Il est oint de l'Esprit Saint pour devenir signe de contradiction. La narration de la scène, qui parle de Siméon (Lc 2, 25-35) louant Dieu et annonçant une prophétie présente Jésus, non seulement comme le Messie attendu qui sera la lumière pour tout le monde, mais encore comme celui qui deviendra la cause de la chute et du relèvement pour beaucoup, souligne l'importance de l'obéissance à l'Esprit Saint. Siméon entre ainsi dans le cadre bien large des personnages obéissants à l'Esprit de Dieu, énumérés en Lc-Ac[689].

---

[686] Voir *Ibidem*, p. 101.103.104.105.107

[687] Voir *Ibidem*, p. 109-110.

[688] Voir dans le même chapitre II.2.c.

[689] Voir : Jean-Baptiste (Lc 1, 15); Marie de Nazaréth (Lc 1, 35); Elisabéth (Lc 1, 41); Zacharie (Lc 1, 67), Siméon (Lc 2, 25-27), ceux accueilleront le Christ (Lc 3, 16); Jésus lui-même (Lc 3, 22 ; 4, 1.14.18 ; 10, 21 ; Ac 10, 38) ; ceux qui le demandent (Lc 11, 13) ; les disciples en général et en pariticulier (Lc 12, 12 ; Ac 1, 8 ; 2, 4.17.18.33.38 ; 4, 31 ; 5, 32 ; 13, 52 ; 19, 1-6 ; 21, 4) ; Pierre (Ac 4, 8) ; collaborateurs pour assister les apôtres (Ac 6, 3) ; Etienne (Ac 6, 5.10 ; 7, 55) ; Samaritains (Ac 8, 15.17) ; les païens (Ac 15, 8) ; ceux qui écoutent l'enseignement de Pierre (Ac 10, 44.45.47 ; 11, 15) ; Saul-Paul (9, 17 ; 13, 9 ; 20, 22) ; Saul avec Barnabée (Ac 13, 2.4) ; Barnabée (Ac 11, 24) ; un prophète nommé Agabus (Ac 11, 28 ; 21, 10-11) ; ceux qui sont évêques (Ac 20, 28).

C'est cette identité qui réunit en Christ les trois traits (prophétique, sacerdotal, messianique), mais d'une qualité nouvelle[690], celle annoncée mais jamais inespérée.

Or ce qui confirme l'institution ce sont les œuvres, comme c'était pour les prophètes de l'AT. Sa caractéristique sacerdotale et prophétique doit être divulguée, car les effets de son ministère doivent être propagés. Jésus reste le parfait témoin de Dieu, mais il instituera des témoins du témoin, pour rendre son message du salut plus accessible aux hommes.

Jésus de Luc est le témoin aussi selon cette suprême distinction qu'est le martyre : le martyre qui constitue son sacrifice sacerdotal. Déjà son procès le révèle par deux indications qui dorénavant seront présentées dans les différentes descriptions des martyres des chrétiens qui suivent l'exemple et le modèle de leur Maître : (1) Jésus, le modèle du martyr, accepte avec patience la dénégation (Lc 22, 54-62), les tortures et les moqueries (Lc 22, 63-65), le procès injuste avec les faux témoins, et (2) sa mort est représentée comme la victoire de celui qui entre dans sa gloire (cf. Lc 24, 26)[691].

II.3. Après Jésus Christ

L'intérêt de ce 3ème chapitre de la partie messianique de notre dissertation consiste en la démonstration de la transmission du témoignage par Jésus aux apôtres. Il nous faut pour cela établir l'enchaînement logique des passages choisis de Luc par rapport à la portée de la dernière parole du Ressuscité en Ac (II.3.a.). Ensuite nous proposons l'analyse du cas de Paul, en rapport avec les premiers témoins autorisés (II.3.b.), pour voir la portée testimoniale de sa mission et la question de la théologie de la croix.

Ainsi le Nazaréen, en restant le *témoin* deviendra le *témoignage* porté par ceux qu'Il s'est choisi et a appelé *ses témoins* ou *témoins de son œuvre* (*témoigner de la* ***personne*** *de Jésus* ou *témoigner de* ***l'œuvre*** *de Jésus*, ces deux réalités s'assimilent car Jésus s'identifie avec son œuvre). Mais tout en étant porteur du message du salut, il reste le premier agent, à travers les paroles, les actes, la résistance de ses témoins autorisés. Le modèle adopté par Luc, de « processus de véridiction »[692] de l'identité du Christ, dans son œuvre, encourage la constatation suivante : le narrateur laisse au lecteur de deviner le sens de la prophétie d'Is 55, 3-5 dans l'histoire de l'identité de Jésus. Jésus

[690] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.1, p. 392.
[691] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 485ss.
[692] ALETTI J.-N., *Le Jésus de Luc*, p. 30.

n'est donc pas le témoin à la manière vétérotestamentaire. Il dépasse ce concept, comme d'ailleurs ceux du sacerdoce, du prophétisme et du messianisme. Le témoignage a le caractère universel, mais non pas par l'action d'une nation envers les autres. Il s'agirait plutôt des élus de toutes les nations pour le monde entier. Mais que signifie la participation des apôtres dans le témoignage du Christ ? Signifie-t-elle une nouvelle qualité sacerdotale dans le cas des hommes ?

II.3.a. Participation des apôtres au témoignage du Christ

D. Marguerat définit les paroles de Jésus (Ac 1, 8) de la manière suivante : « le programme narratif »; « l'engendrement christologique de l'histoire qui va suivre »; « l'histoire d'une promesse qui devient féconde »; « clef de lecture pour l'ensemble du récit »[693]. En anticipant le cheminement de cette partie de notre travail, nous voulons d'abord évoquer le constat de Rius-Camps & Read-Heimerdinger sur le lien entre l'Esprit et la mission. Dans l'analyse du v. 8 du Prologue, ils montrent à quel point la force de l'Esprit Saint est nécessaire dans le processus d'assimilation progressive de la mission[694]. Tout d'abord, sans la force de l'Esprit la mission ne peut pas débuter : « That is why they are meanwhile to remain inactive, without understanding anything that might jeopardize the future mission »[695]. Ensuite, même si le don de l'Esprit accompagne la mission dès son début, la compréhension du ministère des apôtres-témoins gagnera en acuité avec le développement du témoignage :

> *« It is once their mission is under way, and as it progresses, that the success of their testimony will be evaluated against the true scope of the witness intended by Jesus. It will achieve its goal when the apostles see that the idea of Israel as a promised land and the nation as a chosen people has lost all its force, the whole earth having become the object of God's favour »*[696].

Les auteurs soulignent par-là que Dieu ne connaît pas des limites..., il veut que tout le monde soit sauvé. L'activité des apôtres-témoins confirme donc que l'annonce

---

[693] Voir MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, LeDiv 180, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999, p. 73.

[694] Cf. BARRETT C.-K., *Atti degli Apostoli*. vol 1 (oryg. ang. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols. 1994/1998), Commentario Paideia – Nuovo Testamento 5.1-2, Brescia, Paideia, 2003, p. 109.

[695] RIUS-CAMPS J. – READ-HEIMERDINGER J., *The Message of Acts in Codex Bezae. A comparison with the Alexandrian Tradition*, vol. 1 Acts 1, 1-5, 42: Jerusalem, JSNT supp. series 257, London-New York, T&T Clark International, 2004, p. 78. A notre avis le terme de l'inactivité est prétendu, car le temps d'attente est marqué par la prière commune (voir Ac 1, 14), vue comme préparation. La prière sera également un élément constitutif du ministère des apôtres-témoins (cf. Ac 6, 4).

[696] RIUS-CAMPS J. – READ-HEIMERDINGER J., *Op. Cit.*, p. 78.

du salut est stimulée par la volonté de Dieu[697]. Cela suggère, en plus, que le travail des missionnaires ne s'achèvera qu'avec le retour du Seigneur.

La section ci-dessous est divisée en deux parties. Nous allons nous occuper dès à présent des disciples du Christ et du chemin intérieur qu'ils devaient parcourir pour arriver à la participation au ministère du Christ, en tant que témoins. Jésus a vécu toute sa vie terrestre en laïc, mais dans l'optique du sacerdoce nouveau[698], auquel il associera ses apôtres. A. Feuillet aperçoit, dans la composition entre les chapitres 17 et 20 du quatrième évangile, les étapes de la transmission du ministère nouveau selon Jean[699]. Nous décelons une présentation semblable chez Luc par rapport à l'introduction des apôtres au témoignage de Jésus (cf. Lc 22 ; 24 et Ac 1-2).

Une reconstruction des événements dans l'*œuvre de Luc* s'inscrit dans cette logique du *complément* de l'ordination, qui existe dans le quatrième évangile. Durant la Cène, la bénédiction et la Pentecôte l'Esprit a rempli les disciples des charismes pour servir dans la communauté. La Pentecôte est donc le moment décisif dans ce rite de l'ordination des témoins du Christ. Le même acte de Dieu semble produire des effets différents chez les Apôtres et chez tous les autres assistants de l'événement, car les Apôtres étaient déjà *choisis*

---

[697] Cf. RICHARD E., « Pentecost as a Recurrent Theme in Luke-Acts », In. IDEM (éd), *New Views on Luke and Acts*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 1990, p. 145.

[698] Même si Jésus introduit son sacerdoce nouveau, séparé de la lignée lévitique, par son *sacrifice d'ordination*, on ne peut pas considérer de manière directe la mort violente des martyrs chrétiens, à commencer par les apôtres, comme leur *sacrifice d'ordination*. La mort violente à cause de la foi en Christ sera considérée dans l'histoire de l'Eglise comme le *baptême du sang*, donc l'enracinement d'un croyant en Christ, mais non pas comme une sorte de consécration sacerdotale *post mortem*. Pourtant, certaines tendances signalaient dans les premiers siècles la dignité semblable à celle des prêtres dans le cas de ceux qui ont survécu à la violence.

[699] Voir FEUILLET A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres – d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, Pierre Téqui, 1997 (1971). L'auteur explique le phénomène de l'initiation au ministère en 2 étapes. Le rite de la transmission du ministère, commencé par Jésus en Jn 17, lors de sa propre consécration, avant le fait de devenir pleinement le grand-prêtre de la Nouvelle Alliance, serait achevé par le souffle de l'Esprit, opéré par le consécrateur après sa Résurrection. Dans cette prière (Jn 17), ses disciples prennent la place des lévites : « …les Apôtres occupent la seconde place, entre la prière de Jésus pour lui-même et sa prière pour tous les croyants ; en d'autres termes ils prennent la place occupée par les prêtres lévitiques dans la liturgie de Kippour » tandis que le Christ occupe la place du grand-prêtre. [voir, p. 150]. D'après Jn 17,16-19, Feuillet considère le sacerdoce des Apôtres comme le fruit prévu et attendu du sacrifice expiatoire du Christ [voir, p. 147]. Feuillet fait la différence entre la Pentecôte des Apôtres (Jn 20, 21-22) et celle de tous ceux qui étaient avec les Douze au moment où le Saint Esprit est descendu (Ac 2,1-13) [voir, p. 205-7 (207) : « Le don de l'Esprit qui est fait aux seuls Apôtres en Jn 20, 19-23 : non seulement il ne provoque pas de transport extatique, mais il ne correspond pas exactement aux promesses du Paraclet des discours après la Cène, car il est destiné directement, non pas à la transformation et à la sanctification intérieure des Apôtres, mais à celles des autres hommes qui, par l'entremise des Apôtres, croient au Christ »]. L'auteur voit dans le « souffle » de Jésus, dont parle Jean, le *complément* de la « consécration en vérité ».

et bénis par Jésus à l'instant de son enlèvement au Ciel[700]. Le temps de la vie publique de Jésus servait à l'initiation des disciples au ministère[701]. La phase finale de la transformation est annoncée par Ac 1, 8 et confirmée par la force de l'Esprit en Ac 2, 1s[702].

Préparation de la transmission du témoignage aux apôtres

La transmission de la mission n'était pas momentanée. Elle est marquée par le fait de « suivre Jésus », de manière directe et indirecte. De manière directe il fallait accompagner Jésus durant sa vie publique (voir Ac 1, 21-22). Le cas de Paul est spécifique, car il rencontra Jésus glorieux dans ses visions (voir Ac 22). Or cette situation signe la continuation du témoignage durant les siècles (le choix divin a été confirmé par les apôtres). De manière indirecte, suivre Jésus signifie : être introduit au fur et à mesure dans les ministères qu'il accomplissait lui-même, et qu'Il confia finalement aux apôtres. Cela signifie que les disciples observaient d'abord l'enseignement sur le royaume et les miracles avec les expulsions, pour être à un moment donné envoyés eux-mêmes (12 et 72). Ensuite, introduits dans l'eucharistie célébrée par Jésus, ils ont obtenu la promesse-mandat de le faire eux-mêmes. Cela se réalise à l'arrière-plan des annonces sur la nécessité de témoigner de Jésus. Jésus porte d'abord le témoignage jusqu'à la souffrance et la mort, pour instituer ensuite les Onze – martyrs potentiels – au témoignage de la réalité de son sacrifice pour le pardon des péchés. D'où la proximité intime entre les annonces de la passion et les annonces de la persécution des disciples. La dernière étape de préparation se réalisera avec le don de l'Esprit Saint, promis et reçu. Cette préparation des apôtres est importante mais n'est pas définitive pour la future mission.

Le chemin de préparation des Douze indique un lien entre les trois annonces de la passion du Maître à Jérusalem et les avertissements des persécutions de disciples. Ce lien narratif rend les apôtres attentifs aux paroles qui leur sont adressées en premier. Jésus, avant de prendre le chemin vers Jérusalem, prévoyait deux fois en Galilée sa passion : comme réponse à la reconnaissance en lui du « Christ de Dieu » (9, 18-22) et

---

[700] Cf. BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus…,* vol. 2., p. 530-531 : « Pour Lc, la mission commence par un ordre de marche (après quarante jours de l'apprentissage de leur rôle de témoins du Royaume de Dieu) auquel la prière en commun permettra de faire écho et dont la Pentecôte annoncera la réalisation » ; ESTRADA N.-P., *From Followers to Leaders. The Apostles in the Ritual of Status Transformation in Acts 1-2*, JSNT, supplement series 255, London-New York, T&T Clark International, 2004, p. 24s. 71s.

[701] Cf. BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Témoins…*, vol. 2, p. 98 ; Cf. SWEETLAND D.-M., « Luke the Christian », In. RICHARD E. (éd), *New Views on Luke and Acts*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 1990, p. 58.

[702] Cf. ESTRADA N.-P., *Op. Cit.*, p. 1 : « Their baptism and empowerment by the Spirit on the day of Pentecost in Acts 2, 1-4 is seen as the completion of such a status transformation ».

dans le contexte de la discussion sur la mission des disciples (9, 43b-45). La dernière fois les disciples sont prévenus de sa mort près de Jérusalem, vers la fin du grand voyage (18, 31-34). Sur ce plan de l'évangile le Maître encourage les disciples en les alertant sur le sort de ceux qui vont le suivre et confesser (12, 1-12 ; 21, 12-19 ; 22, 24-30). Mais la conscience des contestations de leur attachement au Seigneur est supportée par la promesse de l'assistance de l'Esprit.

Les disciples ne reproduisent pas en leur vie la vie de Jésus, mais ils le suivent, devenant, comme lui, des signes contestés, avant même le début de leur mission. En Lc 11, 1-54 Jésus lui-même se montre comme le signe contesté. Les disciples deviendront eux-aussi des signes contestés, à cause de la vérité qu'ils porteront dans leurs paroles, gestes, mode de vie et la prière.

Examinons maintenant les trois étapes de la préparation des disciples à la participation au témoignage de Jésus.

La sous-séquence centrale (Lc 12, 35-59 « prévoir le jugement »), de structure concentrique (Lc 12, 1 – 13, 21), invite non seulement à la fermeté, mais aussi à la responsabilité d'autrui, à l'image de Jésus qui se porte en père de ses disciples pour leur apprendre à faire de même en *servant à table* (voir Lc 12, 35-46)[703]. Cette leçon, donnée en priorité aux Douze[704] nous semble un prolongement de l'annonce des persécutions et l'invitation à la persévérance de Lc 12, 1-12. Ce dernier passage composé de deux discours présente la réalité de deux jugements, celui des hommes opposés à la vérité et celui de Dieu, la Vérité même. Jésus promet à ses auditeurs son assistance lors du jugement de Dieu (Lc 12, 8-9), et de son Esprit devant les hommes (Lc 12, 11-12) : « Les disciples… seront condamnés par les hommes parce que disciples de Jésus, ils seront sauvés par Dieu parce qu'amis du Fils de l'homme »[705]. La promesse de Jésus, liée à l'invitation à la persévérance dans la foi, est en même temps une invitation à craindre Dieu, au lieu d'avoir peur des hommes (voir Lc 12, 4-34)[706]. Un *seguacio di Cristo* « …est invité à entrer dans la filiation divine, qui le rendra fécond et lui permettra de transmettre la vie reçue, jusqu'aux confins de la terre »[707].

---

[703] Voir MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 549-598.
[704] Voir *Ibidem*, p. 568-569.
[705] *Ibidem*, p. 555.
[706] Voir *Ibidem*, p. 564.
[707] *Ibidem*, p. 588.

Lc 21, 12-19, qui fait partie de la séquence 21, 5-36, confirme que la constance des disciples face aux événements violents leur garantira le salut. Lc 21, 31-36 signale le temps de la préparation du retour du Fils de l'Homme sur terre à la fin des temps[708]. Donc tout en demeurant au milieu de cette *génération corrompue* (cf. Lc 11, 29 ; Ac 2, 40), les disciples doivent être le signe de la victoire du Royaume de Dieu. Cette annonce semble signaler la tâche de porter l'espérance qui sera confiée aux apôtres après la résurrection du Seigneur (voir Ac 1, 6-8).

L'enseignement à table, lors de la célébration de la Pâque avancée (Lc 22, 24-38) sert aussi de préparation à la mission future. Celle-ci, même après l'institution de l'eucharistie (22, 14-23), reste toujours incomprise, jusqu'aux apparitions du Ressuscité. En Lc 22, 37 rappelle la nécessité de la souffrance dans le plan du salut : « Car, je vous le dis, il faut que s'accomplisse en moi ceci qui est écrit : *Il a été compté parmi les scélérats*. Aussi bien, ce qui me concerne touche à sa fin ». La prophétie qui touche à sa fin, premièrement rejoint l'annonce de la réalisation des attentes d'Israël, proclamée à Nazareth (Lc 4, 21 ; Is 61, 1 ; 58, 6), et deuxièmement évoque l'un des chants du Serviteur Souffrant (Is 53, 12)[709]. Jésus encourage ainsi ses disciples à ne voir dans toute sa passion que la réalisation de ses paroles, des paroles de vérité[710]. Les apôtres ne jouent pas ici le rôle des spectateurs. Ils sont là pour comprendre qu'en suivant le Christ ils ont choisi le même chemin. Si tout ce que Jésus prédit se réalise, alors la persécution des disciples *à cause de son nom* (Lc 21, 12.17), comme élément constitutif de la mission se réalisera également. Cependant ces paroles suggérant le martyre de Jésus sont mis en relief par la *coupe* qui se réfère à la mort de Jésus (Lc 22, 20.42)[711].

La cène du Seigneur s'achève avec la troisième coupe. La consécration du vin en sang de Jésus se réalise au moment de l'élévation du calice, à la fin du repas – il était appelé « Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας [la coupe de bénédiction] » (1 Co 10, 16). La tradition liturgique antiochienne reprise par Paul puis par Luc[712], relative à la troisième coupe : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, versé pour vous » (Lc 22, 20 ;

---

[708] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 406-410.

[709] Cf. JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, p. 347, note du verset 37.

[710] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 432.

[711] Cf. BOVON F., *L'Evangile*…, IIId, p. 202.246.

[712] Voir plus haut dans notre texte II.2.a. Cf. FITZMYER J.-A., *The Gospel according to Luke X–XXIV*, p. 1393 ; MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 434. Cette tradition est aussi appelée *paulinienne*. Voir LEON-DUFOUR X., *Le pain de la vie*, Parole de Dieu, Paris, Editions du Seuil, 2005, p. 59.77.79-81 ; Cf. COLLINS R.-F., *First Corinthians*, SP 7, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1999, p. 425-426.433, note de 1 Co 11, 25.

cf. 1 Co 11, 25)[713], concentre l'attention du lecteur sur la *coupe*. C'est elle et non pas seulement le sang, qui est la *nouvelle alliance*. Dans la symbolique sémitque la coupe est le *signe du martyr d'un prophète*. Jésus parlera encore une fois de la coupe, durant la prière dans le Jardin des Oliviers (Lc 22, 42). Cette troisième coupe passait d'un convive à l'autre pour que tous puissent y boire. Ce partage de la coupe signifie l'introduction des apôtres à l'alliance nouvelle versée en son sang et, par là la participation à son ministère[714].

Jésus, après avoir parlé de sa mission avec le vocabulaire du service (vv. 25-27), continue à expliquer aux apôtres leur mission :

> « *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου*·[Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves] *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν* [et moi je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi], *ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ* [vous mangerez et boirez à ma table en mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël] » *(Lc 22, 28-30)*.

Ces paroles soulignent la valeur de l'eucharistie, et la place qu'y prennent les apôtres. Jésus fait comprendre que ce qu'il vient de dire sur sa mission : « …je ne ***boirai*** plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (Lc 22, 18), les concerne également. La participation concerne non seulement les outrages supportés durant la vie, mais encore le préparatif du banquet dans le Royaume de Dieu. L'introduction dans l'eucharistie ainsi formulé cherche le sens exact de la promesse : « je dispose pour vous du Royaume ».

Lc 22, 29 : « κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν », soulignant la transmission de la mission aux apôtres, met en lumière deux particularités. D'abord le nom *royaume* est ici écrit sans article (unique fois dans l'évangile). Cela permet de penser que Jésus souligne plutôt le *pouvoir royal*, au lieu d'indiquer la dimension géographique du royaume[715]. Ensuite le verbe « διατίθημι » *disposer*, utilisé ici deux fois : « je dispose…, comme mon Père a disposé… », confirme la continuité

---

[713] La version de Mc insiste sur le sang de l'alliance : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude » (Mc 14, 24).

[714] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 445-446.

[715] L.-D. CHRUPCAŁA compare le passage Lc 22, 28-30 avec Lc 12, 32, pour dire que le contexte de la Cène privilégie la conception de la *régalité* transmise par Jésus aux apôtres. Voir *Il Regno Opera della Trinità nel vangelo di Luca*, SBFA 45, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1998, p. 46 : « Gesù trasmette ai Dodici ciò che lui ha ricevuto dal Padre : la sovranità regale. …i Dodici prendono parte attiva alla regalità di Gesù e quali guide e giudici conducono la comunità alla salvezza » ; Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 461.

d'un pouvoir immuable[716]. Cela est possible car, en instituant l'eucharistie, le Seigneur a conclu l'alliance avec ses disciples[717].

Jésus a reçu du Père ce pouvoir car il lui est obéissant et fidèle. Les apôtres le recevront car ils accomplissent la même condition : « Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves » (Lc 22, 28). Ce constat qui devra être confirmé par la vie des apôtres, fait dire à Jésus ses derniers mots. Le Seigneur ressuscité comblera ceux qu'il appellera *ses témoins* du don de l'Esprit pour guider les frères jusqu'à l'arrivée du Royaume (voir Ac 1, 4-8).

Devenir témoin autorisé de Jésus

La scène de l'institution de l'eucharistie détermine le chemin des apôtres. Jésus, en conciliant le culte du Temple avec la célébration familiale de la Pâques, n'offre pas l'agneau car lui-même s'offrira en tant qu'agneau immolé. Le rite d'offertoire est lié à l'acceptation de la souffrance et de la mort en tant que la conséquence du rejet du prophète, en conférant à cet acte le caractère expiatoire[718]. Le ministère des apôtres, instauré au début de la vie publique de Jésus, est né lors du mystère pascal. Ci-dessus nous avons exposé le schéma de la transmission du sacerdoce aux apôtres, observé en Jn 17-20 (selon A. Feuillet). La présentation de G.-C. Bottini (Lc 22, 19-20 avec Ac 20, 28)[719] nous encourage à rétablir le processus de la transmission du ministère selon l'œuvre de Luc (avec Lc 24 et Ac 1-2). L'appel au témoignage serait le mode de participation des apôtres au sacerdoce du Christ. Tandis que l'épilogue de Lc et le prologue des Ac s'accomplissent dans la description du même événement de l'Ascension, la Cène du Seigneur la veille de sa mort est célébrée en Ac par quelqu'un qui ne faisait pas partie des Douze.

---

[716] Voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIId, p. 218-219. Cf. R-GA, p. 337-338.

[717] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 462.

[718] Cf. *Ibidem*, p. 439.443.445.

[719] La ressemblance entre le discours de Jésus lors de la Cène, finissant son activité publique et préparant sa passion, et le testament de Paul à Milet, qui finit sa mission et confirme son témoignage dans la perspective de sa passion, marque une certaine continuité du ministère. Les deux récits trouvent leurs destinataires qui porteront leurs mémoires. Evidement Paul se reconnait serviteur de la mort rédemptrice de Jésus. Même si lui aussi se rend librement à la mort. Voir BOTTINI G.-C., *Introduzione all'opera di Luca*..., p. 127-129 ; Cette comparaison des textes se réfère aux parallélismes entre Jésus et Paul dans l'œuvre de Luc. Pour voir le tableau des correspondances entre ces deux héros du Christianisme : ALETTI J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del Terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, CBi, Bologna, Edizioni Ehoniane Bologna, 2009 (1996), p. 82-84.

Avant d'aborder le passage de l'institution au témoignage autorisé nous voulons montrer comment Jésus s'identifie avec son œuvre. Cela nous aidera à mieux comprendre le contenu du témoignage fait par les apôtres au Témoin du Père.

Identification de Jésus avec son œuvre dans Lc-Ac

En comparant l'épilogue de Lc avec le prologue des Actes on s'aperçoit que les mêmes événements sont racontés de deux manières différentes, car la portée de ces deux livres de Luc est différente. Pourtant ces deux chapitres Lc 24 et Ac 1 sont essentiels pour l'identification de Jésus avec son œuvre, et en conséquence pour l'objet du témoignage des apôtres. La correspondance entre un adjectif démonstratif et un pronom personnel est significative : le démonstratif neutre pl. en Gen. τούτων [*ces choses = cela*], à la fin de Lc (24, 48), et le possessif Gen. 1 sing. μου [*de moi*] au début des Actes (1, 8). Un verset clé du troisième évangile permet de comprendre la réalité cachée derrière ces mots (Lc 22, 19). Ce verset, extrait de la scène de l'institution de l'eucharistie, emploie le démonstratif neutre τοῦτο *ceci* [Acc. sing.] et l'adjectif possessif féminin τὴν ἐμὴν *ma* [Acc. sing.] en référence à Jésus et son œuvre. Examinons donc les trois versets en question :

Lc 22, 19	*faites CELA en mémoire de MOI* τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν	*vous [êtes] témoin de CELA* ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* Ὑμεῖς [δέ ἐστε] μάρτυρες τούτων**	*Lc 24, 48*
		vous serez MES / de MOI *témoins* ἔσεσθέ μου μάρτυρες* ἔσεσθέ μοι μάρτυρες**	*Ac 1, 8*

* BGT : BNT (*Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland 27h Edition, 1997) et LXT (LXX Septuaginta, Rahlfs, 1935) [BW 9] ; ** BYZ : *The New Testament in the Original Greek*, Byzantine Text Form, Robinson - Pierpont, 2005 [BW 9]

Nous allons nous pencher à présent sur les ressemblances entre l'épilogue de Lc et le prologue des Actes, avant d'étudier leurs correspondances avec le récit de la Cène.

Etude de Lc 24 et Ac 1

Ces deux textes Lc 24, 36-53 (épilogue) et Ac 1, 1-14 (prologue) sont typiquement lucaniens[720]. U.-E. Eisen les distingue en y décelant deux narrations séparées de l'ascension. Dans l'évangile l'ascension conduit le lecteur hors du récit (out of the story) : les gestes et la bénédiction créent une distance entre la scène et le lecteur qui

[720] BOVON F., *Luc le théologien*, p. 183.

voit les personnages sans les sentir. Dans les Actes à l'intérieur du récit (into the story) : les gestes et la bénédiction, apportés dans l'épilogue, ne sont pas rappelés, mais l'intervention des *hommes en vêtements blancs, les paroles dites avec autorité ouvrent la narration au futur*[721]. Cette hypothèse sur les deux façons de raconter la même histoire est confirmée par D. Marguerat. Or, il se concentre sur ce qui rapproche ces deux textes : « le prologue du livre des Actes (1, 1-14) ***se superpose*** à la fin de l'évangile (Lc 24, 44-53) par un procédé de ***tuilage*** voulu du narrateur, afin de souder les deux parties de son œuvre »[722]. Effectivement, le prologue reprend les faits de l'épilogue mais en les interprétant. Voilà une perspective narrative[723]. Ce tuilage se réalise sur deux niveaux : du développement littéraire (la continuité de l'oeuvre) et du développement théologique (la continuité entre l'histoire de Jésus et celle de ses disciples)[724]. Le moment de l'ascension du Seigneur est la « rupture instauratrice » : joindre les extrémités des deux textes pour établir entre eux une continuité (cf. Lucien de Samosate)[725].

La différence entre ces deux récits apparaît dans la position du narrateur et du lecteur. Dans l'épilogue le narrateur est caché et conduit le lecteur de l'extérieur de l'histoire racontée, tandis qu'il indique sa présence en 1 sing. (Ac 1, 1), mais reste toujours dans une position externe par rapport à l'histoire racontée. Le narrateur conduit le lecteur vers la découverte du message essentiel de l'événement.

---

[721] EISEN U.-E., « The Narratological Fabric of the Gospels », In. MEISTER J.-Ch. (éd.), *Narratology beyond Literary Criticism. Mediallity, Disciplinarity*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, p. 206-207.

[722] MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 44.

[723] *Ibidem*, p. 36 : prologue (Ac 1, 1-14) est « à la fois rétrospectif et prospectif. (…) En réalité, son choix est autre: il n'est pas chronologique, mais… narratif »

[724] *Ibidem*, p. 37.

[725] *Ibidem*., p. 33-4: « …la ligne séparant l'évangile des Actes passe par une **rupture instauratrice**, l'ascension, qui à la fois met un terme à la présence physique de Jésus parmi les siens (Lc 24, 51) et inaugure le temps des témoins (Ac 1, 8) ». Cf. DUPONT J., « La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien des Samosate », In. IDEM, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LeDiv 118, Paris, Cerf, 1984, p. 229-230 : « D'après l'idée que Lucien se fait de la composition d'un récit historique, le signe du passage d'une partie à une autre doit donc être cherché… dans le recours au procédé de '*l'entrelacement*' : la finale d'un développement doit annoncer et amorcer l'étape suivante, et celle-ci doit commencer en revenant sur ce qui a déjà été raconté. …le chapitre 24 du troisième évangile, avec sa triple proclamation du message pascal (vv. 5-7; 19-27; 44-48), peut être considéré comme le programme du Livre des Actes; mais cela est plus particulièrement vrai des dix derniers versets (44-53), dans lesquels le Ressuscité confère leurs mission à ses apôtres. …les **vv. 4-8** répètent autrement ce qui a été dit en Lc 24, 44-49. …Luc ne s'est pas contenté de **juxtaposer** l'un à l'autre ses deux livres *A Théophile*; il les a emboîtés l'un dans l'autre, faisant en sorte, comme le dit Lucien, '*qu'ils soient mêlés par leurs extrémités*' ».

La temporalité joue un rôle important dans la distinction de deux narrations pour mieux exprimer leurs intentions : l'épilogue de Lc est présenté en *temps racontant*, indiqué par les monologues du Christ [la scène présentée en mode de *showing*] ; le prologue des Actes est présenté en temps raconté, avec les renvois à la vie publique et aux quarante jours de l'activité de Jésus après sa résurrection [la scène présentée en mode de *telling* (v.1-4a) et en mode de showing (v. 4b-14)]. L'événement de l'ascension raconté de telle façon, est marqué par deux *suspenses*. Le premier se trouve en Lc 24, 49, où le lecteur découvre deux attentes référées à la *promesse* du Père et le commandement de rester à Jérusalem. La situation reste suspendue, car les disciples retournent à la ville, au Temple, comme si Jésus n'avait rien dit. On doit continuer la lecture pour trouver la solution de cette situation en Ac 1, 5. La promesse dont il s'agissait concerne le baptême dans l'Esprit. C'est ce don qui demande d'attendre dans la ville. Mais vite après cette solution advient le second *suspense* (Ac 1, 6). La demande des apôtres crée un doute par rapport au temps. Jésus, avec sa réponse, veut dire que *réaliser* le temps donné est plus important qu'*attendre* le temps à venir. Les disciples, au lieu d'attendre la restauration du règne terrestre ou même celui eschatologique, sont appelés à se consacrer à l'œuvre de la réalisation du Royaume de Dieu déjà, car le temps de son arrivée est connu seulement du Père[726]. Jésus, quand il appelle les apôtres *ses témoins*, ne le fait pas pour distraire ses disciples et tourner leur attention de penser au royaume d'Israël. Il leur dit par-là que sur eux sera posée la responsabilité de préparer tout le monde à la venue du royaume du Père, le royaume qui dépasse les attentes d'Israël[727]. Là le Saint-Esprit est annoncé dans son rôle primordial. En effet, le *témoignage* dans la force de l'Esprit est la clé de la réalisation du Règne de Dieu dont on parle en Ac 1, 3. Le verset 8 apporte donc la solution au suspense, indiquant que l'Esprit Saint remplira le temps entre l'ascension et la parousie[728].

---

[726] Cf. MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 41-42.

[727] Cf. KAESTLI J.-D., *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc.* Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianisme primitif, Labor et Fides, Genève, 1969, p. 60.

[728] DUPONT J., « La mission de Paul d'après Ac 26, 16-23 et la mission des Apôtres d'après Lc 24, 44-49 et Ac 1, 8 », In. IDEM, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LeDiv 118, Paris, Cerf, 1984, p. 493-4: « …le ***programme des Actes ne nous est donné qu'au v. 8***. Luc s'est arrangé pour que ce programme soit présenté par Jésus lui-même… On peut même observer que les **vv. 4-8 dédoublent la promesse de l'Esprit, que Lc 24, 49 n'avait énoncée qu'à mots couverts**. Dans les vv. 4-5, l'objet de la promesse se précise à l'occasion de la recommandation de ne pas quitter Jérusalem. Lors d'un rassemblement des apôtres, qui ne paraît pas se confondre avec la scène du repas évoqué au v. 4, les vv. 6-8 mettent la venue de l'Esprit en relation directe avec la mission universelle confiée aux apôtres. Il est clair que ce dédoublement permet de donner sa pleine valeur à la déclaration du v. 8 ».

Nous pouvons dire alors que Luc combine deux versions d'un épisode en une imbrication. Les deux versions servent successivement à l'épilogue de l'évangile et au prologue des Actes. Ensemble ces deux textes soulignent que les apôtres vont jouir de la même force que Jésus, car son Esprit (*ficelle* de la scène) agira à travers eux.

Sur ce plan vérifions les deux versets semblables qui étaient à l'origine de cette présentation. Lc 24, 48 et Ac 1, 8 présentent un processus de transformation des témoins oculaires en *témoins autorisés*. Dans l'épilogue Jésus, le *protagoniste* de la scène invite les disciples, *protagonistes* eux-aussi, réunis autour de Lui à constater et accepter ce qui s'est passé : « Ὑμεῖς δέ ἐστε μάρτυρες τούτων[729] », *vous* êtes *témoins de ces choses* (24, 48), que les Ecritures sont accomplies[730]. Comparons cette information avec l'ouverture de l'évangile, où Luc parle des « οἱ ἀπ' ἀρχῆς **αὐτόπται καὶ ὑπηρέται** γενόμενοι τοῦ λόγου », *ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole* (1, 2)[731]. En revanche le début des Actes indique que Jésus se confie lui-même à ceux qu'il a choisis de devenir *SES* témoins : « ἔσεσθέ μου μάρτυρες » *vous serez* MES *témoins* (1, 8). Témoigner de Jésus se réfère à ce qui est écrit plus haut : « ses instructions » (1, 2) et son entretien sur le Royaume de Dieu (cf. 1, 3). Mais il ne demande pas seulement de raconter ce qu'ils ont vu et entendu. La mission, transmise sous l'action de l'Esprit (1, 2) et liée au don de l'Esprit (1, 5.8), est référée au futur. Certains indiquent

---

[729] Les pronoms et les adjectifs se réferent à la réalité proche. On doit donc chercher le contenu de τοῦτο et de τούτων dans les versets qui précèdent. Voir BDR n° 290. Sur la signification de l'expression « de ces choses » [pronom neutre en Gen. pl.], voir MANICARDI E., « La terza apparizione del Risorto nel Vangelo di Luca », *RTE* 1 (1997), pp. 5-27.

[730] Le contexte de cette expression (24, 36-49) confirme la réalité du corps ressuscité de Jésus (différemment de ce qu'il a fait avec les pèlerins d'Emmaus : vv. 13-35 : là il a commencé par l'explication des annonces de l'AT pour ouvrir les yeux des auditeurs lors de la fraction du pain) : en se laissant toucher et montrant ses plaies (v. 39-40), en mangeant *devant eux* (v. 41-43), en rappellant les annonces vétérotestamentaires et surtout ses propres promesses qu'il a laissée à comprendre en éclairant leurs esprits (vv. 44-45), en s'identifiant finalement avec le Messie universel qui devait apporter la *rémission des péchés* (v. 46-47) et en rappelant que le rôle des disciples sera confirmé avec le don de l'Esprit de son Père (v. 49). Voilà *les choses* dont les assistants de la scène deviennent *témoins*.

[731] J.-A. FITZMYER affirme qu'il s'agit du groupe préparé par Jésus lors de son activité publique, ceux qui étaient d'abord observateurs des merveilles accomplies par le Seigneur, pour ensuite devenir des ministres de la Parole. Voir *The Gospel According to Luke I-IX*, p. 294.295. Voir BOVON F., *L'Evangile…*, IIIa, p. 32.39: En parallèle avec Ac 26, 16 l'auteur propose la traduction suivante « *témoins et serviteurs ils le sont devenus* (…) Luc songe à la responsabilité des apôtres, soumis à la Parole et dépositaires de la Parole ». Pour considérer Lc 1, 2 comme la confirmation de deux étapes de la formation des apôtres, voir : JUST A.-A. Jr., *Luke 1, 1-9, 50, Concordia Commentary*. A Theological Exposition of Sacred Scripture, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1996, p. 35-36 ; JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, p. 28 ; TANNEHILLR.-C., *Luke*, p. 34.

que le Gen. du pronom μου devrait être lu de manière objective [de MOI][732]. D.-G. Peterson accepte les deux possibilités d'interprétation, objective [de MOI] et possessive [MES], du Gen. de μου[733]. J.-N. Aletti, sans changer la traduction communément attestée [MES], indique une triple possibilité de compréhension de ce Gen. qui exprime de toute façon le lien entre le Maître et les disciples :

> *« De fait, le μου est un génitif d'origine – les apôtres sont témoins parce qu'ils ont été déclarés et constitués tels par Jésus –, mais aussi un génitif subjectif – Jésus est plus que jamais leur Seigneur – et objectif – car ils parleront de lui. »*[734].

Pour Aletti ce qui est important c'est le changement du contenu de l'annonce sur le plan général : du Règne de Dieu, en l'Evangile, à Jésus-Christ dans les Actes[735]. La version byzantine avec le Dat. μοι [à MOI] semble accorder le sens de l'expression avec la triple explication d'Aletti qui confirme que Jésus, devenant l'objet du témoignage, reste son agent principal.

Après les pronoms analysons les verbes. Dans l'épilogue, Lc 24, 48 est écrit au présent de l'indicatif (BYZ utilise la forme personnelle du verbe *être* ; BGT l'omet). Le verset précédant (24, 47), auquel celui-ci se réfère, présente la propagation de l'Evangile de manière qui n'engage pas les observateurs. Il y a une forme impersonnelle :

---

[732] RIUS-CAMPS J. – READ-HEIMERDINGER J., *Op. Cit.*, p. 78, note 39 : « The translation 'my witnesses' is incorrecte. The position of the genitive pronoum μου, read as it is before the noun, is objective ('of me') and not possessive. When the possessive pronoun is juxtaposed with a noun (here 'witnesse'), it is typically found after the noun… It is only found before the noun if it is emphatic ('mine rather than some else'), which is not the implication here ».

[733] Cf. PETERSON D.-G., *The Acts*…, p. 111 : « There are two possible ways of understanding the Greek expression μου μάρτυρες : they will bear witness to the significance of Jesus and his ministry (objective génitive), and they will do so as those who belong to him (possessive génitive) – as his authorized representatives. The parallel passage in Luke 24, 44-48 suggests that the former is primarily intended. In both passages, the implication is that the apostles have observed Christ's suffering and resurrection and can now uniquely 'give testimony' (cf. 4, 33, ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον) or 'bear witness' (cf. 10, 42, διαμαρτύρασθαι) to those events and their significance in the light of Jesus' teaching, especially his explanation from the OT of the way the kingdom of God is realized ».

[734] ALETTI J.-N., « Esprit et témoignage dans le livre des Actes. Réflexions sur une énigme », In. STEFFEK E. – BOURQUIN Y. (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60ème anniversaire*, MB 47, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 226.

[735] ALETTI J.-N., « Esprit et témoignage… », p. 226. Pour mieux comprendre la nature de changement-accomplissement rayonnant de la compilation épilogue-prologue, nous nous référons à Ph. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, qui évoquent les mémoires de la libération, rappelées par l'officiant lors de la Pâques, en tant que l'annonce de la libération définitive. Ils y voient la correspondance avec l'ordre que Jésus donna à ses disciples, lors de la Pâques avancée : « Faites ceci en ma mémoire » (Lc 22, 19) Voir *Témoins*…, vol. 2, p. 117.

« κηρυχθῆναι [inf. Aor. pass.] ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ [et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem] » (Lc 24, 47).

C'est le prologue des Actes (Ac 1, 8), avec la forme personnelle *ἔσεσθέ* (ind. Fut. act.) qui charge les apôtres de cette mission, jusqu'aux confins du monde. Le temps futur peut avoir la signification de l'impératif, de l'exhortation[736]. La garantie du succès de cette mission sera la fidélité au commandement d'attendre le don de l'Esprit et de commencer le ministère de Jérusalem (cf. Lc 24, 49)[737] C'est l'aspect universel de la mission confiée aux témoins autorisés qui fait le dernier lien entre les deux versions des derniers instants avec le Seigneur. La mission se poursuivra sur deux plans simultanés, que Ph.-H. Menoud appelle : géographique (expansion topographique) et théologique (ethnique, concernant les différents peuples, à savoir les juifs et les non-juifs)[738].

La conversion pour la rémission des péchés grâce à la résurrection du Seigneur, présentée comme un objet de la proclamation (Lc 24, 46-47), est reprise par les apôtres, dans leur activité de témoins du Seigneur. Le premier exemple de la compréhension exacte du message se trouve déjà dans le premier discours de Pierre : « Dieu l'a ressuscité, ce Jésus ; nous en sommes tous témoins (…) Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié » (Ac 2, 32.36). En constatant la réalisation en ce Jésus mort et ressuscité de la promesse messianique du Ps 109 (voir Ac 2, 33-35), Pierre confirme la compréhension du plan de Dieu, car avant la résurrection de Jésus la logique juive ne permettait pas de réunir en la personne du Messie la souffrance et la glorification[739].

Correspondance de la scène de l'Ascension avec le récit de la Cène

A présent nous allons examiner le signe d'égalité mis par Jésus lui-même entre son œuvre, résumée en un pronom démonstratif « cela » et sa personne, exprimée par un

---

[736] Cf. *BDR*, n° 362.

[737] MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 40.

[738] Voir MENOUD Ph.-H., « Le plan des Actes des Apôtres », In. IDEM, *Jésus-Christ et la Foi. Recherches néotestamentaire*, BT(N), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 85. Cf. FUSCO V., « 'Point of View' and 'Implicit Reader' in Two Eschatological Texts: Lk 19, 11-28, Acts 1, 6-8 », In. *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neirynck II*, BEThL 100, Leuven, University Press-Peeters, 1992, p. 1693. Cf. D.-G. PETERSON préfère définir le programme d'Ac 1, 8 par le terme « theopolical » au lieu de « physical geography ». Voir *The Acts…*, p. 112. D. MARGUERAT parle de l'« eschatologie géographique (1, 8), où le témoignage au Christ est à rendre dans l'infini du monde ». Voir *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 42.

[739] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia...*, III.2, p. 612-613.614.

pronom personnel « moi ». R. Meynet[740], dans sa présentation de la structure de Lc 24, 1-53, montre l'objet du témoignage : « cela » (2 fois dans le texte: v. 9 et v. 48) « cela » – est précisé dans vv. 6b-8 (pour v.9) et dans les vv. 44-47a (pour v. 48). Mais pour comprendre la particularité de « moi » des Ac 1, 8 il faut voir le « cela » de Lc 24, 48 associé au « ceci » de Lc 22, 19, où Jésus s'offrant, se confie aux disciples. Ainsi, la gloire de sa croix, qui « devient le trône de sa gloire »[741] définit la vie des disciples.

Jésus, en désignant les apôtres comme témoins, actualise lui-même son mystère pascal. Il s'agit des paroles de l'institution de l'Eucharistie, prononcées lors de la Cène, célébrée par Jésus avec ses disciples. La phrase : « τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν » [*CELA faites en MA mémoire*] (Lc 22, 19). Ces paroles se trouvent aussi, deux fois, en 1 Co 11, 24.25 : « τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν » et « τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ». C'est la tradition d'Antioche sur l'Oronte qui influence les deux textes. Il s'agit ici de la tradition liturgique de célébration eucharistique pratiquée à Antioche, que chacun d'eux utilisa pour sa part. Analysons le verset Lc 22, 19 :

(a) καὶ λαβὼν *ἄρτον* εὐχαριστήσας ἔκλασεν	Et ayant pris du *pain* ayant rendu grâces,
(b) καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·	Il [le] rompit et le leur donna, en disant :
(c) « τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον	« Ceci est mon corps, donné pour vous.
(d) **τοῦτο** ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν »	faites **cela** en mémoire de moi »

Le démonstratif τοῦτο du v.19d n'égale pas au τοῦτοdu v. 19c. Lié à l'impératif de ποιέω (v. 19d) il ne se réfère pas uniquement au *pain* ἄρτον rompu par Jésus (v. 19a-b). Même si celui-ci fait la matière de σῶμα[742] (nom. Neut. s.) de v. 19c. Alors, le τοῦτο de v. 19c se réfère déjà à une réalité extraordinaire du *pain*[743]. Mais le pronom de v. 19d

[740] Voir MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 965.

[741] *Ibidem*, p. 982.

[742] Luc utilise le σῶμα (corps avec ses sens, émotions exprimant l'aspect spirituel) qui signifie plus que le σὰρξ (Lc 3, 6 ; 24, 39), exprimant l'aspect charnel, la *viande*. Selon X. LEON-DUFOUR, le terme σῶμα couvre la totalité de la réalité biblique de l'homme qui est charnel et relationel ; qui *n'a pas* un corps mais *est* un corps ; qui est fragile, jusqu'au point d'être *voué à la décomposition* (en LXX) ; en Lc il s'agit d'une personne *qui va mourir*, de sa propre décision, ce qui est souligné par le verbe 'donner' en v. 19b (cf. Is 53, 10.12 LXX). Voir *Le pain de la vie*, p. 61 : « Jésus donne sa vie jusqu'à la mort, en sacrifice personnel, et non pas cultuel… la vie qui est donnée par la nourriture et intègre la mort ». Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 442-443. L'auteur polonais souligne que Jésus par le participe pres. pass. διδόμενον en v. 19c considère son sacrifice comme accompli et actuel déjà au Cénacle et non pas au moment où il sera livré (Lc 22, 48 ; 23, 1.25).

[743] Voir X. LEON-DUFOUR, *Le pain de la vie*, p. 60 : « Le pain n'est donc pas une réalité ordinaire ; il est soustrait à son statut profane pour devenir instrument de relation, à un niveau secret, avec l'Innommé

exprime la reproduction des gestes et des paroles prononcés par rapport au *pain personnifié*. Il faut donc comprendre l'ordre donné aux apôtres, de *faire cela* comme l'actualisation de l'œuvre salvatrice de Jésus, *en mémoire de moi*[744].

Ce que nous savons sur « cela » de Lc 22, 19 et 24, 48, comparons le dorénavant avec le « de moi » en Lc 22, 19 et Ac 1, 8. *A quoi* ou *à qui* se référent les expressions de Lc 22, 19 et d'Ac 1, 8 ?

L'adjectif possessif τὴν ἐμὴν souligne l'importance du substantif à côté duquel il est placé[745]. Les formes enclitiques [brèves, non-accentuées] du pronom personnel (μου) sont les plus fréquentes dans le NT. Elles concentrent l'attention du lecteur sur le verbe indiquant l'action[746]. On peut supposer donc que si Jésus lucanien utilise en Ac 1, 8 une forme enclitique, il souligne par rapport aux apôtres davantage le fait ***d'être*** témoin ***de*** Jésus qu'***appartenir à*** Lui. Or, les formes du pronom personnel enclitique en Gen. ressemblent aux adjectifs possessifs[747]. Le substantif de référence pour l'adjectif possessif en Lc 22, 19 est la *mémoire* (ἀνάμνησις) qui lui correspond en genre (fém.) et en cas (Acc.sing.). L'expression explique ce que nous avons déjà dit sur l'actualisation de l'œuvre salvatrice de Jésus. Jésus lui-même fait le lien de sens entre le « cela » et soi-même. Car, en s'identifiant avec son œuvre, il voit l'actualisation de sa personne dans la commémoration sous forme du culte de ce qu'il a dit et fait en vue de conclure l'alliance éternelle. Effectivement, le terme *mémoire* rappelle l'ordre de commémorer le jour de l'alliance conclue au désert (Ex 12, 14 LXX). Le substantif μνημόσυνον y présent, ayant la même racine que le verbe μιμνήσκω, rend le terme hébreux זכר « garder en esprit » (cf. Ex 2, 24 ; 6, 5 ; surtout Dt 16, 3 qui fait référence au repas pascal en mémoire de l'exode de l'Egypte), qui est d'ailleurs parfois traduit par ἀνάμνησις (ex. Nb 10, 10)[748]. Ce terme pour sa part est présent dans le NT uniquement

---

invisible, et au niveau manifeste avec Jésus, maître du repas qui le partage ». BOVON dit que « cela » se réfère non seulement au corps mais aussi au sang… Voir. *L'Evangile…*, IIId, p. 201.264-265.

[744] Cf. MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 444.

[745] Voir BDR n° 285, note 4 : « … ἐμός ha spesso scarso valore enfatico, cosiché non è facile distinguerlo da μου… Come genitivo oggetto, Lc 22, 19b = 1 Co 11, 24.25 εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν 'perche si faccia memoria di me' »

[746] Les formes accentuées (ἐμοῦ), souvent accompagnées d'une préposition, soulignent la correspondance à la personne (voir Lc 22, 21 ; 24, 44 ; Ac 22, 18).

[747] Voir *BDR* n° 284.285.

[748] Voir MICKIEWICZ F., *Ewangelia*..., III.2, p. 444 : « Le terme de la commémoration comprend dans l'AT l'idée du souvenir, de garder des événements passés en mémoire, ce qui est indissoluble du culte et de la liturgie [Termin *pamiątka* w ST zawiera ideę wspomnienia, przechowywania w pamięci minionych wydarzeń, co jest nieodłączne z kultem i liturgią] ». Cf. SEGALLA G., *Op. Cit.*, p. 75 : « La memoria di

quatre fois : à côté du texte analysé Lc 22, 19, puis dans celui qui lui correspond, le 1 Co 11, 24.25 et en He 10, 3. Tous les quatre passages indiquent le contexte du sacrifice efficace du sacerdoce nouveau. Selon une approche phénoménologique de G. Segalla, ce terme se réfèrerait à une *intériorisation de la mémoire* :

> *« far memoria di nuovo, rendere presente e attivo ciò che sta all'origine e che rende possibile il presente, anzi lo determina e lo guida… Per quanto concerne la persona di Gesù, ciò significa unire elementi vari della memoria empatica nell'unità della sua persona come tasselini di un mosaico vivo... »*[749].

La commémoration de Jésus aurait donc la capacité de rendre Le commémoré vivant. Or, ce terme exprimerait plutôt le sens du *mémorial* liturgique qui, non seulement évoque les événements salvateurs du passé, mais encore attribue ses fruits dans le présent de la célébration[750], en vu de protéger les fidèles[751].

Le terme de la *mémoire* de Jésus, ici présenté, contient non seulement les promesses de l'AT, mais aussi la mémoire de Jésus historique (ses paroles et ses faits), cultivée et vivante dans la mémoire de l'Eglise. Celle-ci est le chemin qui conduit au Règne de Dieu proclamé par Jésus. Or, cette *mémoire* n'est pas un simple souvenir du passé, mais la réactualisation de l'œuvre salvifique de Jésus[752]. C'est la source du présent. C'est à partir de ce constat que nous proposons de mettre le signe d'égalité entre le « cela » qui exprime la totalité de Jésus, et lui-même qui reste vivant au milieu de ses disciples.

L'impératif « ποιεῖτε », employé en Lc 22, 19, est bien noté en Actes, quand on y parle de la *fraction du pain* (voir Ac 2, 42.46 ; 20, 7-11 ; cf. 1 Co 10, 16-17 ; 11, 17-33).

Gesù si fa piu frequente e più forte nel racconto della passione, morte e risurrezione. Dei tre (Lc 22, 19 ; 23, 42 ; 24, 6-8) il più ricco e fondante la memoria futura è il comando di Gesù nel corso dell'ultima cena... Non si tratta soltanto della memoria della prossima passione e morte, anticipata simbolicamente e profeticamente, ma di tutto quanto fu per loro, e in loro per tutti, la sua persona: una memoria globale ». Cf. JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, p. 338, note de Lc 22, 19 : « the terme *anamnesis* (remembrance) means 'to bring to mind' in something more than a mechanical way ; it is a form of presence ».

[749] SEGALLA G., *Op. Cit.*, p. 90.

[750] Cf. *Ibidem*, p. 91.

[751] Cf. KAESTLI J.-D., *L'eschatologie…*, p. 59 : « La Cène est instituée en vue du temps de combats et d'épreuves qui commence. Une fois Jésus parti, elle actualisera constamment les bienfaits de son ministère. (…) Le sacrement est en même temps un appel à la persévérance et un affermissement donné en vue des πειρασμοί ».

[752] G. SEGALLA conclut son approche sur *la mémoire théologique de Jésus dans l'œuvre de Luc* en présentant le Christ crucifié et ressuscité comme le vrai Serviteur de Dieu du quatrième chant (Is 53). Il est le Serviteur qui sauve (cf. Lc 22, 24-30). En tant que tel il unit en soi la mémoire des écritures qui l'annonçaient et la mémoire de l'Eglise qui le confesse et le proclame. En soulignant que la mémoire de Jésus est répandue et transmise à travers la **vie des témoins** et **leur proclamation** de l'Evangile, l'auteur du manuel semble omettre l'aspect cultuel du témoignage. Voir *Op. Cit.*, p. 382-383.

Il semble être l'accomplissement de l'indicatif futur d'Ac 1, 8 : « ἔσεσθέ … μάρτυρες ». Jésus se confie entre les mains des apôtres en tant qu'objet de leur témoignage. Cela confirme également qu'il n'y a qu'un témoignage autorisé. Sa forme plus particulière serait donc la commémoration rituelle de Jésus vivant[753]. Ou plutôt, la possibilité donnée au Seigneur, de porter son témoignage lui-même. La *mémoire de Jésus* qui contient le « cela » du Seigneur, est l'*arche* du témoignage en possession des apôtres. Contrairement à ceux qui voient en la *fraction du pain* le rappel de Jésus[754], L.-T. Johnson affirme la présence réelle de Celui qui est commémoré lors de l'Eucharistie[755]. Alors que le récit de l'épilogue insinue une commémoration historique, l'ordre donné aux apôtres (Ac 1, 8) s'attache à ce que l'objet de la mémoire soit vivant, à savoir Jésus Ressuscité lui-même. Et comme, par l'action de faire on actualise la mémoire de Jésus dans la vie des participants à la célébration[756], le témoignage des Apôtres surpasse le rappel du passé, donnant à celui qui accueille le témoignage d'expérimenter la présence du Ressuscité dans sa vie. La mémoire vivante et vivifiante du Christ, à savoir lui-même, est devenue l'objet de leur ministère et en même temps le sujet opérant à travers eux[757].

Notre approche du lien existant entre le sacrifice de Jésus et la mission des apôtres-témoins semble affirmée par le commentaire Ph. Bossuyt – J. Radermakers qui fixent ainsi le contenu du témoignage autorisé : « La célébration de l'Eucharistie rend possible le témoignage. Tel est le sens, chez Luc, du 'Faites ceci en ma mémoire' : le passage pascal de la croix à la résurrection engage les témoins à entrer dans l'acte

---

[753] L.-D. CHRUPCAŁA précise l'objet de l'expression « faites ceci ». Ce sont donc les paroles et les gestes que Jésus a accomplis lors de la dernière Cène, puis les événements du Calvaire achevés dans le mystère du tombeau vide. Voir « 'Fate questo in memoria di me' (Lc 22,19b ; 1 Co 11,24-25) : ma fare che cosa esattamente ? Storia, teologia, e prassi a confronto », *SBFLA* 53 (2003), p. 146.150. Cf. BOVON F., *L'Evangile…*, IIId, p. 201 : « Par le rite, dit Luc dans un récit, la passion de Jésus devient présente en sa composante salvifique ».

[754] Voir ex. MARSHALL I.-H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Exeter, Paternoster, 1978, p. 804-805.

[755] Voir *The Gospel of Luke*, p. 338. 342 : « What is to be 'remembered' here by the repetition of the ritual acts is Jesus. (…) When they in turn 'do this as remembrance of him' in their 'breaking bread' together (Acts 2, 46; 20, 7), he will be present not as a fond memory but as a powerful and commanding presence (24, 44) ».

[756] Cf. CHRUPCAŁA L.-D., « 'Fate questo in memoria di me' (Lc 22,19b ; 1 Co 11,24-25)... », p. 153 : « Solo questo processo dinamico del ricordo restituisce il vero volto alla memoria di Gesù, che non vuol dire soltanto conoscenza teorica del mistero della sua morte ma sopratutto imitazione, sequela e incarnazione del suo amore nella propria vita ».

[757] Cf. FAURE P., *Pentecôte et Parousie (Ac 1, 6-3, 26). L'Eglise et le Mystère d'Israël entre les textes Alexandrin et Occidental des Actes des Apôtres*, EtB Nouvelle série 50, Paris, J.Gabalda et Cie, 2003, p. 214 note 573.

sauveur du Fils »[758]. Fitzmyer le confirme, disant que le mode privilégié de la présence du Ressuscité parmi les siens, après son enlèvement au ciel, sera la célébration eucharistique[759]. Le témoignage des apôtres serait donc supérieur à celui des autres chrétiens, car il rend le Christ présent... Le témoignage commun de Jésus mort et ressuscité tirera sa force de la communion avec celui donné par les apôtres[760]. Les apôtres-témoins jouaient le rôle primordial dans cette forme de témoignage qu'est la célébration eucharistique, le cas de Paul semble l'attester (cf. Ac 20, 7-11).

Transmission du pouvoir lié au témoignage apostolique

Les deux éléments qui marquent la réalisation de la dernière étape de la transmission du témoignage autorisé sont : la bénédiction du Christ et le pouvoir de l'Esprit. Avant de les analyser examinons le nombre des débiteurs de la bénédiction et de la promesse de l'Esprit.

Bénédiction

Bien que certains la rattachent au ministère sacerdotal du Temple, la bénédiction donnée par Jésus avant son départ (Lc 24, 50) se réfère plutôt à sa dignité patriarcale[761]. La bénédiction dans Israël, transmise d'abord de père en fils, a été ensuite institutionnalisée et réservée aux prêtres priant mains étendues sur le Peuple Elu

---

[758] BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus…*, vol. 2, p. 472. Cf. ALETTI J.-N., « Esprit et témoignage…», p. 228-9 ; C.-K. BARRETT le confirme, disant que le témoignage de la résurrection contient toujours la proclamation de toute sa vie. Voir *Op. Cit.*, p. 110. Or, selon F. BOVON la proclamation de la Bonne Nouvelle par les apôtres ne retenait pas la mort de Jésus, en privilégiant sa résurrection. Voir « The Death of Jesus in Luke-Acts », p. 147 : « When it concerned the establishment of a witness system to attest to Christian truth, Luke did not link it to the death, but uniquely to the resurrection. He dares to say that witnesses need to be relied on for the resurrection of Jesus (see Acts 1, 22; 2, 32; 3, 15). There is no need to recall the crucifixion of Jesus, because no one doubts this obvious fact ».

[759] Voir FITZMYER J. A., *The Acts of the Apostles*, p. 209.

[760] Cf. PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 112.

[761] Indiquons trois interprétations de Lc 24, 50. Certains acceptent la signification sacerdotale du geste de Jésus en lien avec la bénédiction du grand prêtre de Ben Sira 50, 20-22 (ἐπῆρεν χεῖρας αὐτοῦ… δοῦναι εὐλογίαν κυρίου) et l'accomplissement de l'office inachevé en Lc 1, 22 : voir en BARBI A. «Ascension et Pentecôte. Etapes significatives de l'histoire du salut », *Com(F)* XXXVI 1-2 (2011), p. 16-17. Pour d'autres la sacerdotalité de ce geste est rapportée au futur eschatologique : BOVON F., *L'Evangile…*, IIId, p. 487 : « …l'évangéliste confère ici au Christ ressuscité une fonction liturgique [note 43 : …A mon avis, Luc conçoit ici comme le prêtre eschatologique d'Israël et non comme l'initiateur du sacerdoce des églises chrétiennes] (…) Luc laisse entendre que, tel un patriarche, Jésus bénit ses 'descendants' et, tel un prêtre, bénit l'assemblée réunie ». La troisième façon d'interpréter la bénédiction par le Ressuscité lui refuse la notion sacerdotale : MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 961. L'auteur souligne que cette bénédiction de Jésus a un sens plus patriarcal (cf. Gn 49 ; Dt 33) que sacerdotal (Lv 9 ; Nb 6 ; Si 50). Elle permet de les choisir tous comme héritiers, et d'affirmer que Dieu veille sur les hommes. Cf. BOCK D.-L., *Op. Cit.*, p. 1944-1945 ; CARROLL J.-T., *Op. Cit.*, p. 495-496.

(cf. Nb 6, 22-27). Pour nous, la bénédiction de Jésus réalise ce que l'ordre ancien ne faisait qu'annoncer (cf. Col 2, 16-17). Le Ressuscité se montre un Père (Lc 24, 50-51), et il transmet tout son héritage, avec la bénédiction, comme l'avait fait Jacob[762] ou Moïse[763]. Luc omet l'information sur les mains étendues dans le passage de la bénédiction des enfants (Lc 18, 15-17 ; cf. Mc 10, 16 ; Mt 19, 15) et l'attribue à la bénédiction des disciples. Mais cette paternité envers les disciples ne nie pas la référence de Jésus au sacerdoce. Au contraire, la bénédiction non seulement confirmait le choix des héritiers mais encore était un acte officiel de la transmission de l'héritage. Quant à l'héritage, dans l'AT, avant l'institutionalisation du Peuple de Dieu, les pères de familles étaient responsables des sacrifices, donc ils accomplissaient les œuvres confiées plus tard aux fonctionnaires du Sanctuaire.

Alors, Jésus lucanien, avec ses *bras élevés pour la bénédiction* (Lc 24, 50)[764] nous paraît donner aux apôtres son investiture. Mais l'importance de cette bénédiction pour la mission des apôtres se révèle seulement grâce au lien de cette scène avec Lc 22, 19-20 ; Lc 24, 48 et Ac 1, 8. La bénédiction de Jésus prépare donc les disciples à recevoir le don de l'Esprit annoncé en Lc 24, 49. D.-L. Chrupcała démontre dans les Actes la nécessité de demander le don de l'Esprit (cf. Ac 2, 38; 8, 20; 10, 45; 11, 17), indispensable à l'accomplissement de la promesse des Actes 1, 4-5.8[765].

Esprit

Grâce à l'Esprit envoyé du Père, les apôtres deviennent des instruments autorisés de Dieu dans son témoignage adressé au monde. Voilà le mode officiel de participation au témoignage de Dieu[766]. C'est l'action de l'Esprit Saint sur les apôtres qui les

---

[762] En Gn 48, 15 LXX la bénédiction est rendue par le verbe εὐλογέω comme en Lc 24, 50-51. En Lc 22, 19, Luc utilise εὐχαριστέω, comme Paul en 1 Co 11, 24, au lieu d'employer le εὐλογέω de Mc 14, 22/Mt 26, 66. Le verbe εὐλογέω serait réservé chez Luc à l'institution des apôtres-témoins en Lc 24, 50 ?

[763] Voir Dt 33 ; cf. MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 1002-1003.

[764] Moïse et son frère, après être entrés dans la σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ont béni le peuple, la gloire de Dieu s'est rendue visible (Lv 9, 23 ; cf. Lc 24, 51) et le peuple se prosterna en reconnaissant l'action divine sur l'offertoire (Lv 9, 24 ; cf. Lc 24, 52).

[765] Voir *Il Regno opera della Trinità...*, p. 167-168

[766] Cf. MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme*, p. 170 : « Ici, Dieu est le témoin [Ac 15, 8]... Luc est donc capable, au sujet de l'Esprit de témoignage, de tenir deux discours différents. D'un côté (Ac 1, 8), l'Esprit est cette force de témoigner que le Resscuscité envoie aux siens, et qui fait d'eux les instruments de Dieu. D'un autre côté (Ac 15, 8), l'Esprit précède les croyants et provoque des événements par lesquels Dieu fait connaître son projet. Autrement dit, l'Esprit conduit les croyants de la foi à la pratique missionaire; mais il suscite aussi des événements que les croyants sont invités à lire théologiquement pour y percevoir la volonté du Seigneur ». Voir plus haut I.2.b.

distingue du reste de la communauté et les met au service de la communauté[767]. J. Dupont souligne le caractère extraordinaire de l'évènement de la Pentecôte pour les Apôtres. L'Esprit leur est donné pour faire croître l'Eglise.

Ph. Bossuyt – J. Radermakers voient dans la promesse de Jésus le rappel à la conception de la Parole de la Grâce opérée en Marie, par l'intermédiaire de l'Esprit Saint (cf. Lc 1, 35)[768]. Ils opposent alors l'annonce de l'Esprit d'Ac 1, 5 à celui du v. 8. Tandis que dans la première on observe « sa puissance... sous l'angle de la nouvelle économie promise »; dans l'autre cas : « Il s'agit plutôt de la puissance en laquelle la Parole de la grâce trouve son origine, du dynamisme qui saisit les témoins et leur donne de parler, de ce mystère de la Parole qui prend corps en nos histoires par le témoignage rendu à Jésus Seigneur »[769].

La remarque de G.-C. Bottini sur le rôle de l'article par rapport au nom du Saint-Esprit se rapporte à cette explication. L'expression « Esprit Saint » avec article devient un sujet actif qui prend initiative « si mette in evidenza la sua iniziativa e la distanza che c'è tra il suo intervento e l'uomo » (c'est le cas de Ac 1, 8 : sa venue est liée à la force). L'expression « Esprit Saint » sans article devient un complément référé à un verbe en forme de participe ou un adjectif, et signifie la présence intérieure et l'influence sur l'homme (c'est le cas de Ac 1, 5 : sa venue est liée à la promesse, cf. Lc 24, 49)[770].

Le pouvoir de l'Esprit

Eclairés par les Ecritures et revêtus de l'Esprit, les apôtres deviennent intermédiaires de la rencontre avec le Ressuscité[771], rien que par leur annonce de la Parole et par leur

---

[767] Voir BARBI A., «Ascension et Pentecôte… », p. 18.19.25. N.-P. ESTRADA accepte une telle distinction entre les débiteurs des événements du cinquantième jour. Voir *Op. Cit.*, p. 11 : « ...despite the presence of the other characters in the story, the apostles serve as the main actors and become, therefore, primary recipients of the Spirit's empowerment in Acts 2, 1-4 »; cf. *Ibidem*, p. 76.96-97. Souvent on indique pourtant que le don de l'Esprit est égal pour toute la communauté. Cf. FITZMYER J. A., *The Acts of the Apostles*, p. 206. Même si le groupe des débiteurs de l'événement d'Ac 2, 1 est plus large, les apôtres sont « i testimoni primari (1, 22 ; 2, 14.32 ; 4, 33) ». Voir BARRETT C.-K., *Atti degli Apostoli*. vol 1, p. 105. D.-G. PETERSON dit que la promesse du même don de l'Esprit a été faite aux apôtres, en tant que représentants de toute la communauté des disciples. Voir *The Acts…*, p. 107.

[768] Cf. FAURE P., *Op. Cit.*, p. 227-228.259-260.317. Cf. TAYLOR J., *Les Actes des deux Apôtres*. Vol IV. Commentaire historique (Act. 1, 8-8, 40), EtB 40, Paris, J. Gabalda et Cie, 2000, p. 23 : « L'allusion à Lc 1, 35, ...indique que ces événements signifient la conception et la naissance de l'Eglise »; Voir aussi RICHARD E., Art. Cit., p. 146.

[769] BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Témoins…,* vol. 2, p. 116-117.

[770] Voir BOTTINI G.-C., « Lo Spirito Santo negli Atti degli Apostoli », In. CORONA R. (éd.), *Gli Atti degli Apostoli*. Lettura esegetico-esistenziale. Atti della Terza Settimana Biblica Abruzzese organizata dai frati Minori della Provincia di S. Bernardino, L'Aquila, 1990, p. 116.

[771] Grâce à son Esprit qu'il enverra depuis son Père, Jésus sera davantage présent au milieu de son peuple. Voir JOHNSON L.-T., *The Gospel of Luke*, p. 406.

commémoration de la Parole dans la célébration[772], mais aussi par le pouvoir extraordinaire de guérir (voir l'exemple de « l'ombre de Pierre, à son passage » Ac 5, 15-16). La force de l'Esprit, promise par le Ressuscité (Ac 1, 4-5.8 ; cf. Lc 24, 49) est l'accomplissement de la promesse du Père transmise dans les prophéties d'Isaïe[773] et de Joël (3, 1-2). Selon L.-D. Chrupcała la ressemblance du ministère des disciples relève du ministère du Maître dont le trait caractéristique est la force (δύναμις)[774] de Jésus qui devient celle des apôtres-témoins. Ils vont bénéficier non pas d'une force quelconque, mais de la force du Christ, pour accomplir les signes qu'il a accomplis lui-même[775]. Or, Peterson précise que cette force promise ne sera pas attribuée en vue d'engendrer des thaumaturges (seulement pour des raisons thérapeutiques) mais des témoins du Christ, pour partager son ministère : « to share the Servant's ministry »[776]. Fitzmyer s'exprime dans le même sens, excluant tout pouvoir politique-terrestre : « The witnesses to the risen Christ will not receive a kingship for Israel but rather the power of God's Spirit… »[777].

Pour D. Marguerat il est essentiel de bien comprendre le terme δύναμις en Lc 24, 49 et Ac 1, 8. Selon l'auteur le terme en Actes exprime les effets de l'Esprit (notamment les miracles : voir 2, 22; 3, 12; 4, 7; 8, 10.13; 10, 38; 19, 11 ; ou globalement, le témoignage, voir 4, 33) et non pas l'Esprit en personne. Ce dernier est présenté comme sujet agissant, πνεῦμα (1, 8) : « La venue de l'Esprit donnera donc aux gestes et aux paroles des croyants l'efficacité d'une grâce agissante »[778]. J.-N. Aletti ajoute encore, que cette force de l'Esprit sera donnée d'avance pour faire face à toutes les difficultés liées au témoignage. La signification du don de l'Esprit sera alors plus large que

---

[772] Cf. MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 963.

[773] Tous les trois éléments d'Ac 1, 8 sont enracinés dans les prophéties d'Isaïe : la promesse de l'Esprit (cf. 32, 15) ; mission du témoignage (cf. 43, 10 ; 43, 12; 44, 8); mission jusqu'aux extrémités de la terre (cf. 49, 6). Voir PETERSON D.-G., *The Acts*…, p. 110-112 avec les notes 36.38. Le passage d'Is 55, 4 en serait une récapitulation.

[774] Voir *Il Regno opera della Trinità*…, p. 138-143; Cf. SOARDS M.-L., *The Speeches in Acts*, p. 24: « The received power make the disciples Jesus' 'witnesses'… that is, divine empowerment focuses the lives of the disciples on Jesus ». Or, la force de Jésus, ne donne pas uniquement le courage aux apôtres-témoins; elle est là pour rendre leur mission réussie, voir SWEETLAND D.-M., « Luke the Christian », p. 57.

[775] Cf. BARRETT C.-K., *Atti degli Apostoli*, vol 1, p. 109. 40 jours de préparation, en lien avec Jérusalem font partie des conditions accompagnant la transmission du don de l'Esprit. La référence à la ville sainte était aussi importante pour la mission du Maître. Voir CHRUPCAŁA, *Il Regno*…, p. 96.

[776] Voir PETERSON D.-G., *The Acts*…, p. 110.

[777] Voir FITZMYER J.-A., *The Acts of the Apostles*, p. 205.

[778] MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 41-42. Cf. MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme*, p. 157: « ...il ne faut pas dire qu'il [Esprit] permet le témoignage, mais qu'il est le témoignage. …Tout le déploiement de la mission, dans les Actes, confirme ce rôle fonctionnel de l'Esprit comme capacité de témoigner ».

l'accomplissement des miracles accompagnants la proclamation de la Bonne Nouvelle : « solo la forza dello Spirito potrà venire in aiuto alla ragilità di coloro che devono testimoniare davanti ad autorità »[779].

L'Esprit de Jésus et les témoins envoyés (l'accomplissement d'Is 55, 4)

Pendant que les tendances exégétiques des années '50 et '60 du siècle dernier ont cherché à faire de l'Esprit l'« *instrument que Dieu utilise pour orienter l'histoire et la muer en geste du salut, d'un salut qui précisément a une histoire* », les années '70 en ont approfondi le sens, en lui attribuant le rôle prophétique, messianique, ecclésial, comme moteur de la mission présentée dans les Actes[780]. Certaines situations de l'AT semblent confirmer le caractère quasi-instrumental de l'Esprit et des prophètes[781]. Mais dans l'AT la théologie de l'Esprit Saint n'était pas aussi bien exposée que dans le NT. Sa fonction dans l'œuvre de Luc est liée au ministère de Jésus-Christ, prolongé dans le service de ses apôtres-témoins. Bottini observe que dans la pneumatologie lucanienne l'Esprit ne remplace pas le Christ mais il collabore avec lui[782]. Tout comme l'activité de l'Esprit ne nie pas celle de ses témoins, mais la sous-entend.

Le seul don de l'Esprit est déjà lié à l'universalité de la mission. Le premier charisme prophétique reçu le jour de la Pentecôte l'atteste. Tous les auditeurs et observateurs du spectacle restaient perplexes en comprenant les paroles de la Bonne Nouvelle (cf. Ac 2, 5-13). Ainsi se réalise la prophétie messianique sur le « témoin pour les nations » d'Is 55, 3-5. Le cinquième chant du Serviteur, non seulement réaffirme les quatre précédents mais encore ouvre la perspective de la réalisation à tous ceux qui participent au témoignage du Messie. Jésus est le Témoin pour les nations. Son témoignage est répandu par le *ministère* de ses témoins autorisés. Ceci apparaît clairement dans la caractéristique géographique et ethnique de l'itinéraire prescrit par le Ressuscité, qui ne limite pas les auditeurs aux Juifs seuls. Par rapport à la réalisation **géographique** de la mission testimoniale, on propose : la ville de Rome[783], l'itinéraire

---

[779] ALETTI J.-N., *Il racconto come teologia...*, p. 19.

[780] Voir BOVON F., « Orientations actuelles des études lucaniennes », In *RThPh* 26 (1976), p. 173-174.

[781] Voir plus haut dans notre texte I.2.b.

[782] Voir BOTTINI G.-C., « Lo Spirito Santo negli Atti deli Apostoli », p. 124.

[783] La ville de Rome comme but partiel de la mission : MENOUD Ph.-H., « Le plan des Actes… », p. 86 et 89. Cf. BARRETT C.-K., *Atti degli Apostoli*, vol 1, p. 111 ; MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres (1-12)*, p. 42 : « …Atteindre Rome et certes la garantie que la Parole se diffusera, de là, au monde entier, mais le programme demeure ouvert au-delà d'Ac 28 ». La valeur finale de la ville de Rome : Cf. FITZMYER J.-A., *The Acts of the Apostles*, p. 200.201 ; FAURE P., *Op. Cit.*, p. 118 note 386.

de Paul avec son point central Antioche[784], le bassin de la Méditerranée[785], ou l'ouverture aux confins du monde[786]. Or, l'approche du narrateur peut souligner la dimension pleinement eschatologique de la mission[787]. Le récit des Actes déplace le centre de l'action : de Jérusalem à la Judée et à la Samarie « à moitié païenne »[788] (Ac 8, 1; cf. 9, 31). Cette dernière indication nous introduit dans la dimension **ethnique** de la dernière étape de l'itinéraire laissé par Jésus. Dans cette région les non-juifs rejoignent la mission des apôtres-témoins, partagé désormais avec les Sept : « C'est ainsi que Philippe, qui était descendu dans une ville de la Samarie, y proclamait le Christ » (Ac 8, 5)[789]. Peterson, tout en y adhérant[790], suggère de parler de réalisation de Ac 1, 8 plutôt dans le contexte du baptême de l'éthiopien (Ac 8, 26-40)[791]. Pourtant, il ne faut pas oublier que le début officiel de « decentramento geografico ...e pneumatico » est marqué par Luc lui-même seulement en Ac 11, 18[792].

---

[784] Ph.-H. MENOUD semble suggérer aussi Antioche, en tant que début de l'ultime étape du témoignage. Il indique l'importance de la mission que Paul a entreprise après la conférence de Jérusalem. Le voyage se déroule après son séjour avec Barnabas à Antioche. C'est à partir de ce moment là que le ministère de Paul reprend la mission des Douze. Voir « Le plan des Actes… », p. 89-90. Cf. BRAWLEY R.-L., *Luke-Acts and the Jews. Conflict Apology and Conciliation*, SBL.MS 33, Atlanta-Georgia, Scholars Press, 1987, p. 32: « ...the geographical reference in 26, 20 identify Paul as a divinely chosen witness (cf. 9, 15; 22, 14-15; 26, 16-18), but stops short of making him the agent who fulfills 1, 8 » ; Cf. MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme*, p. 342.

[785] V. FUSCO propose d'établir le parallèle entre l'envergure de l'Empire Romain – rendue à l'occasion du recensement par l'expression πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (Lc 2, 1) – qui ressemblerait au Bassin de la Mer Méditerranée, reprise le jour de la Pentecôte, dans une liste incomplète des peuples habitant l'Empire (Ac 2, 9-10) – et l'extension du témoignage confié aux apôtres. Voir Art. Cit., p. 1692-1693 ; Cf. FAURE P., *Op. Cit.*, p. 172 note 504 : « [Ac 2, 9-11] Cette liste est donc, avant tout, géographique. Elle indique les origines, et non directement les langues, des pèlerins de la Pentecôte ».

[786] Voir TALBERT Ch.-H., *Reading Acts. A literary and theological Commentary of the Actes of the Apostles*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1997, p. 27.

[787] POWELL M.-A., à côté de la mission du témoignage qui doit continuer, fait état de l'inachèvement du salut pour les juifs, voir *What are they saying about Acts?*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1991, p. 103-105 ; Cf. PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 111.

[788] FAURE P., *Op. Cit.*, p. 88 et p. 315 : *« demi-juifs que sont les Samaritains »*. Sur les Samaritains, leur dogmes, leurs fêtes, voir MANNS F., *Op. Cit.*, p. 137-144.

[789] L'arrivée de Pierre avec Jean, pour achever le témoignage de Philippe (Ac 8, 12-17), signale que la mission ad gentes est liée au ministère des Douze. Cf. BOTTINI G.-C., *« Lo Spirito Santo... »*, p. 121

[790] Voir PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 280.281.

[791] Voir *Ibidem*, p. 291-292.

[792] Cf. BOTTINI G.-C., « Lo Spirito Santo negli Atti degli Apostoli », p. 122. Faut-il voir le début de l'accomplissement de Ac 1, 8 dans l'ensemble des trois conversions: Ethiopien (Ac 8), Saul (Ac 9), Corneille (Ac 10)? cf. PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 292.323-324. L'hypothèse demande un approfondissement, nous nous contentons pourtant d'indiquer l'analyse de Spencer sur la présence de Philippe dans les Actes. SPENCER F.-S., *The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations*, JSNT supplement series 67, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, p. 26-87 [chap. 2: Philip and the Samaritans] ;

Certains exégètes sont d'avis que ce programme ne fait pas référence aux régions, dont nous savons par ailleurs que les missionnaires y ont apporté la Parole (Galilée, Antioche, Asie Mineure, Grèce...). Ces déductions privilégient l'interprétation ethnique et non pas géographique de l'universalité de la mission prophétisée dans Isaïe 49, 6[793]. Bottini souligne qu'il existe un parallélisme entre ce verset d'Isaïe et la composition Lc 24, 42.47 avec Ac 1, 8, qui permet de voir, dans la propagation géographique de la Bonne Nouvelle, sa sortie du milieu juif *ad gentes*, où la ville de Rome reçoit un sens symbolique, voire religieux[794]. Le projet d'apporter le salut à tout le monde, comme indiqué dans le prologue des Actes, est la réalisation du programme messianique prévu dans les Ecritures[795], dont l'évangile annonce déjà le début[796].

En conclusion, le programme exposé par Luc dans son prologue aux Actes désigne le mode de vie transmis par Jésus pour tous les croyants en communion avec les apôtres-témoins. Il ne se limite pas à l'existence d'une communauté fermée. Le devoir de la communauté est strictement missionnaire – faire rayonner le Ressuscité. Même si on doit constater que l'activité de témoigner, appartient à toute l'Eglise, il y a un ministère (témoignage autorisé, service de la Parole basé sur le témoignage oculaire) et un itinéraire : de Jérusalem, propres aux Douze et à Paul. Le fil conducteur du livre n'est donc pas un voyage ou des voyages, mais les paroles dites et les actes accomplis par les apôtres-témoins en chemin. C'est le vrai sens de la continuation : pour témoigner du Christ, les apôtres suivent le modèle de « pérégrination » que le Maître leur a laissé, allant à Jérusalem[797].

La durée de la mission du témoignage ne dépend pourtant pas des apôtres, dans le sens qu'il disparaîtrait avec la mort du dernier d'entre eux. La limite du devoir du témoignage autorisé revêtu de l'Esprit Saint cessera avec l'arrivée glorieuse du Seigneur à

D.-G. PETERSON interpréte le rôle d'Etienne et de Philippe, comme une nouvelle étape de réalisation de la mission ouverte en Ac 1, 8; voir *The Acts…*, p. 228.

[793] Cf. BRAWLEY R.-L., *Op. Cit.*, p. 33 : « [Acts] 13, 47 does not anticipate Rome as Paul's ultimate destination nor designe Rome as a symbol of the end of the earth ». J.-A. FITZMYER évoque quelques commentaires antérieures qui soulignaient le rapport promesse-accomplissement entre Is 49, 6 et Ac 1, 8, à savoir Dupont, Dillon, Ellis ; voir, *The Acts of the Apostles*, p. 206.

[794] Voir BOTTINI G.-C., « La struttura degli Atti degli Apostoli », In. CORONA R. (éd.), *Gli Atti degli Apostoli*. Lettura esegetico-esistenziale. Atti della Terza Settimana Biblica Abruzzese organizata dai frati Minori della Provincia di S. Bernardino, L'Aquila, 1990, p. 36-37.

[795] IDEM, *Introduzione all'opera di Luca...*, p. 70.

[796] *Ibidem*, p. 59 : « Certamente Luca non anticipa nel periodo del ministero di Gesù la missione ai gentili, perché la riserva a dopo la risurrezione (cf. Lc 24, 47); ma il problema della salvezza dei pagani non è assente nel vangelo... ».

[797] Voir MARGUERAT D., *La première histoire*, p. 346. Cf. CRIMELLA M., *Marta, Marta!*. Quatro esempi di 'triangolo drammatico' nel 'grande viaggio di Luca', SRsb, Assisi, Cittadella, 2009, p. 55-56.

la fin des temps. Cela signifierait que l'universalité de la mission a trois vecteurs, où l'un conditionne l'autre : partout, à tous, toujours, donner la place à Jésus pour qu'il agisse[798].

II.3.b. Témoignage de Paul en rapport avec celui des Douze

L'évangéliste distingue bien le groupe auquel Jésus s'adressa avec une attention particulière à la fin de son séjour parmi les hommes, comme lors de son activité évangélique avant la mort (nous nous référons au passage de Lc 6). Après le choix des Douze de sa *sequela* Jésus lucanien présente les béatitudes et les malédictions (Lc 6, 20-26). Il compare les disciples les plus proches à des prophètes. Les quatre béatitudes semblent répondre aux quatre malédictions. Ceux qui seront dignes des béatitudes sont comparés aux prophètes de Dieu, tandis que les mauvais seront comparés aux faux-prophètes[799]. Le signe distinctif des prophètes est le fait d'être rejeté par les opposants de la vérité. Dans ce passage R. Meynet confirme le sens de l'appel des disciples du Christ (Prophète par excellence) : « Leur TEMOIGNAGE les portera inévitablement jusqu'à la persécution à CAUSE du Fils de l'homme et COMME lui »[800].

L'identité particulière des Douze n'exclut pas l'attachement de Paul (cf. Ac 20, 24; 23, 11; 26, 22; 28, 23), et d'autres peut-être (cf. Etienne: Ac 22, 20), au ministère du témoignage[801]. Les Douze et Paul sont effectivement chargés de la même mission – témoigner –, mais est-ce le même ministère? Nous avons vu l'importance du concours de l'Esprit dans le témoignage autorisé des Douze, et pourtant Paul, dans les chapitres 22 et 26, où il raconte son appel, ne parle pas de l'Esprit dans ce contexte[802]. D.-G. Peterson lit dans la figure de Paul l'accomplissement du ministère du Serviteur Souffrant, prophétisée par Isaïe: « to bring Israel back to God and to take the messianic salvation to the Gentiles (Ac 13, 47, citing Is 49, 6; cf. 9, 15-16; 22, 14-21; 26, 15-23; 28, 25-28) ». C'est cela qui explique la différence entre la « nature » du ministère paulinien et de celui des Douze[803]. Notons que G.-C. Bottini relève le parallèle entre Ac 22, 15

---

[798] Cf. FITZMYER J.-A., *The Acts of the Apostles*, p. 199-200.

[799] Voir MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 287-289.

[800] *Ibidem*, p. 289.

[801] Cf. FLICHY O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, LeDiv 214, Paris, Cerf, 2007, p. 113.161-162. Voir aussi: PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 113: « ...there are differences between the apostelship of Paul and of the Twelve, but Luke presents Paul as an authorized witness in his own right. In the ministry the plan of 1, 8 is dramatically advanced ». Ph.-H. MENOUD présente Paul comme le continuateur de la mission commencée par les Douze, voir « Le plan des Actes… », p. 85.

[802] Sur ce point voir ALETTI J.-N., Art. Cit., p. 229-238.

[803] Voir PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 26-27.398-399 (avec note 100). 405.

(paroles adressées à Paul) et Is 55, 4-5. Cela vise à affirmer le caractère universel de la mission attribuée à Paul[804]. On peut donc considérer que par cet acte Jésus confirme la participation paulinienne au témoignage du Messie. Mais cette mission consiste avant tout à affronter le rejet des auditeurs. Est-ce que cette ressemblance paulinienne au Serviteur en Ac 22, 15 concerne davantage la dimension spatiale de la mission ou la souffrance au nom de l'Evangile ? La définition de témoin, donnée par J. Zumstein, s'applique très bien à deux personnes reconnues explicitement comme témoins.

> *« Le témoin est contesté par les hommes, mais il est livré par Dieu. Nous sommes alors confrontés à une authentique théologie de la croix où la faiblesse et la souffrance, voir la mort, sont une médiation révélatrice choisie par Dieu »*[805].

Pierre se reconnaît lui-même comme témoin oculaire « témoin des souffrances du Christ [μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων], et qui doit participer à la gloire qui va être révélée [ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός] » (1 P 5, 1). Il indique en même temps que l'acceptation de la souffrance est le devoir de chaque chrétien : " Car mieux vaudrait souffrir en faisant le bien, si telle était la volonté de Dieu, qu'en faisant le mal " (1 P 3, 17). Par rapport à l'oxymore sur la joie dans la souffrance (Ac 5, 41-42), lié au témoignage de l'enseignement qui débouche sur l'attestation sanglante du témoignage du martyre, il faut reconnaître la ressemblance de l'expression lucanienne. Les apôtres enseignaient dans le Temple chaque jour : « πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστόν Ἰησοῦν » (Ac 5, 42) comme Jesus le faisait après son entrée au Temple au bout de son Chemin : « Καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερω » (Lc 19, 47). La souffrance pour la vérité fait donc partie du témoignage apostolique[806].

Or, à part les apôtres, Luc a aussi attribué la notion testimoniale à Etienne, l'un des Sept. Paul, vivant le même rejet pour la vérité que lui, atteste des années plus tard que l'un des Sept est mort en qualité de témoin du Seigneur (voir Ac 22, 20)[807].

---

[804] Voir BOTTINI G.-C., *Introduzione all'opera di Luca...*, p. 73.

[805] ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale », In. IDEM, *Miettes exégétiques*, Neuchâtel-Genève, Labor et Fides, 1991, p. 197.

[806] Cf. MARGUERAT D., *Les Actes des Apôtres 1-12*, p. 202 : « le chemin des témoins du Christ est chemin de souffrance, et Jésus n'avait rien prédit d'autre à ses disciples (Lc 6, 22-23 ; 9, 23-27 ; 12, 11-12 ; 21, 12-19). Ce que l'auteur tient à montrer, c'est que la maturation de l'Eglise passe par là : la persécution se révèle pour elle 'un moment positif de croissance' ».

[807] Etienne, dans son discours parle de la « tente du témoignage » (Ac 7, 44 : l'emprainte de LXX).

L'image de Paul[808], selon les Actes, transparait à travers ses lettres. Il s'identifie apôtre, prophète, avortant, imitateur de son Seigneur, témoin. Or, à quel point la qualification sacrificielle du témoignage s'applique-t-elle au Treizième Apôtre ?

Paul appelé comme prophète

Le discours de Pierre au début de la mission *ad gentes* confirme que le ministère des apôtres s'inscrit dans la tradition prophétique : « C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (Ac 10, 43 ; cf. Lc 24, 46-49). Deux aspects le soulignent : comparaison du témoignage avec le fonctionnement de prophètes et l'orientation *à tous* (quiconque)[809].

Concernant Paul, G.-C. Bottini définit les trois descriptions de l'événement de Damas comme un appel prophétique, en comparant les récits successifs avec les textes des grands prophètes signalant le caractère universel de la mission : Ac 9, 15 (Jr 1, 10) ; Ac 22, 15 (Is 55, 4-5) et Ac 22, 21 (Is 57, 19a) ; Ac 26, 17-18 (Is 42, 7.16)[810]. R. Orłowski souligne dans les paroles avec lesquelles Paul décrit sa situation (troisième description : Ac 26, 16-18) les éléments de l'appel prophétique : indication de la cause de révélation, promesse de la défense du missionnaire, but de la mission[811]. Dieu de l'AT se servait des prophètes comme des instruments, et Jésus agit de même avec les apôtres, qui agissent vêtus de son Esprit envoyé d'auprès du Père[812]. C'est ainsi que Paul voyait Jésus agir en lui, et se servir de lui :

> *« ...je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2, 19-20).*

---

[808] Sur cette question voir : MARGUERAT D. (éd.), *Reception of Paulinism in Acts*. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 229, Leuven-Paris-Walpole, Uitgeverij Peeters, 2009 : FLICHY O., « De l'apôtre des nations au missionnaire des juifs et des païens » [pp. 37-52] ; PERVO R.-I., « The Paul of Acts *and* the Paul of Letters : Aspects of Luke as an Interpreter of Corpus Paulinum » [pp. 141-155] ; DETTWILER A., « *Auctoritas Pauli* selon la littérature deutéro-paulinienne et l'œuvre lucanienne » [pp. 305-323].

[809] Cf. JOHNSON L.-T., *The Acts of the Apostles*, SP 5, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1992, p. 195.

[810] Selon l'auteur une telle correspondance entre les prophéties et l'appel de Paul confirme leur réalisation en la personne de l'apôtre. BOTTINI G.-C., *Introduzione all'opera di Luca*..., p. 73-74. Sur le sens de l'événement de Damas voir BUSCEMI A.-M., *Paolo*. Vita opera e messaggio, SBFA 43, Ed. Terra Santa, Milano, 2008, p. 39-50 ; cf. SANDNES K.-O., *Paul – One of the Prophets?* A Contribution to the Apostle's Self-Understanding, WUNT (2. Reihe) n° 43, J.-C.-B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 1991.

[811] Voir ORŁOWSKI R., *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne*, Bibliotheca Biblica, Wrocław, TUM, 2008, p. 243.

[812] Cf. ORŁOWSKI R., *Op. Cit.*, p. 212.

Les élus en vu du témoignage ne perdent pas leurs propres caractéristiques tout en vivant de plus en plus de la vie du Christ (cf. Col 1, 24 ; Ga 2, 20 : ces deux passages, tout en se référant à la vocation de tous les disciples du Christ, se réalise de façon héroïque en ceux qu'il a choisis). L'appel au témoignage peut dépasser le nombre des Onze, car il est fondé sur la qualité du message. On devient les témoins du Christ Ressuscité, et non pas mort[813]. Le Seigneur, qui pour la première fois a décrit la mission de Paul par l'intermédiaire d'Ananie (Ac 9), confirme lui-même la nature du ministère :

> *« La nuit suivante, le Seigneur vint le trouver et lui dit : " Courage ! De même que tu as rendu <u>témoignage</u> [διεμαρτύρω] <u>de moi</u> à Jérusalem, ainsi faut-il encore que tu témoignes [μαρτυρῆσαι] <u>à Rome</u> » (Ac 23, 11 ; cf. 28, 23 [διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ])*

Les trois éléments soulignés confirment la concordance entre la mission des Douze et celle de Paul. Cette parole dite à Paul est repérée par J. Zumstein comme *conclusion testimoniale* concluant le dernier voyage missionnaire de Paul. Le IVe voyage modifie quelque peu la typologie du témoin, car Paul fait partie du monde à évangéliser, il est « citoyen romain » (voir Ac 22, 26 + Ac 27)[814].

Luc s'abstient d'appeler Paul avec le titre d'apôtre au sens d'appartenir au cercle des Douze. Le terme *témoin* serait justement sa dénomination de Tarsiote. Les passages ou les lemmes du verbe μαρτυρέω, appliqués à l'activité évangélisatrice de Paul, attestent la correspondance de son *service de la Parole* à celui des apôtres[815].

Comme les apôtres, Paul avec Barnabé « …rendait témoignage [μαρτυροῦντι] à la prédication de sa grâce en opérant signes et prodiges par leurs mains » (Ac 14, 3). Or, Paul ne fait pas partie du second cercle des témoins, car sa dignité dépasse celle de Barnabé et de Jean-Marc. Il est appelé « ὑπηρέτης[816] καὶ μάρτυς » (Ac 26, 16). Cela ressemble à l'identification des apôtres du prologue de l'évangile : « αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου » (Lc 1, 2). Ph.-H. Menoud juge pourtant la position de Paul comme secondaire par rapport à l'apostolat des Douze : « parce qu'il est un tard venu

---

[813] Cf. FITZMYER J.-A., *Luke The Theologian*. Aspects of His Teaching, London, Geoffrey Chapman, 1989, p. 135.

[814] Voir J. ZUMSTEIN, « L'apôtre comme martyr dans les Actes… », p. 203.

[815] Voir Ac 18, 5 [cf. Ac 6, 1.4] ; Ac 20, 21.24 ; Ac 23, 11 ; Ac 28, 23 : cf. Pierre (et de Jean) : Ac 2, 40 ; Ac 8, 25 ; Ac 10, 42.

[816] Le terme ὑπηρέτης reviendra dans notre étude (voir dans notre texte III.2.e. ; III.3.d.). Dans le texte lucanien. A part deux fois dans les Actes, où Luc désigne avec ce nom les serviteurs des grands prêtres anciens (Ac 5, 22. 26), nous voyons que le terme signifie le service de la Parole (Lc 4, 20 ; Ac 13, 5 ; 1 Co 4, 1), et ceci deux fois en lien avec la mission du témoignage (Lc 1, 2 ; Ac 26, 16).

dans le cercle des témoins »[817]. Or, son mandat reçu directement du Christ est reconnu et confirmé par les représentants de l'Eglise naissante. La seule différernce avec les Douze est qu'ils accompagnaient Jésus pendant son activité publique avant la Passion. Tandis que le Treizième Apôtre connait uniquement le Christ glorifié, mais cette connaissance concerne les deux aspects communs avec l'expérience des Douze : voir et entendre[818].

La reconnaissance par l'Eglise semble être préparée par Jésus déjà durant sa vie terrestre. Regardons l'inquiétude de Jean : « Jean prit la parole et dit : 'Maître, nous avons vu quelqu'un expulser des démons en ton nom, et nous voulions l'empêcher, parce qu'il ne te suit pas avec nous'. Mais Jésus lui dit : 'Ne l'en empêchez pas ; car qui n'est pas contre vous est pour vous' » (Lc 9, 49-50). Contrairement à « nous » de Mc 9, 40, où Jésus s'identifie avec le groupe : « Qui n'est pas contre nous est pour nous », en Lc 9, 50b Jésus dit « vous », ce qui pourrait signifier un groupe des disciples de Jésus, sans lui : « qui n'est pas contre vous est pour vous ». Et cela ressemble à la condition du choix de Matthias : « a vécu au milieu de nous [groupe des disciples]… » (Ac 1, 21).

Luc semble donner un signe de similitude du ministère auquel chacun est appelé différemment, quand il définit de manière narrative Etienne et Paul, comme témoins du Ressuscité (Ac 22, 20 ; 26, 16)[819].

Témoignage en lien avec la souffrance

J.-C. Lentz conteste d'une certaine manière la valeur exemplaire ou même expiatoire de la mission paulinienne, en comparant l'apôtre avec les grands martyrs antiochiens :

> *« Pour l'auteur de IV Maccabées, la vertu authentique se manifeste de manière sublime dans le martyre par fidélité religieuse. Cela ne semble pas être le cas dans le livre des Actes, où le martyre de Paul est, au mieux, évoqué mais pas relaté »*[820].

Les deux passages où la mission de Paul est appelée *témoignage* (Ac 22, 15 ; 26, 16), lient le témoignage à la souffrance au nom de Jésus (22, 18 ; 26, 17), selon ce que le Ressuscité a dit à Ananie, envoyé pour annoncer à Saul le choix divin (cf. 9, 16). Déjà les

---

[817] Voir MENOUD Ph.-H., « Le plan des Actes… », p. 89-90.

[818] Voir MICKIEWICZ F., *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki, Apostolicum, 2003, p. 244-250.

[819] FILIPPINI R., « Per una teologia lucana della testimonianza. Un'indagine nel libro degli Atti degli Apostoli », In. CIARDELLA P. – GRONCHI M. (éd.), *Testimonianza e verità*. Un approccio interdisciplinare, Roma, Città Nuova, 2000, p. 114.

[820] LENTZ J.-C., *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres*, (oryg. ang. 1993), LeDiv 172, Cerf, Paris, 1998, p. 104. Voir aussi CUMMINS S.-A., *Paul and the Crucified Christ in Antioch*. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2, SNTS.MS 114, Cambridge University Press, 2001.

contextes de deux réminiscences de la vocation confirment que le témoignage rencontre des persécutions. Ainsi son témoignage, en tant qu'accompagnement de celui confié aux apôtres, comprend plus que la proclamation du Ressuscité. Il entre au fur et à mesure dans le mystère de Jésus le Christ souffrant – victorieux (cf. Ga 2, 19-21 cités dessus). La souffrance du témoin n'est pourtant pas la reproduction des souffrances du Christ mais plutôt un reflet de ce que le Sauveur eut à vivre :

> *« Paul effectively gives testimony to Jesus 'in an ongoing trial that still involves Jesus as well as himself'. In this capacity, he has to suffer in various ways that mirror the suffering of Jesus himself (* [Ac] *9, 16; cf. 20, 23-24; 21, 11-14; 22, 22) »*[821].

J. Zumstein souligne que l'assurance donnée à Paul lors la fondation de l'Eglise à Corinthe : « personne ne mettra sur toi la main pour te faire du mal » (Ac 18, 10) c'est « l'affirmation de la souveraineté absolue de Dieu sur le témoin »[822] . C'est par cette parole que Jésus ressuscité confirme la protection divine et la réalisation du plan de Dieu (cf. Lc 21, 12-19). La *gloire de la victoire*[823] est la gloire de Dieu qui confirme sa victoire en Christ vivant dans son témoin. Zumstein répète comme un refrain, que le succès chrétien dans les Actes, qui reproduit le succès du Ressuscité dans l'évangile, est la continuation de l'*échec providentiel*[824]. Paul l'explique lui-même (2 Co 4, 10-12.16) :

> *« Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants en effet, nous sommes continuellement livrés à la mort à cause de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi donc, la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous. (…) C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Au contraire, même si notre homme extérieur s'en va en ruine, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. »*

Effectivement, l'Apôtre atteste à plusieurs reprises que la souffrance endurée pour la Vérité et à cause d'Elle n'est que le point culminant de son ministère du témoin pour le salut des autres (par ex. Col 1, 24-25)[825] :

> *« En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église. Car je*

---

[821] PETERSON D.-G., *The Acts…*, p. 602 (notes 42-44), p. 667.668.

[822] Voir ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes… », p. 197.

[823] Voir *Ibidem*, p. 195.

[824] J. ZUMSTEIN parle de l'*échec providentiel* dans les Actes, où la persécution produit une diffusion plus large de la Parole de Dieu. Cet effet, contraire à celui qui était attendu de la part des persécuteurs, confirme celui de la croix. Voir *Ibidem*, p. 192. 202.

[825] Cf. « τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ [le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus : rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu. » (Ac 20, 24).

suis devenu ***ministre de l'Église*** [*διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ*], *en vertu de la charge que Dieu m'a confiée, de réaliser chez vous l'avènement de la Parole de Dieu »*

Or, Zumstein considère l'apôtre un sauveur par le paradoxe de la situation, où il est devenu « l'intermédiaire du salut »[826]. Lisant le discours d'adieu, prononcé par Paul devant les anciens d'Ephèse à Milet (Ac 20, 18-34), on est devant un compte-rendu de l'*activité missionnaire du témoin*. L'exégète suisse considère le discours comme la description du **martyre** de l'Apôtre[827]. Les Actes des Apôtres finissent sans mentionner la mort de Pierre ou de Paul. Ce texte présenterait donc non seulement l'engagement sans limites pour la Parole de Dieu, mais encore l'information que le martyre d'un témoin autorisé n'est que l'accomplissement de toute son activité guidée par l'Esprit de Jésus :

« [19] servant le Seigneur en toute humilité, dans les larmes et au milieu des épreuves que m'ont occasionnées les machinations des Juifs. [20] ...je ne me suis dérobé quand il fallait vous prêcher et vous instruire (...) [22] Et maintenant voici qu'enchaîné par l'Esprit je me rends à Jérusalem, sans savoir ce qui m'y adviendra, [23] sinon que, de ville en ville, l'Esprit Saint m'avertit que chaînes et tribulations m'attendent. [24] Mais je n'attache aucun prix à ma propre vie, pourvu que je mène à bonne fin ma course et le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus : ***rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu.*** *[25] ...vous tous au milieu de qui j'ai passé en proclamant le Royaume (...)[28] Soyez attentifs à vous-mêmes, et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis* ***gardiens*** *pour paître l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par le sang de son propre fils. (...) [31] ...trois années durant, nuit et jour, je n'ai cessé de reprendre avec larmes chacun d'entre vous. (...). » (Ac 20,18-34)*

L'information sur l'établissement des nouveaux gardiens de la communauté « ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεου [gardiens pour paître l'Église de Dieu] » (Ac 20, 28b), liée à l'activité de l'Esprit, n'empêche pas Paul de se reconnaître père dans la foi de beaucoup d'entre eux (cf. 1 Tm 1, 2 ; cf. 1 Co 4, 15 ; Phl 1, 10). Mais le statut de cette génération des responsables de l'évangélisation est-il identique à celui des apôtres ? Le témoignage n'est pas uniquement la prédication, mais la vie de l'évangile qui vérifie les paroles : « …une conscience irréprochable devant Dieu et devant les hommes » (Ac 24, 16). Ainsi, Paul, s'identifiant avec toutes les formes du témoignage du Christ, exhorte la deuxième génération des témoins autorisés, au même radicalisme : « Ne rougis donc pas du témoignage (de) notre Seigneur [τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν], ni de moi son prisonnier, mais souffre plutôt avec moi pour l'Évangile, soutenu par la force de Dieu » (2 Tm 1, 8)[828].

---

[826] Cf. ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes… », p. 203.

[827] Voir *Ibidem*, p. 198.

[828] Voir dans notre texte III.2.d.

La parole de Jésus « Quiconque ne porte pas sa croix et ne vient pas derrière moi ne peut être mon disciple. » (Lc 14, 7 ; cf. Mt 10, 38), se réalise dans la vie de chacun qui s'est décidé à répondre à l'appel au témoignage. C'est au fur et à mesure quand on rencontre des obstacles sur ce chemin qu'on se rend compte que Jésus est le Témoin du Père en tant que signe de contradiction (voir Lc 2, 34 ; cf. 1 Tm 6, 13 ; 2, 6). Le chemin de son témoin autorisé ne peut pas être différent (cf. 1 Co 1, 6)[829]. Or, Paul atteste lui-même, que le Ressuscité accompagne celui qu'Il a choisi pour porter son témoignage. Un des plus encourageants textes de l'Apôtre exprime cette vérité (2 Co 12, 7-12) :

> *« [7] Et pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mis une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter - pour que je ne m'enorgueillisse pas ! [8] À ce sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur pour qu'il s'éloigne de moi. [9] Mais il m'a déclaré : 'Ma grâce te suffit : car la puissance se déploie dans la faiblesse'. C'est donc de grand cœur que je me glorifierai surtout de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ. [10] C'est pourquoi je me complais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les détresses, dans les persécutions et les angoisses endurées pour le Christ ; car, lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. [11] ...Car je n'ai été en rien inférieur à ces 'archiapôtres', bien que je ne sois rien. [12] Les traits distinctifs de l'apôtre ont été réalisés chez vous ; parfaite constance, signes, prodiges et miracles »*

Dans ce texte Paul confirme tout d'abord que la faiblesse de l'élu est soutenue par la puissance du Christ : « ἀρκεῖ σοι ἡ **χάρις** μου, ἡ γὰρ **δύναμις** ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται [Ma **grâce** te suffit : car la **puissance** se déploie dans la faiblesse] » (12, 9 ; cf. 1 Co 4, 7s ; 11, 30 ; 12, 5 ; 13, 4.9 ; Ph 4, 13). Ensuite, c'est dans ses expériences que Paul se reconnaît l'égal des apôtres du premier appel « τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων » (12, 11). Il s'agit du comportement confirmant la dignité reçue : « parfaite constance, signes, prodiges et miracles » (12, 12). Or, ces quatre éléments montrent clairement que la puissance dont dispose l'apôtre-témoin ne vient pas de lui, mais de Celui qu'il sert.

Célébration comme lieu du témoignage

A. Zawadzki, parlant du sacerdoce dans les lettres de Paul, reprend le terme connu de la « liturgie de vie ». Observant l'absence de vocabulaire sacerdotal dans le *corpus paulinum*, il souligne la valeur parénétique de son enseignement et de la médiation des presbytres entre le Christ et la communauté. En analysant quelques passages des lettres originales de l'Apôtre en lien avec son discours de Milet (Ac 20, 17-38) il considère la présidence dans la communauté comme un devoir presbytéral. La *liturgie de vie* serait une adaptation du vocabulaire vétérotestamentaire à l'usage du

[829] Cf. *Ibidem*, p. 204.

Temple, à la vie quotidienne des chrétiens. Or, jamais l'eucharistie ou la prière communautaire ne sont appelées par Paul λειτουργία, ce qui équivaut en LXX le terme hébreu עֲבֹדָה : *service religieux* (voir ex. Nb 4, 24.27 ; 2 Ch 35, 10)[830]. Alors la définition paulinienne du sacerdoce est présentée de manière suivante : « …avant tout comme un guide ou liturgie de la vie chrétienne, en tant que son exemple et modérateur »[831].

La présentation de Zawadzki, de la praxis de la vie pastorale devrait pourtant prendre en compte deux textes concernant Paul : Ac 13, 1-3 et Ph 2, 12-18. Les deux textes se réfèrent à la liturgie, dans le contexte de son ministère. Le premier texte relate l'origine du ministère public de l'apôtre. Ac 13, 2 que l'Esprit a désigné le premier et le dernier de la liste de cinq *prophètes chrétiens* fonctionnant à Antioche : « Tandis qu'ils **célébraient le culte** du Seigneur [**Λειτουργούντων** δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ] et jeûnaient [καὶ νηστευόντων], l'Esprit Saint dit : 'Mettez-moi donc à part Barnabé et Saul en vue de l'œuvre à laquelle je les ai appelés' ». La liturgie (le v. 3 souligne le caractère sacral de cette activité : c'était une prière) devient dans ce passage le lieu de l'intervention de l'Esprit Saint[832] et de l'obéissance de ceux qu'il a choisis comme ses *instruments*[833].

D'après le second texte, tiré des lettres authentiques (Zawadzki semble omettre cette épître dans son étude), Paul parle de son service en ces termes : « Au fait, si *mon sang même doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi* [σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν], j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous tous » (Ph 2, 17). Après l'hymne sur la kénose du Seigneur Jésus (2, 6-11) Paul exhorte les Philippiens vivre en communauté (vv. 12-18), en rapport avec 1, 27 :

> *« Menez seulement une vie digne de l'Évangile du Christ, afin que je constate, si je viens chez vous, ou que j'entende dire, si je reste absent, que vous tenez ferme dans un même esprit, luttant de concert et d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile ».*

Il ne s'agit pas d'une utopie à réaliser par un groupe, mais de la vie dirigée vers le but éternel qu'est la vie avec le Christ. La forme 1ère sing., *moi*, figure non seulement en vv. 16-17, mais encore en 2, 19.24.25. Cela signifierait le zèle de l'apôtre pour le

---

[830] Le terme λειτουργία, d'origine païenne, décrit l'activité publique dans *polis*. Le sens du 'service cultique' qui lui est attribué en LXX est rendu dans l'œuvre de Luc. En *Didaché* 15, 1 noté avec le sens du ministère ecclesial. Voir JOHNSON L.-T., *The Acts of the Apostles*, p. 221 note d'Ac 13, 2.

[831] ZAWADZKI A., « Idea kapłaństwa w Corpus Paulinum », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie*, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, p. 237 : « ...przede wszystkim jako przewodnik czy liturg chrześcijańskiego życia, jako jego przykład i moderator ».

[832] Voir VINEL F., « L'Esprit dans la liturgie », *Com(F)* XI 1986/1, pp. 84-91.

[833] Cf. FITZMYER J. A., *The Acts of the Apostles*, p. 494-496.

bien des Philippiens. Or, le v. 17 doit se référer à toute l'activité de l'apôtre, le rejet inclus (et non pas au seul acte du martyre, même si Paul rédigeant cette lettre en prison, il ne peut pas être certain de son avenir). L'emploi des termes (libation-versement du sang, sacrifice, oblation) permet une certaine dualité d'interprétation (liturgie templière du sacrifice ou peine et offre des forces pour l'Evangile dans l'ambiance privée)[834].

Paul, en se consacrant au service du Christ et de l'Evangile, prouve qu'il est prêt à sacrifier sa vie. Le vocabulaire sacrificiel, employé en 2, 17 le confirme : σπένδω, θυσία, λειτουργία[835]. Or, P. Podeszwa souligne que le dernier terme signifie le service de la croissance de la foi de ceux dont Paul est responsable. L'auteur, soulignant le caractère explicatif de l'expression « votre foi », suggère que la foi des chrétiens, elle aussi, peut être considérée comme le sacrifice offert à Dieu et la liturgie accomplie devant Lui (cf. Rm 12, 1)[836]. L'Apôtre se donne donc en exemple de l'engagement intégral, esprit et corps, au service de Dieu. Podeszwa conclut son analyse par le message adressé aux candidats au sacerdoce. Le ministère, s'imprégnant de la Parole du Christ, privilégie l'entrée dans le mystère de Pâques, grâce à quoi un disciple devient serviteur et témoin de la Parole[837]. L'épître aux Philippiens confirme donc ce que Zawadzki appelle « liturgie de vie », mais en même temps elle transforme toute la vie en une métaphore d'oblation pour le Seigneur. Le ministre semble célébrer alors une liturgie avant la liturgie. Par-delà les consignes aux croyants, c'est à une réflexion sur son propre comportement qu'il se livre devant eux.

Les deux passages, avec leur portée ministérielle, nous initient à la lecture d'un texte eucharistique (Ac 20, 7-12)[838]. L'engagement de l'apôtre, avec sa caractéristique

---

[834] REUMANN J., *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33B, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 414–416.

[835] Les deux termes employés en Ph 2, 17 : θυσία et λειτουργία, seront importants pour la description du ministère selon Ignace d'Antioche [θυσία] et Jean Chrysostome [λειτουργία]. Voir III.2.d. ; III.3.d.

[836] J. COLSON voit dans ce texte de Paul une spiritualisation du ministère des disciples du Christ. Voir *Op. Cit.*, p. 181. Effectivement chez Paul les emplois du terme θυσία peuvent signifier une *victime* spirituelle (ex. Rm 12, 1).

[837] Voir PODESZWA P., « O tożsamości i posłudze kapłańskiej w świetle Flp 2, 12-18 », In. CHROSTOWSKI W., *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin,* Ad Multos Annos 16, Warszawa, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, 2011, pp. 334-355.

[838] Une présentation de la liturgie néotestamentaire souligne que c'était une célébration qu'on appellerait eucharistique, et que Paul la présidait. Voir P. GRELOT et alii, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Introduction à la Bible (Edition Nouvelle) – Le Nouveau Testament 9, Desclée, Paris, 1991, p. 27-28. Voir *Ibidem*, p. 28-30 : les normes générales concernant les rencontres liturgiques, à partir de 1 Co 1, 2-12, 31. 14, 1-40.

testimoniale, semble être renforcée par cette comparaison. Nous rencontrons Paul participant à la fraction du pain à Troas, où le v. 11 suggère sa présidence du repas commémoratif.

> *« [7] Le premier jour de la semaine, nous étions réunis pour **rompre le pain** ; Paul, qui devait partir le lendemain, s'entretenait avec eux. Il prolongea son discours jusqu'au milieu de la nuit. [8] Il y avait bon nombre de lampes dans la chambre haute où nous étions réunis. [9] Un adolescent, du nom d'Eutyque, qui était assis sur le bord de la fenêtre, se laissa gagner par un profond sommeil, pendant que Paul discourait toujours. Entraîné par le sommeil, il tomba du troisième étage en bas. On le releva mort. [10] Paul descendit, se pencha sur lui, le prit dans ses bras et dit : " Ne vous agitez donc pas : son âme est en lui. " [11] Puis il remonta, **rompit le pain** et mangea ; longtemps encore il parla, jusqu'au point du jour. C'est alors qu'il partit. [12] Quant au jeune garçon, on le ramena vivant, et ce ne fut pas une petite consolation » (Ac 20, 7-12 ; cf. 27, 33-37 : fraction du pain sur le bateau[839])*

Ph.-H. Menoud (analyse les textes suivants : Ac 2, 42.46 ; 16, 34 ; 20, 7-11 ; 27, 33-36) souligne que l'expression désignant le rite initial d'un repas juif a revêtu une signification nouvelle dans le christianisme, liée à la commémoration des gestes du Seigneur. L'auteur de l'article dit, en parlant de la célébration de l'eucharistie à Troas (20, 7-11) que l'épisode d'Eutyque confirme la victoire de la vie célébrée : « Lorsque l'eucharistie est célébrée, le Christ est particulièrement présent dans son Eglise et manifeste sa puissance pour préserver ses fidèles et faire reculer les forces du mal et même de la mort »[840]. La même victoire du Christ, mort et ressuscité, fait l'objet du témoignage apostolique. Or, tout en soulignant le rôle particulier de Paul, Menoud s'interdit d'affirmer que c'était l'apôtre qui présidait la célébration à Troas (cf. 20, 11). Cependant cela correspondrait au caractère particulier des apôtres qui consistait à

---

[839] En Actes des Apôtres le terme « fraction du pain », se référant à l'Eucharistie, advient 5 fois : à part ces deux passages où c'est Paul qui agit (20, 7.11 ; 27, 35), on note surtout le *summarium* de l'Eglise primitive réunie autour des Apôtres (2, 42.46). L'eucharistie sur le bateau avait probablement pour devoir de montrer le caractère différent du repas de Paul de celui partagé par les autres sur le navire. Encouragement et l'annonce du salut. Cf. PODESZWA P., « Eucharystia pierwotnego Kosciola w swietle Dziejów Apostolskich », In. KOTECKI D. (éd.), *Dzieje Apostolskie*. Egzegeza, interpretacja, teologia, BPTh 1 (2008), p. 136. La transformation de la bénédiction en action de grâce qui a lieu en Ac 27, 35, reproduit la substitution fait par Jésus lors de la Cène en Lc 22, 19. Le commentaire de Ph. BOSSUYT – J. RADERMAKERS explique ce processus ainsi : « C'est par sa mort… que Jésus transforme la bénédiction juive en eucharistie chrétienne ». Voir. *Jésus…*, vol. 2, p. 471.

[840] MENOUD Ph.-H., « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », In. IDEM., *Jésus-Christ et la Foi. Recherches néotestamentaires*, BT(N), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, p. 71 et p. 74. Cf. TAYLOR J., « La fraction du pain en Luc-Actes », In. VERHEYDEN J. (éd.), *The Unity of Luke-Acts*, BEThL 142, Leuven, Leuven-Peeters, 1999, p. 293. Il est surprenant qu'environ 40 ans plus tard on puisse considérer cette explication eucharistique de la scène, comme « anachronique ». C'est pourtant le cas en DUUN J.-D.-G., *The Acts of the Apostles*, EpC, Peterborough, Epworth Press, 1996, p. 268-269. D.-G. PETERSON, en évoquant Barrett et Behm, explique que bien que ressemblant à la célébration eucharistique, ce repas n'avait pas ce caractère. Voir *The Acts…*, p. 557-558.

présider dans le témoignage. Il confirme cependant que la célébration de l'eucharistie, qui est au centre de la vie de l'Eglise (communauté), rend cette dernière capable d'accomplir la mission que Jésus lui a confiée le jour de son enlèvement[841].

Le commentaire belge des Actes souligne la ressemblance voulue par l'auteur de la scène de la fraction du pain de Troas avec la terminologie « symbolique de la Pâques du Seigneur ». Le vocabulaire utilisé dans la scène de la célébration à Troas, qui se réfère à la victoire de la vie sur la mort commémorée dans l'eucharistie, comporte les mots suivants : minuit, chambre haute, sommeil, tomber, mort enlevé, descendre, tomber sur lui, monter, homélie, lumière du jour, vivant, 'enfant-serviteur' (παῖς : le nom identifiant le jeune Jésus Lc 2, 43 se rapporte au Serviteur Souffrant[842])[843]. Cela confirme le lien identitaire de Paul, non seulement avec les apôtres, mais encore avec le Seigneur, victorieux sur la mort. La scène, tout en confirmant la célébration de la fraction du pain, le jour commémorant la Résurrection du Seigneur, révèle le caractère de Paul. Ressuscitant le jeune homme, l'apôtre refait les gestes des prophètes Elie et Elisée (1 R 17, 17-24 et 2 R 4, 34-37). L'enseignement de Paul rappelle la pratique synagogale d'expliquer des Ecrits par l'apôtre (Ac 17, 2.17 ; 18, 4.19 ; 19, 8). L'accomplissement de ces deux fonctions : l'explication de la Parole qui précède la fraction du pain non seulement reproduit le comportement de Jésus à Emmaüs (Lc 24, 25-35), mais encore il montre Paul en qualité du témoin autorisé, qui témoigne avec les paroles et avec les gestes, tout puissant, de la victoire du Christ sur la mort[844].

Evoquons à présent la version paulinienne de l'institution de l'eucharistie. Il s'agit de 1 Co 11, 17-34, où le Tarsiote raconte son expérience de la célébration. 1 Co 11, qui ne se prétend pas antérieure ou postérieure aux autres, complète les informations présentées dans les Actes.

> *« … [23] Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain [24] et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : " Ceci est mon corps, qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. " [25] De même, après le repas, il prit la coupe, en disant : " Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; chaque fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. " [26] Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne… » (1 Co 11, 23-26).*

---

[841] Voir MENOUD, « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », p. 76 : « Si l'Eglise n'existe pas sans que l'eucharistie y soit célébrée, c'est que la Cène donne à l'Eglise son caractère de communauté du Christ, fondée par son œuvre rédemptrice et vivant de son salut dans l'attente de la consommation glorieuse ».

[842] Voir dans notre texte (**παῖς**) II.1.b. ; II.2.b.

[843] Voir BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Témoins…*, vol. 2, p. 596-597.

[844] PODESZWA P., « Eucharystia pierwotnego Kosciola... », p. 133-135.

Ph. Bossuyt – J. Radermakers soulignent que l'essentiel de la mort de Jésus, transmise dans la mémoire de Pâque, se résume en la Nouvelle Alliance. Paul et Luc transmettent ainsi l'essentiel du message évangélique : le rétablissement du lien avec Dieu passe par la croix du Christ. L'ordre de *faire cela* en 1 Co confirme que non seulement aux Douze mais aussi à Paul est donnée la grâce de répéter les gestes et les paroles du Sauveur :

> *« La célébration de l'Eucharistie rend possible le témoignage. Tel est le sens, chez Lc [et en 1 Co], du 'Faites ceci en ma mémoire' : le passage pascal de la croix à la résurrection engage les témoins à entrer dans l'acte sauveur du Fils »*[845].

Le témoignage dont il est question n'est plus le souvenir d'un passé sans influence sur le présent. Le témoignage autorisé est la mise en pratique du commandement de Jésus qui le rend présent au milieu des siens, afin qu'il leur attribue les fruits de sa mort. L'efficacité de la répétition des gestes et des paroles du Seigneur Ressuscité est garantie par lui-même. La formule transmise par Paul prend appui et dépasse en même temps la *commémoration* dans la culture grecque et hébraïque. La mémoire des faits accomplis commémore la personne de Jésus. R.-F. Collins explique que l'annonce de la mort du Seigneur s'accompagne de la proclamation de la résurrection et de l'attente de son retour (11, 26)[846]. Voici deux parties du témoignage autorisé remarquées déjà dans la célébration de l'eucharistie.

Théologie de la croix et le témoignage autorisé

L'« amour gratuit et miséricordieux de Dieu (…) c'est précisément cette gratuité totale de l'amour qui est la véritable sagesse », c'est ainsi que Benoît XVI a défini la croix, l'essentiel de la théologie de Paul. Pour l'expliquer il s'appuie sur deux textes adressés aux Corinthiens[847]. La connaissance de l'expérience propre de Paul (2 Co 12, 9) nous aide à comprendre comment le Christ crucifié peut être proclamé comme la force réelle pour celui qui le croit (cf. 1 Co 1, 18-25). En le résumant nous pouvons dire : la croix [v. 23], est le *signe de contradiction* : pour des juifs, *scandale* [σκάνδαλον : v. 23] et pour des païens, *folie* [μωρία : v. 18.23], mais elle devient la *puissance de Dieu* [δύναμις θεοῦ : v. 18.24] et

---

[845] Voir. *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc*, vol. 2 Lecture continue, Bruxelles, Ed. de l'Institut d'études théologiques, 1984² (1981), p. 472.

[846] COLLINS R.-F., *Op. Cit.*, p. 428-429.

[847] Voir l' «Audience générale» de 29.10.2008 (consultée le 08 juillet 2014, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081029_fr.html).

la sagesse de Dieu [θεοῦ σοφία : v. 24] pour ceux qui sont sauvés. Et pourtant la victoire du Crucifié n'a pas supprimé la souffrance dans le monde.

Dans ce contexte la constatation de Paul (Col 1, 24) devient plus claire, si l'accomplissement de l'Evangile est lié à sa proclamation et diffusion universelle : « expansion géographique » et « universalisation ethnique »[848] (cf. Ac 1, 8), et s'il s'agit de la Parole de Dieu, incarnée, qui atteint sa plénitude grâce au ministère des hommes choisies pour cette œuvre :

> *« En ce moment je trouve ma joie [χαίρω] dans les souffrances [ἐν τοῖς παθήμασιν] que j'endure pour vous, et je complète [ἀνταναπληρῶ] en ma chair ce qui manque [τὰ ὑστερήματα] aux épreuves [τῶν θλίψεων] du Christ pour son Corps, qui est l'Église ».*

L'Apôtre *souffrant*[849] représente un trait caractéristique de prophète qui est *rejeté par Jérusalem*. Mais il l'est à l'image et à cause du Christ. Paul souligne par là que cette mission, figuré par le voyage de Milet à la ville sainte (Ac 20-21), est l'accomplissement des paroles dites par Jésus lui-même lors de son appel (Ac 9, 16)[850]. La souffrance est inscrite dans le témoignage. L'accomplissement se réalise non seulement grâce à la *verbalisation* du Christ Jésus dans la bouche de son témoin autorisé, mais encore par le fait d'une *seconde incarnation* de la Parole, dans la vie de ce témoin[851]. Car il subit dans son corps l'opposition à la vérité qu'est le Christ. Peut-être c'est là ce que signifie être témoin du Ressuscité dans la force de son Esprit (Ac 1, 8). B. Weill souligne que la transmission de la foi n'est pas un apprentissage théorique uniquement, mais « vivre l'Evangile »[852]. Dans ce modèle « l'imitation suscitant l'imitation »[853], le point de référence est Jésus et non pas Paul. Lui l'est autant qu'il suit le Christ (cf. Mt 23, 8-12). Paul comme les autres témoins vivant le Christ sont

---

[848] WEILL B., *L'accomplissement chez saint Paul.* Expression du rapport entre les deux alliances, CRB 72, Editeurs J. Gabalda et Cie, Pendé, 2009, p. 142-144.

[849] Il est difficile d'indiquer la source exacte de la souffrance endurée par Paul. Probablement il s'agit de sa situation actuelle qu'il offre pour le renforcement de la foi des Colossiens. Les paroles de l'apôtre n'expriment pas l'essentiel du service paulinien. Elles ne cherchent pas non plus à définir Paul « surrogate », un sauveur de substitution. Voir BARTH M. – BLANKE H. – BECK A.-B., *Colossians.* A new translation with introduction and commentary, AB 34A, New Haven-London, Yale University Press 2008 (1994), p. 289-296. L'auteur propose d'expliquer le verset non seulement dans le contexte de l'épître, mais encore en correspondance avec 2 Co. Pour comprendre l'expression dans la perspective du langage paulinien.

[850] Voir MOESSNER D.-P., « 'The Christ Must Suffer': New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts », *NovT* 28/3 (1986), p. 248.251.

[851] Voir la conclusion de la Ière partie.

[852] WEILL B., *Op. Cit.*, p. 144.146.

[853] *Ibidem*, p. 146.

nécessaires pour que les générations suivantes aient la possibilité de suivre l'essentiel de Jésus et ne cherchent pas à copier littéralement, de manière artificielle, le mode de vie répandu parmi les premiers chrétiens[854].

Le cas d'Etienne pourtant concentre l'attention sur la victoire personnelle du témoin mourant pour le Christ. Ce n'est pas négligeable. Et c'est de cette façon que le « témoin est donc image de la gloire dans la persécution »[855]. Effectivement, la mort de l'un des Sept imite la mort et rejoint la victoire de Jésus. Les dernières paroles d'Etienne correspondent à celles de Jésus (Ac 7, 56 = Lc 22, 69 ; Ac 7, 60 = Lc 23, 34 ; Ac 7, 59 = Lc 23, 46). De toute façon on constate les limites de l'imitation humaine : « …car le sens des souffrances encourues est bien différent selon qu'il s'agit du Christ ou de son témoin : le Christ souffre pour les hommes, le témoin pour le Christ (Ac 21, 13) »[856].

La théologie de la croix, la clef de la pensée de Paul, signifie que le salut s'appuie alors sur le paradoxe de la victoire sur la mort. Mais cette victoire ne vient pas de la fidélité d'un chrétien *crucifié*. Elle est fruit de la crucifixion du Christ. Le Tarsiote définit aux Corinthiens sa mission de messager en tant que liée entièrement à la croix.

> *« Pour moi, quand je suis venu chez vous, frères, je ne suis pas venu vous annoncer le* ***mystère de Dieu*** *[τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ] avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié [Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον]. Moi-même, je me suis présenté à vous faible, craintif et tout tremblant, et ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; c'était une* ***démonstration d'Esprit et de puissance*** *[ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως], pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la* ***puissance de Dieu*** *[ἐν δυνάμει θεοῦ] ». (1 Co 2, 1-5)*

Paul explique juste avant, que la sagesse humaine n'atteint pas à la hauteur de ce mystère (voir 1 Co 1, 17-18.21). Le sens eschatologique de ce mystère est la croix glorieuse[857] dont le porteur est devenu apôtre en titre de témoin. Car Jésus Crucifié est sa parole, l'objet de sa proclamation en pouvoir du Saint-Esprit : « Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ » (1 Co 1, 18). La croix comme point de départ de la proclamation ne nie pas la résurrection,

---

[854] *Ibidem* : « Cette imitation interprétative a autorisé au fil des générations un développement du mode de vie en Christ selon les temps et les cultures, que le recours constant au modèle antique de la vie de Jésus n'aurait pas permis ».

[855] ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes… », p. 190.

[856] *Ibidem*, p. 200.

[857] A part 1 Co Paul n'utilise le temre « mystère » seulement en Rm 11, 25, dans le contexte eschatologique. Voir COLLINS R.-F., *Op. Cit.*, p. 115.

mais en tant que glorieux instrument du salut la suppose[858]. Ce pouvoir accomplit les capacités humaines[859], comme Jésus la prédit (Ac 1, 7-8). Si les témoins autorisés deviennent serviteurs de la parole, c'est de cette parole qu'ils sont ὑπηρέται (Lc 1, 2)[860].

Paradoxalement, la théologie de la croix est concentrée sur la vie et non sur la mort. Donc la souffrance, en tant que conséquence de la proclamation de la victoire du Christ, séparée du kérygme risque de perdre son sens et son efficacité.

B. Weill, pour parler de l'*imitatio Christi* en tant que devoir des chrétiens, part de la compréhension de la puissance de l'Evangile. Il s'appuie sur 1 Th 1, 5 pour expliquer que la Bonne Nouvelle n'est pas une théorie mais « parole en acte »[861]. Car c'est l'accueil de cette Parole et sa mise en pratique qui font que celui qui l'a *digérée* devient son semeur dans les cœurs des autres (cf. Ez 3, 1-11). Le choix du passage est justifié, car dans le verset suivant (1 Th 1, 6) nous trouvons l'invitation à l'imitation de l'apôtre et de ses collaborateurs : « Et vous êtes devenus nos imitateurs [μιμηταὶ], et du Seigneur, en accueillant la Parole, parmi bien des tribulations, avec la joie de l'Esprit Saint » (1 Th 1, 6).

L'imitation ne consiste pas dans la reproduction des gestes et des réactions des témoins autorisés du Christ, mais dans l'imitation, à travers leur comportement, du Christ lui-même dont ils parlent et selon qui ils vivent. Le nom μιμητής est un substantif spécifique du vocabulaire paulinien. Et il y apparait encore quatre fois. Paul non seulement encourage à devenir « ses imitateurs » (1 Co 4, 16) mais il explique, que c'est un chemin de suivre le Christ : « Montrez-vous mes imitateurs [μιμηταί], comme je le suis moi-même du Christ. » (1 Co 11, 1 ; voir aussi Ph 3, 17)[862].

La synthèse de la théologie de la croix, qui se trouve en 2 Co 5, 14-21, souligne que le tout du ministère dans l'Eglise vient de l'œuvre du Christ, et l'essentiel en est de servir à la réconciliation des hommes avec Dieu, par l'application des grâces produites par l'obéissance du Sauveur. Ce passage montre ce que Dieu a fait pour les hommes.

---

[858] Voir ZUMSTEIN J., « La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne », In. DETTWILER A. – KAESTLI J.-D. – MARGUERAT D. (éd.), *Paul, une théologie en construction*, MB 51, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 297-318 ; cf. WITCZYK H., « Od ewangelii o Jezusie pełnym Mocy do ewangelii Krzyża », *VV* 2 (2002), p. 213.

[859] Voir COLLINS R.-F., *Op. Cit.*, p. 117.

[860] Voir dans notre étude II.3.b. (Paul appelé comme prophète)

[861] WEILL B., *Op. Cit.*, p. 141.

[862] Sur ce, voir LANDOLT J.-F., « 'Soyez mes imitateurs frères' (Ph 3, 17) : Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », In. MARGUERAT D. (éd.), *Reception of Paulinism in Acts*. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 229, Leuven-Paris-Walpole, Uitgeverij Peeters, 2009, pp. 261-294.

Il a mis tous les péchés de l'humanité (vv. 18-20b) sur les épaules du Christ (v. 21.14). Il a institué aussi les intermédiaires de cette réconciliation (v. 18.20a) :

> *« (...) [18] Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et* ***nous a confié le ministère de la réconciliation****. [19] Car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant en nous la parole de la réconciliation. [20]* ***Nous sommes donc en ambassade pour le Christ ; c'est comme si Dieu exhortait par nous****. Nous vous en supplions au nom du Christ : laissez-vous réconcilier avec Dieu (...) ».*

La théologie paulinienne de la croix démontre ainsi l'assimilation du témoin de la croix. Or la croix signifie le quotidien du service du pardon et de la bénédiction. Le témoignage signifie vivre sa vie dans la perspective de la victoire du Christ qui est advenue par sa croix, signifie participer à l'unique croix qui donne des fruits dignes de l'arbre de vie. La croix dans la vie des disciples du Christ aurait quatre vecteurs d'engagement : croix annoncée, croix commémorée, croix célébrée, croix vécue[863].

Nous avons déjà observé comment la proclamation et l'imitation du Crucifié sont comprises par Paul. A présent nous soulignons l'aspect liturgique du témoignage de la croix.

Dans la tension théologique entre l'attachement au Christ et à l'Evangile, en priorité, et l'attachement à la Loi dont tout le reste est le développement, le premier point de vue était représenté par Paul et le second par Pierre. Dans le Christianisme naissant d'Antioche c'est cette tendance représentée par Paul qui gagne, même si les Actes 15, 36-39 montrent que Paul quitte Barnabé et *clôt* cette étape antiochienne de la mission. L'influence mutuelle ne signifiait pourtant pas la dépendance exclusive ni de Paul par rapport à la jeune tradition liturgique antiochienne, ni d'Antioche par rapport à la pensée de Paul[864]. La mission et le kérygme ont été reconnus universellement grâce à leur mise en pratique dans une communauté concrète, à Antioche. C'était important de voir que l'enseignement de Paul n'est pas une théorie écrite par quelqu'un qui est au loin, sans la vérification sur le terrain[865]. C'est Luc, disciple de Paul venant de ce milieu, qui contribue à la théologie de la croix …célébrée.

La *théologie de la croix* de l'œuvre de Luc[866], qui vient probablement de l'inspiration paulinienne, peut confirmer que Jésus lucanien est le Serviteur Souffrant d'Is 53, mais il est le Serviteur Exalté : « The exalted Christ will continue the

---

[863] Cf. ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes... », p. 200.205.

[864] Cf. ZUMSTEIN J., « Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu », p. 160.

[865] Cf. *Ibidem*, p. 158.

[866] Voir DOBLE P., *The paradox of salvation*. Luke's theology of the cross, SNTS.MS 87, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

'intercession for transgressors' which he began on earth, and even in the final judgment he will bring them forgiveness of sins through his vicarious death for sinners »[867]. Le lien entre Jésus et le Serviteur est évident, or il se réalise avec l'emploi des disciples du Christ : Lc 2, 32 sur la lumière pour le monde (voir Is 42, 6 ; 49, 6-9 ; cf. 46, 13) ; Lc 3, 22 peut être identifié avec Is 42, 1 pour souligner le rôle de l'Esprit dans ce devoir d'apporter la justice au monde. Alors, le Christ Glorifié est présent au milieu de ses disciples, par l'intermédiaire de ses apôtres-témoins : « Dans la perspective lucanienne, le Christ se retire de l'histoire à l'Ascension ; aussi, jusqu'à la parousie, la présence de Dieu s'incarne de façon privilégiée dans le don de l'Esprit. Le témoin, cependant, conserve une relation à ce Christ vivant, mais non présent… »[868].

La suite de cette présentation du témoin-martyr selon J. Zumstein, semble perdre la référence à la fraction du pain qui était la commémoration (point d'appui du témoignage = mémoire) du mystère de la ***croix***, la croix glorieuse. Là le Christ est vivant au présent, réellement, non seulement grâce au souvenir tendre du Maître, mais avant tout selon le principe d'*anamnesis* pascale, tout en attendant la parousie. C'est grâce au « faites cela en mémoire de moi »[869] que le Ressuscité se rend présent comme le témoin suscitant deux genres de réaction, observées par Zumstein : *violence* de la part des juifs, *douce – violence* de la part des païens[870]. Nous pouvons distinguer une troisième réaction, la *non-violence*, à savoir l'acceptation par ceux qui viennent d'un et de l'autre groupe. Zumstein semble la signaler en disant : « …**chez Luc, la théologie de**

---

[867] Voir Cf. STUHLMACHER P., « Isaiah 53 in the Gospels and Acts », In. JANOWSKI B. – STUHLMACHER P. (éd.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids-Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 2004, p.156-157. L'auteur souligne les correspondances du Serviteur παῖς θεοῦ avec certaines descriptions de Jésus dans les Actes. Nous avons déjà signalé l'importance de ce terme pour notre propos. Voir plus haut dans notre étude II.1.b. et II.3.b. La valeur synonymique des termes παῖς et τέκνον dans l'œuvre de Luc est soulignée par rapport au Christ. Voir MUSSIES G. « Variation in the Book of Acts », *FN* IV (novembre 1991), p. 170.

[868] ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes… », p. 205.

[869] Voir par rapport au Lc 22, 19-20 : MEYNET R., *Op. Cit.*, p. 884 : « …Le désir du testataire ne peut être exécuté qu'après sa mort ; c'est après son départ que le testament prend valeur irrévocable. Etrange puissance de celui qui a perdu tout pouvoir ! Etrange force qui rend présent dans les actes celui qui est irrémédiablement absent ! Si l'alliance est conclue à cause de la séparation, elle l'est surtout pour prévenir une dernière séparation, celle de l'oubli. (…) Le Fils premier-né a vécu comme le plus jeune (Lc 22, 26), appelant ses apôtres à l'imiter dans le service de leurs frères ; il a fini dans le sang, montrant à ses disciples comment ne pas refuser de livrer leur corps aux coups. Le souvenir de Jésus n'est pas seulement une évocation de son passé, c'est l'engagement de notre avenir. Faire mémoire de Jésus, c'est faire aujourd'hui ses œuvres d'autrefois, la mémoire étant, plus qu'une pensée, une action, ce pouvoir admirable qui est donné à l'absent d'avoir en nous une présence réelle ».

[870] ZUMSTEIN J., « L'apôtre comme martyr dans les Actes… », p. 196-197.

la croix est pénétrée en son centre par une théologie de la gloire »[871]. Alors, le témoin par excellence chez Luc n'est ni Pierre ni Paul, ou un autre apôtre ou chrétien ou épiscope, mais le Christ lui-même : la Parole. Et tous les autres, appelés au témoignage par Jésus ressuscité, le sont à condition d'être unis à ce Témoin Suprême. Zumstein l'exprime de la manière suivante : « … le destin du témoin [humain]… sa seule légitimité est d'être intermédiaire, la médiation humaine de cette Parole »[872]. Cette synthèse veut confirmer que la mission, le témoignage de Pierre, de Paul et d'autres, est de créer les conditions pour le témoignage de la Parole, qui guérit, nourrit, confirme, fortifie, protège. Les conditions privilégiées sont données par la fraction du pain, *en mémoire de Lui*. Les apôtres, comme les prophètes à leur époque, sont donc des instruments de l'instrument[873]. Toute l'activité de Jésus, et à sa suite celle des apôtres, est guidée par l'Esprit. C'est Luc qui le remarque, et en fait le lien entre les disciples et le Maître.

Le cas de Paul permet d'établir le lien entre l'époque apostolique et la vie de l'Eglise après, car il jouit de la même identité et des mêmes dons que les Douze. Par contre, il n'a jamais été appelé apôtre (c'est lui seul qui parle de sa mission avec le terme d' apostolat : Rm 1, 1 ; 1 Co 4, 9), il est revêtu de l'Esprit, directement par le Christ lors de sa conversion-appel (par les trois descriptions de l'évènement de Damas, en Ac 9, 17-18 on est informé du rôle de l'Esprit) et de la part de la communauté (par l'obéissance à l'Esprit envoyant et l'imposition des mains – ce geste ne signifie pas ici l'ordination : 13, 1-4 ; cf. 9, 17 – et par la reconnaissance de la part des Douze à Jérusalem en tant qu'envoyé du Seigneur : 9, 27-28 ; cf. Ga 2, 7-10). Il le confirme en précisant la mission de Pierre vers les juifs et la sienne vers les païens[874].

La manière de témoigner des témoins autorisés est liée à la souffrance provoquée par le *conflit*. Celui-ci, comme nous l'avons constaté, vient de *l'opposition à la vérité* qui est Jésus. La souffrance que cela produit arrive jusqu'à un échec, mais *échec providentiel* qui est lié aux trois vecteurs de la vie chrétienne, particulièrement importantes dans le cas des témoins autorisés : **enseignement** (dans les Actes des

---

[871] *Ibidem*, p. 205.

[872] *Ibidem*.

[873] Voir plus haut I.2.b.

[874] Paul, avec les Douze, continue l'œuvre de Jésus guidée par l'Esprit Saint, à tel point que les paroles identifiant le Maître : « ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει… [comment Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance…] » (Ac 10, 38) peuvent identifier ses témoins autorisés. Cf. ORŁOWSKI R., *Op. Cit.*, p. 209-215. Cette mission ne pouvait pas manquer de souffrance, si elle devait être la participation au mystère du Christ (cf. *Ibidem*, p. 204-209).

Apôtres, à part les moments des succès – Pierre, Paul, Philippe… – qu'il ne faut pas nier, l'évangile prêché est le signe visible de contradiction dans le cas des témoins autorisés – apôtres, Etienne, Paul… – du côté des juifs comme du côté des païens) ; **gouvernement** – responsabilité des autres (fondation des communautés et la préoccupation pour elles) ; **célébration** du mystère pascal (au sein de la vie des chrétiens réunis autour des apôtres). Dans la compréhension de ces trois traits était la tradition d'Antioche, la ville qui influença Paul.

Conclusion de la deuxième partie

Chaque chapitre de cette IIème partie commençait par une introduction : dans le 1er nous nous sommes penchés sur la question du messianisme ; dans le 2nd chapitre nous avons approché la question de l'influence isaïenne et paulinienne sur l'œuvre de Luc ; dans le 3ème nous avons expliqué la préparation des disciples à la participation au témoignage du Christ en Lc-Ac.

Le « témoignage » manifeste un caractère encore plus positif dans le NT. La conception néotestamentaire du témoignage répond aux attentes messianiques les plus sincères. Avec le chapitre 2 de cette partie nous sommes entrés dans le champ de l'influence supposée de la ville d'Antioche sur l'Oronte sur les écrits chrétiens. L'œuvre de Luc en particulier semble se concentrer sur la qualité du témoignage chrétien. Ce qui a été révélé par le Père comme l'enseignement du Verbe est confirmé par le témoignage de la parole et des actes du Fils et durera dans le monde grâce au Saint-Esprit[875]. Ainsi Dieu se présente dans la Bible en tant qu'un seul et constant témoin de Lui-même. La controverse entre le sacerdoce et le prophétisme observée dans l'AT semble privilégier, parmi les différents titres attribués à Jésus, celui de prophète.

La lecture de l'AT, faite dans la Ière partie, nous a permis de préciser le processus évolutif du ministère sacerdotal, selon lequel les prophètes ont repris certaines fonctions des prêtres, pour permettre au Christ de se révéler d'abord comme prophète et ensuite prêtre de manière prophétique. Mais où en est-on avec le témoignage ? Jésus, défini comme prophète, présente les mêmes traits testimoniaux (témoin de Dieu qui est la vérité) qui ont été perçus déjà dans l'AT, jusqu'à la confirmation de son identité dans le martyre. Comme le ministère prophétique est le lieu de manifestation d'une nouvelle

[875] Voir PRAT M. – GRELOT P., « Témoignage », In. LEON-DUFOUR X. (éd.), *Vocabulaire…*, col. 1261-1265.

réalité, les disciples de Jésus, devenant les porteurs de son témoignage contribuent à la réalisation du *cinquième chant du Serviteur* d'Is 55, sur le *Témoin pour les nations*.

Le ministère accompli par Melchisédech, important pour la signification du sacerdoce, représente un ministère formé à part du développement des fonctions au sein de la descendance d'Abraham. La foi, à juste titre, reconnaît dans ce personnage *étrange* un modèle qui annonce déjà une réalité dépassant le ministère des prêtres vétérotestamentaires dans sa plus grande fidélité à la volonté de Yahvé.

Essayons à présent de répondre aux questions posées dans l'introduction. La caractéristique du témoignage messianique est celle du signe de contradiction, la croix et la souffrance pour le salut des hommes. Le Messie non seulement se révèle en qualité de témoin, mais encore il partage son témoignage de Dieu avec les hommes choisis auparavant. Jésus Christ préparait pendant son activité publique un groupe pour cette mission. Le transfert ou le partage de l'identité testimoniale est possible grâce à l'Esprit de Jésus. Les témoins autorisés accomplissent le rôle du Serviteur Souffrant, Témoin pour les nations (cf. Is 55, 4). Paul Apôtre contribue à la théologie du témoignage des serviteurs de la Parole, avec sa présentation de la théologie de la croix. La croix glorieuse est à la base de la continuation du témoignage autorisé dont deux éléments sont importants : enseignement et sacrifice. Les deux traits sont exprimés de manière parfaite dans la célébration eucharistique.

Partie III

Continuation du *témoignage autorisé* dans l'antiquité chrétienne

III. Continuation du *témoignage autorisé* dans l'antiquité chrétienne

Le témoignage divin le plus accessible pour les hommes se réalise en la personne de Jésus Christ. Dorénavant il est communiqué au monde par les écrits, les rites et les hommes choisis par lui, qui écrivent, célèbrent et vivent selon les principes pratiqués par Jésus lui-même, le témoin fidèle (Ap 1, 5 ; cf. Jr 42, 5 où Dieu est décrit ainsi). Voilà les façons de divulguer la mémoire vivante de Jésus, Parole de Dieu Incarnée[876].

Si nous avons reconnu Dieu en tant que le sujet et l'objet du témoignage vétérotestamentaire et néotestamentaire, précisons que le contenu du témoignage est la vérité et le premier responsable pour divulguer la vérité est l'*Esprit de la vérité* (voir Jn 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13 ; 1 Jn 5, 6). Les *Constitutions Apostoliques*, dont la dernière rédaction a eu lieu à Antioche en IVe siècle, semblent l'attester dans la description de l'Eucharistie :

> « ***Envoie sur ce sacrifice ton Esprit Saint, le témoin des souffrances du Seigneur Jésus: qu'il manifestes en ce pain le corps de ton Christ et en ce calice le sang de ton Christ****, pour que ceux qui y communient soient affermis dans la foi, qu'ils obtiennent la rémission des péchés, qu'ils soient délivrés du mal et de l'erreur, qu'ils soient remplis de l'Esprit Saint, qu'ils deviennent dignes de ton Christ et obtiennent la vie éternelle dans la réconciliation avec toi, Maître et providence » (VIII, 12, 39).*

La partie IIIème est divisée en trois chapitres. Le 1er a un caractère introductif et il démontre l'histoire de la ville d'Antioche sur Oronte dans laquelle s'inscrivent non seulement les groupes ethniques, confessionnels, mais encore les personnages à la ligne de la culture et de la pensée religieuse. Le 2ème chapitre présente Ignace d'Antioche, le premier des deux auteurs choisis. Le 3ème chapitre fera de même pour le second auteur présenté, Jean Chrysostome. En appliquant les mêmes principes d'analyse des écrits des deux évêques (éloignés l'un de l'autre d'à peu près 300 ans), nous allons essayer d'établir un fil conducteur d'interprétation qui n'est pas forcément de l'un ou de l'autre mais celui de la ville avec laquelle ils ont lié leur ministère (au moins pour une partie de leur vie). L'influence de Paul le Tarsiote sur la conception du ministère et sur la façon de le vivre par les deux Syriens paraît essentielle dans cette étude. Même si la

---

[876] Cf. SEGALLA G., *Teologia Biblica del Nuovo Testamento*. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio, Logos – Corso di Studi Biblici 8/2, Torino, Elledici, 2006, p. 94-95.

fascination exercée sur ces Pères par le personnage et la vie de Paul aurait pu se produire en Cappadoce ou à Constantinople.

III.1. Antioche sur l'Oronte et l'influence *réciproque* des auteurs de l'antiquité chrétienne

L'histoire de la ville est écrite par les hommes qui sont en contact avec elle. Parfois il suffit qu'il y ait quelqu'un de passage. Mais très souvent il faut des générations entières pour créer des habitudes et des modes de pensée concernant le rapport à Dieu et aux hommes. De ce point de vue, la ville d'Antioche n'est pas un cas isolé. Les religions, le mode de vie, les courants de pensée, transmis de génération en génération, imprégnaient les habitants de la région. Aucun événement du passé n'y est resté sans écho. Aussi pour essayer d'atteindre la compréhension ignacienne ou johannique du sacerdoce, il faut partir de la réalité du terrain. Chaque personne publique de cette ville laissait un héritage à ceux qui devenaient ses disciples, mais elle puisait encore plus en ce qu'avaient laissé les anciens.

Avant de nous pencher sur les deux personnages qui ont inévitablement marqué leur temps et toute l'histoire de la chrétienté (III.1.b.), nous allons présenter brièvement l'histoire de la ville d'Antioche, qui joua un rôle important dans leur formation spirituelle (III.1.a.).

III.1.a. Antioche sur l'Oronte – Histoire de la ville et l'influence sur la pensée de ses habitants

Nous allons développer notre propos en quatre points. Le premier point concerne l'époque de la fondation de la ville et sa préhistoire. La deuxième et la troisième section présentent les deux périodes : la juive puis la chrétienne primitive (il nous semble plus juste de parler des « périodes », car l'influence des deux religions sur la région semble aujourd'hui s'effacer au profit de l'islam[877]). La quatrième section examine

[877] Cette conclusion, assez tranchée résulte du constat quant au poucentage des juifs et des chrétiens vivant aujourd'hui dans cette région. Le procédé successif de déchristianisation et déjudaïsation dure depuis l'installation des musulmans sur ces terrains. La laïcisation de la région est privilégiée par l'actuelle république turque. Cependant, les petites communautés chrétiennes de la région sont ferventes et accueillantes.

l'importance de la ville d'Antioche en Syrie pour le développement de la pensée théologique dans le christianisme[878] de cette ville.

Topographie

La ville d'Antioche a été fondée en l'an 300/301 avant J.C., par Séleucus Ier Nicator, mort en 282/280 avant J.C.[879], un des héritiers de l'empire d'Alexandre le Grand. Le nom de la ville commémore le père de Séleucus, Antiochus. La région sous la domination de Séleucus avait deux capitales: Séleucie sur le Tigre à l'est et Antioche sur l'Oronte à l'ouest[880]. Cette deuxième ville était située entre le fleuve Euphrate à l'est et la mer Méditerrané à l'ouest, et entre la Syrie au sud et l'Asie Mineure au nord[881]. Les fouilles archéologiques, menées par un Comité international des archéologues dans les années 1932-1939 ont confirmé la localisation de la ville d'Antioche sous *Antakya* d'aujourd'hui (Turquie)[882]. Ce qui y reste de sa gloire sont une partie des murs de la ville, un hippodrome, des ruines d'aqueducs, un pont sur l'Oronte, et l'église de Saint Pierre construite sur le lieu de rencontre d'une première communauté chrétienne[883]. La plus grande partie de la ville romaine se trouve profondément enfouie sous les sédiments de la rivière Oronte ou a été malheureusement dissimulée par des constructions récentes. Aujourd'hui Antioche vit sur les ruines de multiples églises[884]. La cité pourrait correspondre à la *Ribla*[885] de l'Ancien

---

[878] Ignace d'Antioche semble avoir posé ici le premier pas. Voir MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Le Christianisme*. Des origines à Constantin, NC-HP, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 260.

[879] Pour une liste des gouverneurs de la ville d'Antioche dès Séleucus Ier Nicator jusqu'à l'annexion romaine, voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome. Jalons pour une théologie de l'Eglise de la circoncision*, SBFA 73, Milano, Franciscan Printing Press, 2009, p. 191, note 10.

[880] Cf. BA, p. 217 : « Bien que Séleucos considérait probablement Séleucie en Syrie comme sa ville principale, choisissant d'ailleurs d'y être enterré, Antioche sur l'Oronte devint finalement la capitale de l'empire séleucide après sa mort… ». Voir aussi *Ibidem*, p. 237s.

[881] Cf. PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia. I luoghi di san Paolo e delle origini cristiane*, Paulo di Tarso 5, Milano-Fidenza, Figlie di San Paolo-Eteria, 2008, p. 107.

[882] Vers 637/638 sous le règne de l'Empereur Byzantin Héraclius I, Antioche a été conquise par les arabes dans le califat d'al-Rashidun. A ce moment elle a obtenu le nom arabe, *Antãkiyyah*. L'histoire de la ville témoigne des changements antérieurs de son nom. G. UGGERI en rapporte deux : au temps de Constantin II, au IVe siècle, la ville portait le nom de *Constantia* ; au temps de Justinien Ier le Grand, au VIe siècle, la ville a été refondée et fortifiée sous le nouveau nom de *Theoupolis*. Voir « Antiochia sull'Oronte. Profilo storico-urbanistico », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del V Simposio su san Paolo Apostolo*, TCS 12, Roma-Parma, Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano-Eteria Associazione, 1998, p. 306.308.

[883] Cf. CROWE J., *From Jerusalem to Antioch. The Gospel Across Cultures*, Collegeville Minnesota, The Liturgical Press, 1997, p. 83 ; UGGERI G., Art. Cit.,p. 302-305 : plusieurs tremblements de terre dans la région ont obligé les empereurs/gouverneurs successifs de reconstruire la ville. cf. *Ibidem*, p. 307. Cf. L. PADOVESE – O. GRANELLA évoque un tremblement de terre à Antioche, le 13 décembre 115. Voir *Guida alla Turchia*, p. 112.

[884] Voir les noms de toutes ces églises dans UGGERI G., Art. Cit., p. 316-318.

Testament, selon certains auteurs patristiques, dont Jérôme[886], ou à un village du nom *Iopolis* ou *Bottia*[887]. Une autre interprétation situe *Ribla* toujours sur l'Oronte, mais plus proche de la terre d'Israël. Dans la région de *Hamath*/*Emath*, à 35 km au Nord-Est de *Baalbek*/*Baalbed*, alors au-dessous de la ville postérieure d'*Antioche*[888].

Antioche est devenue romaine en 64 avant J.C., suite à la conquête de la Syrie, organisée par Pompée. La ville d'Antioche, désormais capitale de la province syrienne et le siège d'une légion, premier centre politique et commercial du Moyen Orient, en tant que **pont entre l'Asie Mineure et la Palestine**, est devenue la troisième centre de l'empire après celui de Rome et d'Alexandrie[889]. En témoigne le nombre considérable des citoyens à cette époque : environ 300.000 habitants, en plus de quelque 200.000 esclaves[890]. Le système routier d'Antioche la syrienne développa avec le temps la communication avec toutes les parties du monde, en facilitant le passage vers Rome, Constantinople, l'Inde, la Chine, l'Egypte et d'autres régions[891].

---

[885] Voir références bibliques de *Ribla/Rébla* [רִבְלָה] : Nb 34, 11 ; 2 R 23, 33 ; 25, 6.20.21 ; Jr 39, 5.6 ; 52, 9.10.26.27 ; Ez 6, 14 (la version de LXX traduit ce nom dans le premier cas Αρβηλα et dans les autres Δεβλαθα. Les textes de 2 R et de Jr concernent Rébla sur l'Oronte dans le pays de Emath, où Nabuchodonosor fit venir le roi de Juda, Sédécias, après l'avoir vaincu : c'est là qu'il lui creva les yeux, après avoir tué ses enfants. La « mauvaise réputation » de l'endroit pour les juifs, à l'époque babylonienne est gardée dans la mémoire du peuple juif, comme en témoigne un targum analysé par MANNS F., « Introduction au targum Sheni d'Esther (ms Urbinati 1) », SBFLA 47 (1997), p. 126 : « *…Tandis que le méchant Nebuchadnezar demeurait à* ***Antioche Ribla****, il envoya Nebuzaradan, le chef des tueurs, contre Jérusalem et ils détruisirent les murs de la ville de Jérusalem* ». La joie des disciples du Christ aurait dû être plus grande, s'ils savaient cela. Car ce lieu, marqué par la présence des bourreaux d'Israël, a accueilli la foi en le Messie d'Israël.

[886] Cf. « Antioche », In. MORERI L., *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, vol. I (A), Amsterdam-Letden-La Hatte-Utrecht, 1740, p. 498.

[887] UGGERI G., Art. Cit., p. 301.

[888] Voir CURTIS A., *Oxford Bible Atlas*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007[4] (1962), p. 123. Cf. CHRISTIE W.-M., « Riblah », http://refbible.com/r/riblah.htm (consulté le 11/12/2010).

[889] Cf. CROWE J., *Op. Cit.*, p. 76-77 et p. 79 : « At its foundation Antioch was no more than a square mile in area and at its greatest extent its walls enclosed no more than twice that space, much of which was taken up by public buildings and monuments. The vast majority of the population lived in tiny cubicles in multi-storied tenements… The mixture of many ethnic groups living at such close quarters led to regular racial friction and the outbreak of riots ». M.-G. MARA souligne qu'au temps correspondant à la naissance de Jésus la ville d'Antioche était une des trois villes les plus importantes de l'Orient, avec Alexandrie et Séleucie. Voir « Antiochia : Città delle prime volte », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VIII Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia-Storia-Religione, TCS 18, Roma-Parma, Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano-Eteria Associazione, 2004, p. 165.

[890] Voir PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 107 ; G. UGGERI évoque le témoignage de Jean Chrysostome selon lequel, à son époque on pouvait parler du nombre imposant d'habitants, à savoir 800.000. La moitié était des chrétiens. Voir Art. Cit., p. 307.

[891] Cf. UGGERI G., Art. Cit., p. 319.

Ce lieu typiquement grec, marqué profondément par le style helléniste, était aussi le lieu d'accueil pour d'autres cultures. Le carrefour, d'abord commercial et militaire, est devenu aussi le lieu de la coexistence des cultes locaux avec ceux de provenance étrangère (commençant par les dieux grecs, et romains, et finissant par la présence croissante du judéo-christianisme[892]). Le pluralisme des nations et des religions, trait significatif des grandes villes, caractérisait particulièrement Antioche sur Oronte. Les faubourgs entourant le centre-ville permettaient de pratiquer les différents cultes en toute sérénité. On peut citer par exemple le faubourg de Daphné, à deux heures de la ville[893].

Période juive

La religion juive, et par la suite la religion chrétienne se sont installées sur cette terre accueillante et habituée au *pluralisme* culturel et cultuel. Les sources juives, de Joseph Flavius et autres, indiquent que les juifs profitaient de la citoyenneté antiochienne, dès le début de leur présence dans la ville, car ils faisaient partie de l'armée d'Alexandre le Grand[894].

Or il semble que la morale de l'ordre apportée par ces deux religions dans la société de cette ville, se laissait gagner par le syncrétisme religieux[895]. Probablement cela s'explique par la perte de l'identité et la domination de la sensibilité charnelle parmi les juifs d'Antioche du Ier siècle av. J.C.[896]. L'*expérience missionnaire auprès des païens* contribuait aussi à ce fait[897]. En plus de cela, la répartition des juifs à Antioche

---

[892] Cf. CROWE J., *Op. Cit.*, p. 81-85.

[893] Voir LECLERCQ H., « Antioche (Archéologie) », coll. 2360-2361. Cf. PFEIFFER Ch.-F. (éd.), *The Biblical World*. A Dictionary of Biblical Archaeology, Grand Rapids, Baker Book House, 1966, p. 44 : « Religiously Antioch was a mixture of the best and the worst. The groves of Daphne and the Apollo sanctuary were scenes of orgiastic rites. …Here, however, Christians were able freely to preach to Jew and gentile, and from the Antioch church the first foreign missionaries went forth as heralds of the cross ». Sur le sanctuaire de Daphné et les païens d'Antioche voir FESTUGIERE A.-J., *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, BEFAR 194, Paris, Ed. E. de Boccard, 1959, p. 30-31.36.37.53-55.60-61.

[894] Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 196.

[895] Cf. LECLERCQ H., « Antioche (Archéologie) », coll. 2368 ; cf. PADOVESE L. –GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 108 : « Centro intensamente cosmopolita, Antiochia fu la città in cui fiorì un profondo contatto con la civiltà ellenistica e le culture e religioni misteriche orientali. (…) Come frutto di questa lunga simbiosi, i cittadini antiocheni del I sec. d.C. si distinguevano per uno spirito intellettualmente eclettico e per uno spiccato interesse verso la ricerca religiosa, condizione ideale, che spiega la simpatia con cui fu accolta la predicazione cristiana al suo primo giungere in Antiochia… ».

[896] La communauté juive existait en Antioche dès les débuts de la ville. Voir LECLERCQ H., « Antioche (Archéologie) », coll. 2393. Sur les Juifs dans la ville sur l'Oronte, voir MANNS F., « Les Juifs d'Antioche », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VIII Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia-Storia-Religione, TCS 18, Roma-Parma, Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano-Eteria Associazione, 2004, pp. 107-137.

[897] Voir PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 107.

facilitait cette influence, car ils n'habitaient pas un seul quartier, mais étaient dispersés dans toute la ville[898]. En tout et pour tout il n'y avait plus qu'une synagogue[899]. Après l'empereur Antiochus IV Epiphane les vases volés par ce dernier au Temple de Jérusalem ont été restitués à la grande synagogue d'Antioche. Or le Temple de Jérusalem n'avait pas d'équivalent à Antioche[900]. Le zèle prosélyte des juifs ne s'arrête pas à la naissance du christianisme, les six diatribes de Jean Chrysostome au IVe siècle en témoignent[901]. La propagation de la spécificité de l'identité juive, fortifiée par l'attachement au culte des martyrs[902], semait le trouble dans la population. Il s'ensuivit des heurts, souvent violents, dont H. Leclercq rapporte un exemple qui a eu lieu vers l'an 40 après J.C. :

> *« …une dispute éclata au cirque entre juifs et gentils, en 3e année du règne de Caligula. Le peuple se jeta sur les récalcitrants, en tua le plus qu'il put et incendia la synagogue. Le grand-prêtre Phinéas, ayant appris ce qui venait de se passer, accourut de Tibériade*

---

[898] Il existait des petites communautés dispersées, mais cela n'empêche pas que les juifs cherchaient à se regrouper, selon le principe de beaucoup de minorités jusqu'à nos jours. Le quartier *Cerateum*, à l'écart de l'agglomération, se développait autour de la synagogue principale, adaptée plus tard par les chrétiens. G. UGGERI signale qu'à l'époque d'Hérode le Grand une grande communauté hébraïque occupait essentiellement le quartier méridional de la ville d'Antioche. Voir Art. Cit., p. 304. Cf. HAIM A. – KUSHNER D., « Antioch », In. EJ², vol. 2 (Alr-Az), p. 201. Cf. LECLERCQ H., « Antioche (Archéologie) », coll. 2375-2376.

[899] Voir LEVINSKAYA I., *The Book of Acts in its First Century Setting,* vol. V : Diaspora Setting, Grand Rapids, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1996, p. 135.

[900] Commentant ce que Joseph Flavius dit de ἱερόν à Antioche (*Guerre Juive* 7, 45), F. MANNS constate qu'il est difficile d'identifier ce ἱερόν avec un sanctuaire. Cela pourrait être soit le sanctuaire de Leontopolis, soit celui d'Araq el Emir…, soit tout autre. Voir *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 196.

[901] Voir LECLERCQ H., « Antioche (Archéologie) », coll. 2395.

[902] L'attachement des habitants d'Antioche aux martyrs grandit probablement depuis le martyre des Maccabées. Sur le culte du martyre des Maccabées à Antioche, voir HAIM A. – KUSHNER D., Art. Cit., p. 201 : « Hannah and her seven sons are said to have been in Antioch and it is possible that the martyrdom racounted in the Second and Fourth books of the Maccabees occurred in Antioch; IV Maccabees could in fact be, in essence, the oration of a Jew of Antioch in memory of these martyrs. The Christians too, later honored the martyr's grave, which, according to them, was situated in the Kerataion quarter, near the synagogue » ; FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature (Continued) », *JQR(N)* 37/4 (Apr., 1947), p. 375 : « *In the fourth century the graves of the seven martyred brothers and their mother was shown in Antiochia* ». Le culte de sept frères et leur mère contribue au developement de la spiritualité du martyre chez les juifs et chrétiens d'Antioche en Syrie en particulier. Cf. SCHATKIN M., « The Maccabean Martyrs », *VigChr* 28/2 (1974), p. 98 (consulté le 01. 08. 2009 http://www.jstor.org/stable/1583458) : « because of the authenticity of their relics, and for other reasons which will appear in the course of this discussion, the Maccabean martyrs far outweigh any Old Testament rivals in the importance of their cult in the Christian church, and their martyrdom alone is commemorated by both church and synagogue ». Pour en savoir plus: voir ZIADE R., *Les martyrs Maccbées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome*, VigChr Supplements 80, Leiden-Boston, 2007.

à Antioche avec 30.000 Judéens et Galiléens, surprit la ville, tua le plus possible et rentra chez lui »[903].

Or, la symbiose complète entre les juifs et les chrétiens, en majorité issus du judaïsme, mais aussi de provenance païenne, n'était pas évidente non plus[904]. Les auteurs de l'article sur Antioche dans l'*Encyclopedia Judaica* suggèrent que si les juifs ont disparu de la ville en VIIe siècle après J.C., c'est « à cause » de développement du christianisme[905].

Période chrétienne

La ville d'Antioche était, à côté de la Samarie, Chypre et Damas, un des premiers centres du christianisme évoluant hors Jérusalem. D'une certaine façon la communauté chrétienne a hérité des juifs vivant en Syrie la *nécessité* de la confrontation avec le monde païen. Le pluralisme des courants du judaïsme existant dans le monde a aussi marqué Antioche, à la veille du christianisme. D'un côté cela a privilégié la croissance et l'affirmation du christianisme dans cette ville, perçue comme une nouvelle croyance parmi d'autres. D'un autre côté ce pluralisme général permettait à chaque communauté de la diaspora de développer sa propre caractéristique (les pagano-chrétiens vivant en marge des judéo-chrétiens ; une distinction dont Pierre Apôtre fut d'une certaine façon victime – voir le reproche formulé par Paul en Ga 2 – car son devoir était de chercher l'accord entre les disciples du Christ)[906]. Même si les chrétiens d'Antioche, vus de l'extérieur, étaient libéraux par rapport à la religion juive, car la communauté comptait des païens à côté des juifs hellénisés. Celle-ci est restée en lien avec le judaïsme de Jérusalem[907].

Une phrase de F. Manns exprime le rôle que la ville d'Antioche aurait pu jouer dans l'histoire du christianisme antique : « Pour aller au Christ et bénéficier de son sacrifice, il

---

[903] LECLERCQ H., « Antioche (Archéologie) », coll. 2395. Un peu plus tard, au temps de la conquête de Jérusalem, la diaspora antiochienne était aussi en danger. Voir HAIM A. – KUSHNER D., Art. Cit., p. 201 : « After the Roman war of 66-70 the inhabitants of Antioch asked Titus to expel the Jews from the city, and to destroy the tablets on which the Jewish privileges were inscribed, but he refused » ; Toutes ces tensions entre les juifs et les autres habitants de Syrie sont rapportées avec maints détails par LEVINSKAYA I., *Op. Cit.*, p. 130.132-133. Cf. R. MINNERATH, pour sa part, affirme que la population juive d'Antioche était relativement nombreuse. Voir *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Eglise apostolique*, ThH 101, Paris, Beauchesne, 1994, p. 78, note 21 : « Au moins vingt mille... Passée la violente persécution d'Antiochus Epiphane (175 av. J.C.), les juifs avaient acquis un statut officiel. La Loi de Moïse était reconnue comme loi interne de la communauté ».

[904] Cf. MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 26-27.

[905] Voir HAIM A. – KUSHNER D., Art. Cit., p. 202.

[906] Cf. DANIELOU J., *L'Eglise des premiers temps*. Des origines à la fin du IIIe siècle, Paris, Ed. du Seuil, 1985 (1963), p. 31-32.

[907] Voir F. MANNS, *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 189-215.

faut 'sortir du camp', c'est-à-dire de Jérusalem et du judaïsme »[908]. Antioche est effectivement un terrain éloigné de la ville sainte des juifs et un lieu d'embrassement de la nouvelle religion par les païens. Les premiers adeptes « de la voie » (Ac 9, 2 ; 19, 9 ; 24, 14), étaient des juifs. Or, dès les premiers moments de la proclamation de l'Evangile, on assiste à un élargissement géographique (la foi messianique trouvait son écho un peu partout où elle était proclamée) en même temps qu'un approfondissement religieux (dépassement de l'appartenance ethnique et des croyances de base – avant la conversion).

L''appartenance raciale dans l'acquisition de la Bonne Nouvelle sur Jésus est vite devenue le moyen de communication, le langage accessible exprimé en langue accessible – grecque[909]. Les « chrétiens juifs appartenant au groupe des hellénistes qui avaient entrepris à Antioche une mission sans imposer la circoncision » [910] ont rendu la foi accessible à tous ceux qui voulaient les rejoindre. La provenance importait moins que la confession de l'intégralité de la foi nouvelle. La communauté d'Antioche ne s'opposait pas à celle de Jérusalem, mais se savait incontournable dans la réalisation des dernières paroles de Jésus Ressuscité. Grâce à cette communauté, comme à beaucoup d'autres ayant leurs origines dans le judaïsme, la religion nouvelle prenait conscience d'être en rupture totale avec ce dernier[911]. Les apôtres ont reconnu dans les signes qu'ils recevaient que l'ouverture aux païens était bien la volonté de Dieu. Le *concile de Jérusalem* le confirme, « la décision de ne pas imposer aux païens convertis la Torah de Moïse fut acceptée, bien que de nombreuses exceptions furent admises »[912]. R. Minnerath souligne que l'ouverture de la foi en Jésus Christ aux païens n'était pas spontanée mais précédée par « un temps d'attente et de maturation » au sein du judaïsme, d'abord à Antioche en Syrie et ensuite partout[913]. Le principe de diffusion de la Parole de Dieu, rappelé par Paul et Barnabas à Antioche de Pisidie, a été posé d'avance (Ac 13, 46-47)[914]. La réaction des missionnaires dans la synagogue de cette

---

[908] *Ibidem*, p. 31.

[909] Cf. MARA M.-G., « Antiochia », p. 171. Cf. MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome...*, p. 32.

[910] BROWN R.-E. – MEIER J.-P., *Antioche et Rome*. Berceaux du christianisme, LeDiv 131, Paris, Cerf, 1988, p. 44.

[911] Voir PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 111.

[912] MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 31 [selon la note 93 les Eglises de Pergame et de Thyatire n'avaient pas accepté les décisions du concile de Jérusalem. Ap 2, 14 et 2, 20].

[913] Voir MINNERATH R., *Op. Cit.*, p. 78.

[914] L'histoire démontre que ce mouvement ne signifiait pas un rapprochement des juifs avec les païens mais un élargissement de l'auditoire de la Parole de Dieu. Car en même temps que Paul s'adresssa aux gentils Pierre le fit toujours aux juifs. D'ailleurs Pierre évangélisa les païens bien avant Paul (voir Ac 10).

ville n'était qu'un prétexte. Cette particularité de la ville sur l'Oronte d'être le premier grand carrefour de la diffusion de l'Evangile, montre tout d'abord l'importance de l'endroit pour ceux qui s'identifient avec ce lieu de croissance de la foi et explique le fait que certaines de ses initiatives ont une portée universelle.

Selon M.-G. Mara le fait d'appeler les « adeptes de la voie » désignées par le Christ (Ac 9, 2 ; 19, 9 ; 24, 14) les « chrétiens » (Ac 11, 26), n'était pas la seule initiative locale de ce type. Ce fut la communauté d'Antioche qui en tant que première a appliquée les décrets de Jérusalem sur l'admission des païens à la nouvelle foi, sans les obliger à la circoncision[915].

Il y a deux autres exemples de l'influence de la communauté d'Antioche sur le christianisme de l'époque primitive (début du IIe siècle – grâce à Ignace d'Antioche), relevés par cet auteur : l'idée de l'« épiscopat monarchique » et la « formulation de la doctrine christologique » en réaction aux mouvements hérétiques[916]. Pour ce qui est de la première de ces deux idées, A. Faivre confirme qu'Ignace d'Antioche a un regard novateur sur les institutions dans l'Eglise, en introduisant la typologie dans la présentation de la triade hiérarchique, le Père Apostolique voit en l'évêque un *typos* de Dieu, avec l'autorité centrale pour la communauté[917]. F. Manns propose de vérifier si cette *hiérarchie ministérielle* dans le christianisme primitif aurait pu être inspirée par le milieu juif d'Antioche, la « première Eglise de la Gentilité et le centre le plus important de la mission chrétienne »[918]. L'exégète franciscain signale que les chrétiens d'Antioche auraient pu adopter la distinction existant dans la communauté juive de cette ville : le président à sa tête (ἄρχων) et le conseil des anciens (γερουσία) avec son chef[919]. F. Manns suggère aussi que le développement de la christologie et de la charitologie de Paul est lié à l'héritage de la ville d'Antioche. La ville, ouverte aux païens, devenait un *centre passager* pour le christianisme, avant que celui-ci s'affermisse à Rome[920].

---

[915] MARA M.-G., « Antiochia... », p. 166 : « …è convinzione che ad Antiochia si sia scelta una via di mezzo tra l'intolleranza di quelli che dichiaravano Giacomo come loro maestro e la radicale libertà proclamata da alcuni seguaci di Paolo ».

[916] Ibidem, p. 166-167.

[917] Voir FAIVRE A., « La question des ministères à l'époque paléochrétienne, problématiques et enjeux d'une périodisation », In. DELAGE P.-G. (éd.), *Les Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités*. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, p. 25.

[918] MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 27.

[919] Voir *Ibidem*, p. 189.194. Cf. LEVINSKAYA I., *Op. Cit.*, p. 134.

[920] Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 27-32.

La première mention historique de l'*Evangile de Pierre* (texte daté de la moitié du IIe siècle)[921] constitue une autre nouveauté antiochienne, notée par M.-G. Mara. L'auteur de l'article note une différence entre les récits de la résurrection et de l'assomption mentionnés dans ce texte et leur version dans l'œuvre de Luc. Nous y voyons deux présentations différentes de deux textes traditionnellement considérés comme originaires d'Antioche. Signalons une différence capitale pour notre propos. Il s'agit des témoins du Ressuscité : l'évangile de Luc, grâce au fait d'être complété par les Actes des Apôtres, permet de déterminer le groupe des témoins autorisés issu des disciples – témoins oculaires. L'*Evangile de Pierre* tend pourtant à souligner la valeur universelle du témoignage oculaire du Nazaréen Ressuscité[922], ce qui pourrait ressembler davantage à la version évangélique du récit lucanien qu'au prologue des Actes.

Le lien du document dit *Evangile de Pierre* avec Antioche sur Oronte pourrait trouver sa confirmation dans une tradition postérieure qui témoigne de la présence prolongée de l'Apôtre Pierre dans cette ville[923]. Il était probablement le premier évêque de cette communauté, en desservant pendant sept ans les croyants issus des juifs et des païens[924].

A ces particularités provenant d'Antioche il faut en ajouter deux inspirées par Ignace, évêque de cette ville : l'adjectif *catholique* pour l'Eglise universelle (IgnSm 8, 2 ;

---

[921] MARA M.-G., «Antiochia... », p. 167 : « È Antiochia la città dove, vescovo Serapione nella seconda metà del II s., è stato preso in considerazione un testo, come ricorda Eusebio, in uso presso la comunità di Rhossos, detto 'Vangelo attribuito a Pietro' ogetto di difficoltà e di ripensamenti da parte di quel vescovo di Antiochia. (…) Questo testo, collocato tra la fine della prima metà del II s. (130-140) e le prime decadi della seconda metà del II s. (160-180) e a cui, come patria di origine, è stata data, prevalentemente, la zona antiochena e come ambito di diffusione l'area siro-asiatica,… ».

[922] Ibidem, p. 170.

[923] Voir JEAN CHRYSOSTOME, *Panégyriques de saint Ignace d'Antioche et des saints Juventin et Maximin*. Avec traduction et analyse par BROECKAERT J., H. Goemaere – Imprimeur-Editeur, Bruxelles, 1860, p. 27 [plus loin cité comme : PIdA]. Cf. PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 111.112.

[924] Voir A. HAIM – D. KUSHNER, Art. Cit., p. 202 ; G. UGGERI confirme l'épiscopat antiochien de Pierre, mais sans se référer à une tradition écrite : « Pietro vi si stabilisce per molti anni e ne è il primo vescovo ». Voir Art. Cit., p. 304. On souligne plus facilement que la liste des patriarches d'Antioche commençait par Evodius. Voir *Les évêques apostoliques. Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne* (Ecrits présentés, traduits, annotés par HAMMAN A.-G.), PF 77, Migne-Brepols, Paris, 2000, p. 90. Cf. BROWN R.-E. – MEIER J.-P., *Op. Cit.*, p. 45. L'auteur se réfère à Ga 2, 11-14 pour chercher une confirmation de la présence prolongée de Pierre à Antioche. Cependant le passage de Ga 2, 11-14 est plutôt une confirmation externe aux Actes des Apôtres du lien entre Paul et la ville d'Antioche. Sur Paul et la communauté chrétienne à Antioche en Syrie, voir DAUER A., *Paulus und die christliche Gemainde im syrichen Antiochia*. Kritische Bestandsaufnahme der modernen Frochung mit einigen weiterführenden Überlegungen, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1996, p. 11-12 « Die Stadt Antiochia in der Antike » et p. 12-22 « Die Gründung einer christlichen Gemeinde in Antiochia ». Paul a fait de la ville d'Antioche le point de départ de ses voyages missionnaires avec presque toujours Jérusalem comme destination finale.

cf. *Martyre de Polycarpe* 1, 1 ; 8, 1 ; 16, 2 ; 19, 2 ; 23, 2) et le nom *Eucharistie* pour la description du mémorial du Seigneur célébré dans l'Eglise (IgnPhld 4, 1 ; IgnSm 7, 1 ; 8 1 ; IgnEph 13, 1)[925].

Même si le nom de la ville n'est pas indiqué de manière explicite par le Ressuscité dans le programme confié à « ses témoins » (Ac 1, 8), l'histoire la considère comme un des *centres chrétiens*. Il faut reconnaître en même temps qu'avec l'essor social et religieux de Constantinople, le prestige du *pont entre l'Asie Mineure et la Palestine* diminuait progressivement[926]. Même si le développement d'une communauté religieuse est conditionné entre autre par l'importance socio-politique d'un terrain[927], l'histoire des chrétiens à Antioche en Syrie ne se limite pas au seul fait d'avoir habité une ville grande et célèbre (carrefour commercial jusqu'à la conquête islamique[928]). Il faut noter que cette ville, distinguée durant le pontificat de Marc Aurèle (elle a reçu le titre de « colonie ») et sous Dioclétien (elle est devenue la « capitale » d'une province impériale avec le siège de tétrarque), n'a pas perdu tout son éclat au IVe siècle. A l'époque de Constantin, et de la *paix chrétienne*, l'Antioche a joué un rôle de premier plan pour la région. Elle faisait partie, en tant que siège du Patriarcat d'Orient, des trois piliers de l'empire avec Rome et Constantinople[929].

Le christianisme à Antioche, comme partout ailleurs, rencontrait des obstacles : externes (persécutions) comme internes (les conflits entre les fidèles concernant la discipline ecclésiale ou la doctrine). Les disciples du Christ étaient encore confondus avec les Juifs lors de leur expulsion de Rome vers l'an 41/49. Mais pendant le massacre sous Néron en 64 les « 'chrétiens' furent pour la première fois expressément distingués

---

[925] Cf. BARTH M., *Ephesians*: Introduction, translation, and commentary on chapters 1–3, AB 34, New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 161 : « The Greek noun "thanks" and the verb "to give thanks" are not found in the older parts of the LXX. Not earlier than the time of Ignatius did thanksgiving (*eucharistiā*) become a technical term denoting the Lord's Supper ("Eucharist") ».

[926] Voir PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 118-119 : « Con l'elevazione della Chiesa di Constantinopoli a prima sede dell'Oriente (451), il prestigio di Antiochia risultò un poco adombrato. (…) La presa di Antiochia nel 637 da parte degli Arabi ridusse progressivamente l'importanza politico-religiosa e l'influenza di questo patriarcato. Soltanto con la vittoria dei Bizantini nel 969 esso ebbe una ripresa al punto che alla vigilia delle crociate, ad Antiochia erano sottoposte ancora 152 sedi vescovili. Questa ripresa non durò a lungo : le successive dominazioni dei Latini (dal 1098) e dei Mamelucchi (dal 1268) ridussero il suo significato.... ».

[927] Cf. BASLEZ M.-F., « La diffusion du christianisme aux Ier – IIIe siècles. L'église des réseaux », *RSR* 101, 2013/4, pp. 549-576. (consulté le 20.08.2014 : http://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2013-4-page-549.htm).

[928] Voir UGGERI G., Art. Cit., p. 302.

[929] Cf. PFEIFFER Ch.-F. (éd.), *Op. Cit.*, p. 44 : « …Archeologists have here discovered about twenty churches dating from the fourth century A.D. ».

des Juifs… »[930]. La persécution du temps de l'empereur Domitien, vers la fin du Ier siècle, serait plus proche de notre terrain**. Dans les années 90** les chrétiens de la province d'Asie étaient suppliciés. L'Apocalypse de Jean l'évoque.

Le conflit avec l'empereur Julien Apostat, qui est censé avoir construit la bibliothèque, constitue un autre exemple de la violence exercée par le pouvoir en place. Julien, durant son séjour à Antioche (361-363) reprit le sanctuaire de Daphné près de la ville, transformé auparavant (351) par les chrétiens en un lieu de mémoire, renfermant la dépouille mortelle du martyr Babylas assassiné vers 250, durant la persécution de Dèce. Pour se venger de l'expulsion des reliques du saint de son lieu du culte, les chrétiens y ont mis feu en 362[931]. Malgré ce comportement peu charitable, on voit que ceux qui portent le nom du Christ, par définition, représentent pour le monde ce qu'est Jésus : *signe de contradiction* [σημεῖον ἀντιλεγόμενον] (Lc 2, 34)[932].

Le deuxième type d'obstacles apparaît dans les années 70' du IIIe siècle. Les chrétiens de la ville s'étaient divisés. Certains soutenaient leur évêque, très controversé, Paul de Samosate, tandis que d'autres ont fait appel à l'arbitrage de l'Empereur Aurélien (269-275) pour chasser celui-là de sa résidence épiscopale. Quel anti-témoignage ! L'intervention du pouvoir laïque dans les affaires entre les frères a été déjà condamnée par Paul (1 Co 6, 4-8). L'appel de l'apôtre n'a rien perdu de son actualité.

Les hérésies constituaient l'autre problème interne : Arienne dont l'auteur Arius, mort en 336, a été rejeté d'abord lors du Concile local d'Antioche de 324[933], puis condamnée par le Concile œcuménique de Nice en 325 ; son hérésie a été finalement condamné par le Concile œcuménique de Constantinople en 381 ; puis Nestorienne, condamnée comme celui dont elle porte le nom, lors du Concile œcuménique d'Ephèse en 431. D'où l'un des noms de l'église syro-orientale : nestorienne, formée de ses partisans d'abord à Edesse et ensuite à Nisibis. Nestorius est mort, déposé de son siège épiscopal de Constantinople, en 451. Il a vécu suffisamment longtemps pour prendre connaissance des décrets du Concile œcuménique de Calcédoine, avec lesquels il

---

[930] Voir MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Op. Cit.*, p. 336 ; Cf. MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 27.

[931] Voir G. UGGERI, Art. Cit.,p. 306.

[932] MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Op. Cit.*, p. 338 : « …En fait, la jurisprudence fixée par ces restricts impériaux est simplement l'application à un groupe donné des anciennes lois républicaines interdisant les religions qui troublent l'ordre public. Tant que les chrétiens ne provoquaient aucun trouble, les autorités les laissaient en paix… ».

[933] A Antioche on assistait à une dizaine des Conciles (252 - 380). Voir UGGERI G., Art. Cit., p. 305.

pouvait s'identifier. Les deux *hérétiques* étaient liés à Antioche. Le premier, tout en étant prêtre à Alexandrie, se reconnaissait comme disciple du pieux Lucien d'Antioche qui confirma son enseignement par le don de sa vie (+ 312)[934]. Le second, d'origine persane, était moine et prêtre à Antioche. Les deux hérésies avaient un caractère christologique, concernant les natures du Christ. La première propagea les idées de subordination déjà connues, en accentuant la nature humaine du Logos, en niant sa nature divine. La deuxième, même si cela n'était pas l'intention de Nestorius, se basait sur la séparation entre les deux natures en Christ.

Antioche, un centre d'influence

Si les hérésies représentaient le seul mérite de la pensée théologique développée à Antioche, on aurait raison de s'inquiéter pour la doctrine des fils de cette ville.

La particularité chrétienne d'Antioche est observée déjà dans sa façon d'interpréter la Bible. Le texte de l'AT, lu de concert avec le NT donnait la possibilité d'une lecture typologique, contrairement à ce qu'on a pratiqué à Alexandrie où les interprètes travaillaient le texte avec la méthode allégorique. Les chrétiens d'Antioche, à la suite des juifs de cette ville, utilisaient le texte grec de l'AT, même dans la liturgie. Il existait la version grecque de l'AT, originaire d'Antioche[935].

Antioche la chrétienne est célèbre avant tout pour ses théologiens et pour son influence ecclésiale au IVe et Ve siècle, ce qui doit être considéré comme le fruit des siècles antérieurs. La pensée développée dans cette ville doit chercher ses racines non seulement dans le judaïsme mais aussi dans la philosophie helléniste. Cette double culture est déjà perceptible chez Paul de Tarse. A Athènes (Ac 17, 28-29) l'*apôtre des nations* se sert d'une citation d'Aretos, *Phaenomena*, sous l'influence d'un hymne stoïque de Kleantes (v. 28), suivi d'une critique des abus religieux respectivement commis par les Juifs et les Grecs (v.29)[936].

F. Manns signale que les tendances exégétiques chrétiennes sont l'héritage de la rivalité entre le judaïsme alexandrin et antiochien de l'époque hellénistique. Les textes bibliques *rédigés* dans ces deux centres de la pensée témoignent de l'influence grecque sur les écrivains juifs de ces régions :

> *« Stimulé par la culture grecque le judaïsme a produit des chefs d'œuvre littéraires : l'œuvre allégorique de Philon à Alexandrie et le* ***quatrième livre des Maccabées*** *à*

[934] Voir DizSint, p. 148. Cf. LP, p. 226. Voir dans notre texte II.2. et III.1.a.

[935] Voir plus haut dans notre étude II.2.

[936] Cf. DILLON R.-J., « Dzieje Apostolskie [Les Actes des Apôtres] », In. NJBC, p. 1231, n° 94.

Antioche. Le judaïsme hellénistique y rivalise de distinction, d'intelligence et de noblesse avec les penseurs grecs. Curieusement aucun philosophe d'Antioche n'est célèbre. Probablement les philosophes d'Apamée et de Tarse rayonnaient jusqu'à Antioche »[937].

C'est dans ce contexte que croît le christianisme, héritier direct des courants développés dans chacun de ces centres.

Tradition antiochienne de l'exégèse et de la liturgie

Pour que l'identité du modèle exégétique chrétien d'Antioche apparaisse plus clairement, nous proposons de présenter sa méthode typologique, dans une *vue d'ensemble* en correspondance avec la méthode pratiquée par les interprètes du milieu alexandrin[938]. Tout d'abord, du point de vue philosophique, elles se caractérisent par deux traditions différentes. Alors que les **alexandrins**, suite à la doctrine néoplatonicienne, présentent une tendance plus spéculative, intuitive et mystique, les antiochiens à l'inverse, à la suite d'Aristote, sont plus attentifs aux détails de la réflexion et de la rigueur de la logique. Ensuite, sur le plan doctrinal, Alexandrie s'efforce de mettre en lumière les éléments mystérieux et surnaturels de vérités révélées. Les **antiochiens**, par contre, insistent plus particulièrement sur le côté rationnel de vérités révélées et démontrent qu'elles ne contredisent pas la raison. On peut ensuite distinguer les écoles pour ce qui concerne les observations christologiques. Tandis que l'école, dite d'Antioche[939] observait en Christ « Logos-Anthropos», celle d'Alexandrie parlait de la christologie de « Logos-Sarx »[940]. Enfin en ce qui concerne l'exégèse biblique, les alexandrins, avec Origène, cherchent l'allégorie et mettent l'accent principalement sur le sens mystique et figuratif de l'Ecriture Sainte. Les antiochiens favorisent, quant à eux, le sens historique, littéraire et grammatical.

Le tournant dans l'histoire de l'*école* antiochienne est marqué par l'œuvre de Diodore, originaire d'Antioche où il enseignait jusqu'à 372 (surnommé *de Tarse* car

---

[937] MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome*…, p. 190.

[938] Pour plus d'information voir : MARUCCI C., « Θεωρία antiochena contro ἀλληγορία alessandrina : l'esegesi letterale di Theodoro di Mopsuestia », In. ORAZZO A. (éd.), *I padri della Chiesa e la Teologia*. In dialogo con B. Studer, Torino, 1995, pp. 83-104.

[939] Antioche n'a pas été considérée comme un centre d'enseignement régulier et d'une approche scientifique des dogmes chrétiens. En disant « école » on pense à l'ensemble doctrinal et aux opinions nées au sein de cette ville et transmises par des divers maîtres. Comme initiateurs de ce courant d'interprétation, appelé l'*école d'Antioche*, peuvent être considérés Lucien d'Antioche (voir dans notre texte II.2. et III.1.a.) et son successeur Dorothée (EUSEBE DE CESAREE, *Op. Cit.* VII, 32 ; IX, 6). Tous les deux étaient prêtres et martyrs. Ils se distinguaient par une considérable maitrise de l'hébreu. Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome*…, p. 193.

[940] Cf. SIMONETTI M. (éd.), *Il Cristo II*. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal VI al VII secolo, Milano, 1986, p. 309s.

après son exil il est devenu évêque de cette ville[941]). Cette œuvre a été définie comme *le moment de rupture avec les principes de l'exégèse précédente*[942], car elle privilégiait l'analyse littéraire et historique du texte. Ce qui intéressait Diodore dans la théologie c'était la coexistence des natures en Christ. A part le compagnon de Diodore, Evagre [maître de Jérôme], on cite parmi ses disciples Théodore de Mopsueste (+428)[943] et Jean Chrysostome. P.-Th. Camelot observe que l'absence d'une ontologie de la conception de la *personne* selon Théodore reflète la pratique de l'école : «il manque à Théodore, comme aux antiochiens en général, une métaphysique de la personne»[944].

Ignace d'Antioche a été martyrisé avant la création de cette école, mais la ville sur l'Oronte était considérée au temps d'Ignace comme « un des hauts lieux du gnosticisme »[945]. Jean Chrysostome est le seul théologien du courant antiochien du IVe siècle qui n'a pas été condamné. Il fut très apprécié pour son approche plus pastorale que les autres maîtres de cette école. Il a rejoint le siège de Constantinople avant que le milieu antiochien soit considéré *éloigné de l'orthodoxie de l'Eglise*. Nous supposons pourtant que l'influence de la conduite des maîtres de cette région aurait pu influencer beaucoup d'autres antiochiens, car ils faisaient preuve de constance dans leurs convictions. Le témoignage de la fermeté dans la foi (initié par Paul) et le culte de ceux qui l'ont porté jusqu'au martyre (en commençant par les Maccabées)[946], devaient laisser l'empreinte sur les générations suivantes.

A part l'*école d'Antioche*, ayant ses origines dans l'enseignement du IIIe siècle, c'est la *tradition* liturgique, dite *antiochienne*, qui est mentionnée et qui doit être considérée comme la plus ancienne. Celle-ci influença les évangélistes Matthieu (héritier de la *catéchèse*

---

[941] Comme tel il est aperçu lors du Concile de Constantinople en 381. Pour savoir plus sur sa biographie, voir RINALDI G., « Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista », *Augustinianum* XXXIII (1993), pp. 407-429.

[942] SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria*. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, Roma, 1985, p. 159. Il semble que les historiens du christianisme ancien sont de plus en plus nuancés sur le fait de reconnaître telle ou telle spécificité à un lieu.

[943] Voir SPANNEUT M., *Les Pères de l'Eglise*, vol. II – Du IVe au VIIIe siècle, BHC 22, Paris, Desclée, 1990, p. 73-87.

[944] CAMELOT P.-Th., « De Nestorius à Eutychès : l'opposition de deux christologies », In. GRILLMEIER A. – BACHT H. (éd.), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg, Herder, 1951, p. 217. Dans les pages qui suivent l'auteur cherche à justifier cette affirmation avec les citations des commentaires de Théodore à l'évangile de Jean.

[945] Voir ZUMSTEIN J., « Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu », In. Idem. *Miettes exégétiques*, Neuchâtel-Genève, Labor et fides, 1991, p. 164.

[946] Voir dans notre texte III.1.b.

ancienne de cette ville)[947] ainsi que Luc et l'apôtre Paul (inspirés de la *liturgie* qu'on y célébrait)[948].

Tradition de martyrologie en Antioche

Les grands penseurs d'Antioche ne dédaignaient pas la prédication populaire en vue de divulguer la théologie. Jean Chrysostome en était l'exemple le plus parfait parmi beaucoup d'autres. Avant lui on peut parler de l'engagement de Lucien et après lui de Nestorius. Voilà les deux aspects du témoignage antiochien, observés au IVe siècle, mais toujours d'actualité. Cela correspond à deux traits caractérisant le témoignage de Paul en particulier : prophétie et souffrance, pour et à cause de la Vérité.

Cette région semblait stimuler des gens passionnés pour la foi au point de développer le culte des martyrs[949] et la théologie du martyre[950] mais aussi de mettre cette foi en pratique (à partir de l'exemple d'Eléazar et celui des Maccabées jusqu'à nos jours, voir la vie et la mort de Mgr Padovese).

Le croisement du judaïsme et du paganisme à Antioche s'observe aussi dans la façon de décrire le martyre. Le christianisme d'Antioche devait non pas faire un mélange des deux mais créer sa propre approche du martyre des fidèles. Conception dans laquelle la mort ne serait qu'acceptation de la mise en vie de la vérité célébrée sur la mort et la résurrection de Jésus.

Ce lien entre la doctrine chrétienne et la fidélité dans la vie des deux ministres d'Antioche, Ignace et Jean, sera étudié ultérieurement et permettra peut-être la relation entre le témoignage apostolique et l'identité des ministres de l'Eglise.

---

[947] Voir plus haut II.2.a.

[948] Pour l'exemple de cette dernière inspiration servent les paroles de la consécration eucharistique, caractérisées par l'ordre de « faire cela en mémoire de moi » (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25). Voir DANIELOU J., *Op. Cit.*, p. 32. Cf. dans notre texte II.2.a. [tradition d'Antioche] ; II.3.b. théologie de la croix selon Paul]

[949] Le culte des martyrs et de leurs dépouilles mortelles, connu dans le christianisme dès le IIe siècle, s'est développé après les grandes persécutions, avec l'avènement dans le monde de la paix religieuse. Pour les motifs et les formes du culte des martyrs, voir MARROU H.-I., *L'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, Editions du Seuil, 1985 (1963), p. 101-105 ; JOUSSARD G., « Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme : saint Ignace d'Antioche, Rom, II, 2 », *RSR* 39 (1951), pp. 362-367.

[950] Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome*…, p. 193, note 12 : « … Jean Chrysostome qui a composé quatre homélies sur les martyrs maccabées utilise 4 M dans ces panégyriques. Antioche aurait ainsi développé la théologie juive du martyre. 4 M est un panégyrique des martyrs qui relie 2 M et illustre l'idée philosophique que la raison commande à toutes les passions ». Cf. DUPONT-SOMMER A., *Le Quatrième Livre de Machabées*. Introduction, traduction et notes, BEHE 274, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1939, p. 33-56 [chap. VI : Idées philosophiques et religieuses]. Voir plus haut I.2.a.

III.1.b. Deux fils d'Antioche sur l'Oronte

Une présentation historique générale de la ville d'Antioche sur l'Oronte ainsi que des influences juives sur la pensée chrétienne de cette région avaient pour but de justifier le choix de deux pères de l'Eglise : Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome. Les deux auteurs, tout en étant imprégnés de la vie d'une des plus anciennes communautés chrétiennes hors la Palestine, ont laissé eux-mêmes une empreinte de leur ministère sur tous les fils de cette terre. Les silhouettes spirituelles des piliers du christianisme du IIe et IVe siècle sont durablement ancrées dans le paysage de l'Orient et de l'Eglise universelle.

Le principe de choix : Ignace et Jean se situent au début et à la fin d'une époque de développement du christianisme à Antioche. Ce temps est marqué par l'émancipation des chrétiens du judaïsme[951] ; ensuite par l'organisation hiérarchique de la vie de l'Eglise et par la paix religieuse qui autorisait la manifestation publique de la foi en Christ[952].

Vie d'Ignace d'Antioche

Quant au troisième évêque d'Antioche, on a du mal à dater sa naissance et sa mort[953]. Contrairement au périple de son martyre, connu grâce aux Sept Lettres écrites durant le voyage, la vie d'Ignace n'est connue que de manière fragmentaire.

La vie d'Ignace, hors sa ville épiscopale, se concentre sur sa vieillesse, vécue à la manière d'Eléazar (voir 2 M 6, 18ss ; cf. 4 M[954]). Durant le voyage l'évêque fait

---

[951] A l'époque d'Ignace d'Antioche l'autonomie de l'Eglise par rapport à la synagogue était à ses débuts. Au temps de Jean Chrysostome la vie de l'Eglise se stabilisait (après les grandes périodes des persécutions) et le Christianisme devint la religion d'état. Voir MANNS F., *Jérusalem, Antioche, Rome…*, p. 215. Mais les deux semblent s'inscrire aussi dans une certaine corrélation entre ces deux religions, voir LIEBAERT J., *Les Pères de l'Eglise*, vol. I – Du Ier au IVe siècle, BHC 10, Paris, Desclée, 1986, p. 19-32 : Christianisme et judaïsme : saint Ignace d'Antioche ; SIMON M., « La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », AIPh 4 (1936), pp. 403-421.

[952] Un autre choix, qui englobe trois piliers du christianisme de l'Orient, éloignés en temps mais proches dans leurs vécu et leurs idées, pourrait être proposé : Mélèce (évêque d'Antioche), Jean Chrysostome (évêque de Constantinople), Jean Damascène (évêque de Damas). La comparaison de ces trois hiérarques est basée sur trois ressemblances : l'exil ou autre forme de persécution ; expérience des divisions doctrinales à l'intérieure de l'Eglise ; préoccupation pour l'enseignement sur l'*incompréhensibilité de Dieu* et le combat contre la *curiosité indiscrète* des hommes qui prétendaient dévoiler le mystère de Dieu. Voir *Figures de l'évêque idéal.* Jean Chrysostome (Panégyrique de Saint Mélèce), Jean Damascène (Panégyrique de Saint Jean Chrysostome). Discours traduits et commentés par BROTTIER L., *Les Belles Lettres*, Paris, 2004, p. 15-20.

[953] Selon EUSEBE DE CESAREE Ignace accéda au siège d'Antioche après Evodius (voir *Op. Cit.*, III, 22.), dont le prédécesseur serait Pierre Apôtre, le premier évêque de cette communauté (voir *Ibidem*, III, 36). Voir dans notre texte III.1.a.

preuve d'une foi inébranlable. A.-G. Hamman suggère qu'Ignace serait issu de la classe moyenne d'Antioche (en même temps il attribue l'usage de la langue grecque – langue des Lettres d'Ignace – à une classe cultivée de cette société, laissant aux autres citoyens le syriaque comme mode de communication)[955]. A.-G. Hamman n'hésite pas à associer ces particularités pour voir en Ignace un syrien-antiochien, païen de culture grecque[956].

Les deux dates, celles du début de l'épiscopat antiochien d'Ignace ainsi que de son enlèvement du siège épiscopal, sont difficiles à établir. Selon A.-G. Hamman, il est impossible de fixer cette première[957]. Pourtant, certains auteurs indiquent l'année 70 comme celle de la nomination d'Ignace[958].

Malheureusement le pontificat, durant plus que trente ans, n'a laissé aucune trace écrite de l'activité pastorale d'Ignace. Assister l'Eglise naissante à Antioche ne se limitait pas à l'organisation de la communauté et à l'administration pastorale d'une des plus grandes communautés de l'époque. On peut s'attendre à ce que les questions soulevées dans les lettres adressées aux communautés voisines préoccupaient le pasteur aussi au sein de son Eglise locale. Il s'agissait alors d'enseigner la vraie doctrine christologique et ecclésiale ainsi que de stabiliser la structure hiérarchique. L'accueil organisé par les différentes communautés à l'évêque emprisonné, lors de sa marche vers le martyre (voir IgnRm 9), prouve la bonne réputation dont jouissait le détenu chez les chrétiens de ce temps, et ce bien au-delà des frontières[959]. La facilité avec laquelle Ignace s'adressait à ses Eglises atteste la puissance de sa parole, liée probablement au plus important siège de la région. Le bon accueil certifie aussi la valeur attribuée au martyre.

La date de son départ en captivité correspondrait aux persécutions des chrétiens, entreprises dans l'empire de Trajan (l'empereur entre 98 et 117). Parmi les hypothèses sur la cause d'une telle violence envers les disciples du Christ, on cite l'appréhension de l'empereur. La crainte de voir grandir la minorité chrétienne serait semblable à celle du pharaon par rapport aux juifs dans le temps de Moïse (voir Ex 1, 7-10). Il est normal qu'un nouvel ordre de vie communautaire, avec un culte de Dieu Unique qui détient

---

[954] Rappelons que la rédaction de ce document a été faite à Antioche. Voir plus haut I.2.a.

[955] Voir *Les évêques apostoliques*…, p. 89.

[956] Voir *Ibidem*, p. 90-91 ; Cf. DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin, 2007, p.35.

[957] Voir *Les évêques apostoliques*…, p. 90.

[958] Probablement le pontificat d'Ignace à Antioche se placerait entre la première année de l'empereur Vespasian (70 a.C.) et la dixième année de Trajan (107 a.C.). Voir SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Letteratura cristiana antica. Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in Appendice*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 2007 (2003), p. 124.

[959] Le ton de toute la Lettre *aux Romains* témoigne de la connaissance de l'évêque de Syrie à Rome.

pouvoir illimité sur les croyants, puisse inquiéter un roi soucieux de sa position (cf. Hérode le Grand : Mt 2, 2-4). A la question : comment resserrer le pouvoir sur l'empire, apparaît une réponse sûre : trouver un ennemi commun.

Signalons une lettre que l'empereur envoya au gouverneur Pline le Jeune en 111-112 après J.-C., exigeant la condamnation de tous ceux qui se reconnaissaient publiquement membres du parti de Dieu Unique. La publication de cet édit, obligeant l'abjuration sous peine de mort, avait pour but de faire peur aux chrétiens et tiédir le zèle des récents convertis. Il promit en même temps de libérer ceux qui renieraient de manière manifeste le nom de chrétien[960]. Une telle lettre atteste que pour quelqu'un qui ne connaît pas le Christ il paraît fastidieux de gouverner ceux qui se sentent libres, indépendants, et non pas de ce monde (cf. J 17, 16). Le cas de la ville d'Antioche ne paraît donc pas isolé. Il s'inscrit dans le contexte d'une menace générale du christianisme qui sera reprise plusieurs fois lors des grandes persécutions universelles. Le cas de l'évêque d'un des piliers de l'empire, qui ne cède pas à l'intimidation du pouvoir politique, servirait comme avertissement aux autres.

La difficulté de préciser la date d'emprisonnement rend problématique la date de sa mort à Rome, car un tel événement n'a laissé aucune confirmation dans les récits du christianisme primitif. Les hypothèses suggèrent que le voyage du détenu devait durer entre quelques mois et deux ans. Selon le témoignage d'Eusèbe de Césarée, il fut dévoré par les fauves autour de l'année 107[961]. Certains prétendent que la date traditionnelle de 107 ne peut pas être retenue, car Eusèbe a réuni autour de cette date (dixième année du règne de Trajan) trois évènements du même genre, trois actes de persécution des chrétiens : le martyre de Siméon, deuxième évêque de Jérusalem, le martyre d'Ignace à Rome et la persécution à Bithynie, celle dont parle Plinius Secundus (appelé aussi Pline le Jeune)[962]. Logiquement ces trois actes de violence se ressemblent, or ils sont

---

[960] Voir *Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des premiers siècles* (Introduction, traduction et notes de P. MARAVAL), Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 2010, s. 12 avec la note 1 : « PLINE le JEUNE, *Lettres*, X, 96 et 97 ».

[961] La date indiquée par EUSEBE de CESAREE (*Chronicon ad ann. Abr.* 2085), d'après SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op.Cit.*, p. 124 ; Cf. DRĄCZKOWSKI F., « Ignacy Antiocheński », In. *EK*, tome VI, Lublin, TN KUL, 1993, coll. 1441-1443 : l'année 105 comme celle de l'arrestation et autour de 107 le martyre.

[962] Pour voir la correspondance entre Pline et Trajan, voir MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Op. Cit.*, p. 66-68. De ces textes en s'aperçoit que la fermeté dans la confession de la foi en Christ suffisait à justifier la condamnation.

probablement distincts du point de vue chronologique[963]. Parmi les présentations d'Ignace nous avons repéré les propositions de quelques années de marge : 108[964] ou 110[965] (dates indiquées sans justifier le décalage). Comme nous le voyons la datation de la mort d'Ignace, indiquée par un historien crédible de l'époque, précède l'édit de Trajan. Il serait donc difficile de le considérer comme la cause directe de l'emprisonnement.

Les autres possibilités de la datation sont postérieures à l'édit de l'Empereur. L'une d'entre elles, fixée à l'année 116[966], s'expliquerait par la menace provoquée par le tremblement de terre en 115[967]. Une des variantes repousse d'une vingtaine d'années la mort cruelle de l'évêque. Mettant en doute le temps et les circonstances du voyage, H.-R. Drobner propose d'élargir le cadre de la période entre 105-135 après J.-C. L'auteur suggère que la condamnation n'était pas due au désordre créé par les chrétiens dans le gouvernement impérial. Mais elle s'expliquait par un conflit intrinsèque dans la communauté ou une accusation de *crimen laesae maiestatis* (crime de lèse-majesté). Pour résoudre le problème, l'Empereur devait condamner à mort tous les accusées[968].

E. Decrept, cherchant à expliquer la préoccupation d'Ignace pour la paix et pour l'unité de l'Eglise, essaie de réconcilier les hypothèses sur la cause de la condamnation d'Ignace et il conclut : « l'hypothèse d'une crise intérieure n'exclut pas celle d'une persécution ; au contraire, elle la suppose »[969].

---

[963] Voir BOSIO G. – DAL COVOLO E. – MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa*. Secoli I e II, Torino, Societa Ed. Internazionale, 1990, p. 90, note 3.

[964] Voir CORSATO C., *Biblia w interpretacji Ojców Kosciola* (oryg. it. 2004), Kraków, Wydawnictwo OO. Franciszkanów Bratni Zew, 2007, p. 163.

[965] Voir *La dottrina eucaristica dei secoli I-IV. Clemente Romano – Atanasio*, (Introduzione e note di DI NOLA G.), Bibliotheca Patristica Eucharistica, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 20.

[966] P. MARAVAL, en décrétant l'année de la mort d'Ignace « sans doute en 116 », ne donne aucun argument à l'appui. Voir MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Op. Cit.*, p. 339.

[967] Un tel événement pourrait effectivement suffire pour déclencher le massacre d'un groupe minoritaire. Certaines croyances païennes identifiaient les événements naturels avec la colère des *dieux officiels*, défavorables au culte d'un Dieu Unique des chrétiens (des oppositions de ce genre sont connues déjà par rapport aux juifs de l'AT). Nous avons signalé plus haut l'arrivée d'un tel tremblement à Antioche le 13 décembre 115 ; PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia*, p. 112 ; *Les évêques apostoliques...*, p. 90.

[968] Voir LP, p. 98. Un autre cadre désigné qui ne propose pas une date exacte, propose les années entre 110 et 118 (Lightfoot). Voir PINCKAERS S.-Th., *La spiritualité du martyre… jusqu'au bout de l'Amour*, Versailles, Saint-Paul, 2000, p. 91 avec note 2.

[969] DECREPT É., Art. Cit., p. 216.

Malgré les différentes hypothèses de la datation du martyre et de la cause de la condamnation, les lignes principales de l'itinéraire du détenu se rejoignent[970]. Quoi qu'il en soit, nous pouvons dire que les sept lettres d'Ignace, écrites au cours du voyage qui portent l'empreinte de l'authentique plume de l'évêque[971], permettent au lecteur de découvrir un témoin du Christ. Les arrêts en chemin signalent la préoccupation majeure du successeur des apôtres : fidélité à l'Evangile, proclamé toujours et partout. Quatre lettres ont été rédigées à Smyrne : aux Ephésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains. Trois autres ont été envoyées de Troas : aux Philadelphiens, aux Smyriontes, à Polycarpe – évêque de Smyrne. Les lettres en question sont aussi pour nous une source d'informations sur l'auteur. Ignace lui-même, chemin faisant, apprit à Troas la bonne nouvelle sur la fin des persécutions dans son patriarcat (voir IgnPol 7).

Le martyre d'Ignace a probablement eu lieu à Rome pour éviter les émeutes sur place (on ne dispose pourtant pas de traces qui confirmeraient le lieu exact, probablement au Colisée car là-bas se déroulaient les spectacles en l'honneur de l'Empereur, mettant en scène les chrétiens dévorés par les bêtes féroces : supplice qu'Ignace appelait de ses vœux).

Attestations patristiques sur Ignace d'Antioche

Nous voulons signaler deux témoignages sur la vie de l'évêque. Ils confirment les attestations déjà indiquées. Celle de Polycarpe serait contemporaine d'Ignace, et celle de Jean Chrysostome proviendrait du IVe siècle. L'évêque de Smyrne, l'unique pontife à qui Ignace écrivit une lettre, a rendu un hommage respectueux à ce *patriarche d'Antioche*[972], en reconnaissant la sagesse de ses conseils : « …Les épîtres d'Ignace… Vous pourrez en tirer grand profit car elles renferment foi, patience, et toute édification en notre Seigneur »[973].

Polycarpe, s'adressant à la communauté qui connaissait l'Apôtre Paul, rapproche le comportement de ce dernier avec celui, exemplaire, d'Ignace. En l'appelant *bienheureux*, il atteste probablement son martyre[974].

---

[970] L'itinéraire est reconstruit à partir des *Lettres* d'Ignace, en prenant en considération les voies usuelles de l'époque. (voir : http://jesusmarie.free.fr/ignace_d_antioche.html, consulté le 15.10.2012). Cf. BOSIO G. – DAL COVOLO E. – MARITANO M., *Op. Cit.*, p.88-89.

[971] Voir plus haut dans l'Introduction générale.

[972] Le style de ses lettres et les adresses confirment son autorité de l'évêque d'une capitale de la région (mais le titre du patriarcat est observé posterieurement à Antioche). Voir BURNET R., *Epitres et lettres Ier – IIe siècle*. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne, LeDiv 192, Paris, Cerf, 2003, p. 341-343.

[973] Voir POLYCARPE, *Lettre aux Philippiens*, 13.

[974] Voir *Ibidem*, 9. Cf. *Les évêques apostoliques*…, p. 177, note 24.

L'éloge fait par l'évêque de Constantinople, Jean Chrysostome – l'ancien prédicateur de cette ville d'Antioche – suggère qu'il pourrait s'inspirer d'Ignace dans son propre ministère. G. Luongo remarque que la spiritualité du martyre élaborée par Jean fait référence à la fidélité de cet hiérarque. Le **premier** trait caractéristique du martyre est le *vrai amour pour Dieu et pour Christ* qui encourage un chrétien à sacrifier sa propre vie[975]. Le **deuxième** point souligne la *présence du Christ aux côtés du martyr*, et même la *présence du Christ en lui*, ce qui rend son martyre exceptionnel[976]. La **troisième** remarque concerne l'*impact ecclésial du martyr*, l'empreinte qu'il laisse sur la communauté (locale ou universelle), de son vivant ou après sa mort. Pour Chrysostome, l'évêque Ignace est l'exemple même d'un hiérarque courageux qui, malgré les chaînes, n'abandonne pas son ministère. En manifestant son attachement au Christ durant son voyage, il incarne l'idéal paulinien de l'épiscopat[977]. Le **quatrième** point consisterait à voir le *martyre en tant que sommet du témoignage et de la victoire du martyr*[978]. Chrysostome verrait en Ignace non seulement l'exemple d'un fidèle courageux, mais surtout un témoin du Christ, qui par l'offrande de toute sa vie, rejoint le cercle des intercesseurs de l'Eglise de tous les temps[979]. Un hiérarque de l'Eglise, martyrisé, accomplit donc par sa mort une œuvre beaucoup plus efficace que le gouvernement d'une communauté ou l'enseignement de l'Evangile, ou encore l'attestation doctrinale de la foi. Un tel homme s'inscrit avec toute sa vie dans l'œuvre salvatrice de Jésus, le seul prêtre de la nouvelle alliance. Cela rejoint la perception qu'avait Paul Apôtre de sa propre mission : « En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (Col 1, 24).

Le titre de panégyrique chrysostomien attribue à Ignace une nouvelle qualité qui exprime plus que le martyre :

---

[975] Voir LUONGO G., « Agiografia martiriale antiochena », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VIII Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia-Storia-Religione, TCS 18, Roma-Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano, Parma-Eteria Associazione, 2004, p. 179.

[976] Voir *Ibidem*, p. 180.

[977] Voir *Ibidem*, p. 181-182.

[978] Voir *Ibidem*, p. 182 : « Il martirio di sangue, infine, è il culmine della testimonianza ; la morte segna non la sconfitta, ma la vittoria del martire... ».

[979] Voir *Ibidem*, p. 183.

« Εἰς τὸν ἅγιον ***ἱερομάρτυρα*** *Ἰγνάτιον τὸν θεοφόρον ἀρχιεπίσκοπον γενόμενον Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης εἰς Ῥώμην ἀπενεχθέντα, καὶ αὐτόθι μαρτυρήσαντα, κακεῖθεν αὖθις εἰς Ἀντιόχειαν κομισθέντα. »*[980].

Le texte, au caractère d'un prélude, a dû être ajouté postérieurement. Le titre de l'éloge ἱερομάρτυς est parfois traduit comme « saint-martyr »[981]. Dans le contexte on lirait cette phrase ainsi : « Sur le saint *saint-martyr* Ignace le Portant-Dieu, devenu archevêque d'Antioche la Grande, conduisit à Rome, et après y avoir été martyrisé emporté en retour à Antioche ». Jean donne à son compatriote ce titre exceptionnel qu'on ne rencontre que rarement dans les textes patristiques[982]. Ce titre provient probablement d'un autre texte consacré à Ignace[983]. Le titre ἱερομάρτυς présente un intérêt particulier pour notre recherche. Il transmet une réalité plus profonde qu'un lien entre la *mort violente* et la *sainteté*. La tradition orthodoxe utilise ce titre jusqu'à nos jours pour désigner un *prêtre-martyr*[984] où l'élément ἱερο- est traduit comme *prêtre* en opposition à la composition *moine-martyr* (μόναχος-μάρτυς)[985]. C'est un ancien dictionnaire liturgique qui le confirme, en présentant en un groupe les différents mots construits à la base de ἱερ- : ἱεροδιάκονος *diacre*, ἱεροκήρυξ *prêtre qui annonce en chaire la parole de Dieu*, ἱερομάρτυς *prêtre ou évêque martyr*, ἱερομνήμων *officier ecclésiastique – gardien des archives sacrées*, ἱερομόναχος *prêtre qui appartient à un ordre religieux*[986]. Tous ces termes désignent les desservants du culte. Comparons avec le 1e livre d'Esd (LXX) qui atteste sept fois l'emploi du nom ἱερόδουλος, signifiant un *servant du temple* (1, 3 ; 5, 29.35 ; 8, 5.22.48 [x2]).

---

[980] JEAN CHRYSOSTOME, *In sanctum Ignatium martyrem* (0345-0407). Voir http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_In_sanctum_Ignatium_martyrem,_MGR.pdf (consulté le 18.10.2012).

[981] Voir PGLex, p. 670 : « holy martyr ».

[982] Par ex. titre grec attribué à Polycarpe dans la présentation de sa lettre aux Philippiens. Voir *Patrum Apostolicorum S. Clementis Rom., S. Barnabae, S. Ignatii & S. Polycarpi Epistolae. Accedunt S. Ignatii & S. Polycarpi Martyria* (Textum ad optimarum editionum fidem recensuit Fr. X. REITHMAYR), Monachii, Libraria Lentneriana, 1844, p. 290.

[983] Ce titre peut avoir la valeure d'un *titre propre*, ce que suggère la présentation latine du récit de martyre d'Ignace, en transliterant les deux designations de l'évêque. Voir « Martyrium Sancti *Hieromartyris* Ignati *Theophori* », In. *Patrum Apostolicorum S. Clementis Rom., S. Barnabae, S. Ignatii & S. Polycarpi…*, p. 309. Cf. Le nom de θεοφόρος avec lequel Ignace d'Antioche se présente dans ses lettres, est employé aussi par rapport à Jean Damascène, dans le titre de son *Eloge en l'honneur de Saint Jean Chrysostome*. Voir *Figures de l'évêque idéal…*, p. 95.

[984] Voir ex. http://www.impantokratoros.gr/ieromartys-andronikos.el.aspx. (consulté le 18.10.2012).

[985] Cf. PGLex, p. 532 : « ἐπισκοποιμάρτυς, ὁ, martyr-bishop ».

[986] Voir CLUGNET L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise Grecque*, Paris, Ed. Alphonse Picard et Fils, 1895, p. 68-69.

Les règles de la langue grecque et le contexte nous permettent de proposer une autre interprétation du terme en question. Rappelons ce que nous savons déjà sur les composants de ce titre, à partir de la Bible. Le deuxième composant n'entraine pas de difficultés de traduction : μάρτυς = *témoin/martyr*[987] dans le sens que nous avons analysé en Ière et IIème partie.

Le premier élément de cette construction que nous examinons peut être identifié soit avec l'adjectif *saint* soit avec le nom *prêtre* (la même racine ἱερ/ἱρ qui signifie la *sainteté/sacralité* est à l'origine du verbe *consacrer* ἱερό.ω, du nom ἱερ.εύς *prêtre* et du verbe ἱερεύ.ω *sacrifier*)[988]. La LXX rend en 1 S 2, 28 le substantif hébreu (לִי לְכֹהֵן *pour moi comme* prêtre) avec l'infinitif présent du verbe correspondant, accompagné d'un pronom personnel au Dat. sing. (ἐμοὶ ἱερατεύειν *pour* exercer *mon sacerdoce*)[989]. Notons donc dans la LXX une identification du *ministre* avec le *ministère*. La fonction conférerait au prêtre son identité[990]. Jean Chrysostome semble utiliser le même jeu des termes dans son dialogue *De Sacerdotio* quand il se sert du mot ἁγιαστία pour parler du *rite sacré*[991] (cf. 4 M 7, 9).

C. Spicq atteste, par l'interprétation du *hapax* ἱεροπρεπής *révérende, sied à des saintes* (Tt 2, 3) désignant les *femmes âgées* πρεσβῦτις, que les mots de cette famille sont liés au culte, au ministère sacrificiel, au sacerdoce. Il donne des exemples des femmes *prêtresses* extrabibliques exerçant leurs cultes[992]. Jean enrichit le titre avec lequel il désigne Ignace, par l'adjectif *saint* : **τὸν ἅγιον** ἱερομάρτυρα. Quel effet en

---

[987] Le terme vient du radical μαρτυρ, IIIe décl., thèmes en –ρ avec apophonie. Il se décline comme σωτήρ *sauveur*, avec irrégularité en Nom. Sing. et Dat. Plur. Voir CORSANI B., *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 2007 (1994), p. 141-142, § 108 ; cf. WENHAM J.-W., *Initiation au grec du Nouveau Testament. Grammaire-Exercices-Vocabulaire*, Paris, Beauchesne, 1997 (1994), p. 119-121.216 (oryg. ang., 1965).

[988] Voir BOTTIN L., *Etymon. Lessico per radici.* Guida all'apprendimento del lessico greco, Bergamo, Minerva Italica, 2001^{10} (1990), p. 276. Cf. R-GA, p. 629. Les noms avec la terminaison – εύς proviennent généralement de substantifs terminé par –ο, signifiant une action ou celui qui produit une action. Cf. PIERACCIONI D., *Morfologia storica della lingua greca*, Firenze, Vallecchi Editore, 1954, p. 64, § 109 et p. 201-202, § 360.

[989] Le type de verbes dont la désinance -εύειν signifie habituellement « exercer professionnellement une activité » (voir *BDR* n° 108.5). Il apparaît 16 fois dans l'AT et une seule fois dans le NT : par rapport au ministère de Zacharie, futur père de Jean Baptiste, au Temple de Jérusalem (voir Lc 1, 8).

[990] Cf. La façon de percevoir la fermeté du vieillard Eléazar dans la foi (4M 7, 6). La mort d'Eléazar enrichit notre réflexion sur la valeur sacerdotale du témoignage de fidélité d'un prêtre-martyre. Voir I.2.a., p. 105.

[991] Voir SSac III 4, 32 In. SCh 272, p. 145 avec note 5 : « Le mot ἁγιαστία peut avoir deux sens : 1) sainteté ; 2) rite, culte. C'est le cas ici où il est très voisin du mot ἁγιαστεία qui peut désigner soit les cérémonies païennes, soit les cérémonies juives… ».

[992] Voir SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg – Paris, Editions Universitaires de Fribourg – Cerf, 1991 (1978), p. 727.

attendrait l'auteur si déjà le titre d'Ignace portait en lui une référence à la sainteté personnelle ? Pareillement pour le fait d'être martyrisé. Quel serait l'avantage d'appeler Ignace *martyr* seulement pour dire ensuite qu'il a été martyrisé : ἱερομάρτυρα… **μαρτυρήσαντα** ? C'est la raison pour laquelle nous proposons de voir une composante de l'identité : *prêtre-témoin* dans le titre donné à ce fameux évêque d'Antioche.

Une telle explication de ἱερομάρτυς, référée au milieu biblique, doit être vérifiée par le texte même du panégyrique offert par Jean à Ignace. Il nous paraît utile d'observer le terme d'abord en référence à l'évolution de l'emploi du mot présenté par Spicq, ἱεροπρεπής. Celui-ci, avec le temps, est entré dans le langage courant de tous les jours : « …consacrées au Christ par le baptême et officiant en quelques sorte au foyer familial… leur vie sainte se caractérise par une éminente dignité, un profond respect porté à tous, un sens très religieux de Dieu »[993].

Cette évolution du terme ressemble à celle de la conception du martyr-confesseur[994]. L'exemple de Paul Apôtre qui survécut à la lapidation (Ac 14, 19-20 ; cf. Dn 3, 91-93), avec les situations rencontrées parfois dans l'Eglise ancienne, peuvent contribuer à cette explication. Certains d'entre ceux qui étaient damnés survivaient à leur exécution. Perçus comme des héros de Dieu, ils étaient reconnus par l'Eglise dignes de couronnement : « Le titre de 'confesseur' ouvrait à celui qui s'en était montré digne, un droit reconnu à prendre rang dans le clergé et lui permettait parfois l'accès aux dignités supérieures »[995].

---

[993] C. SPICQ, *Lexique théologique…*, p. 728. On peut donc constater à la suite de Zawadzki, que la vie quotidienne est devenue une liturgie des chrétiens. Voir II.3.b., p. 249ss.

[994] Le terme *martyre*, étant le plus général, couvrait dans les temps bibliques toute la réalité du *témoignage*. Avec le temps l'Eglise introduisit la spécification du témoignage qui demandait la distinction des termes. Vers le milieu du IIIe siècle, Cyprien de Carthage précisa le sens des deux termes : est **martyr** un exécuté pour sa foi ou mort en prison, et de même celui qui a été torturé, quand il survit à son supplice; est **confesseur** le chrétien qui s'est exilé volontairement, qui a été incarcéré et a subi d'autres préjudices, en particulier des pertes matérielles, en de raison de sa foi. Voir DizSint, p. 160 ; RORDORF W., « Martyre. Le martyre chrétien », In. DI BERARDINO A. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (oryg. it. *Dizionario patristico e di antichita christiane*, 1983), Vol. II, Paris, Cerf, 1990, p. 1571 : « La seule explication plausible de ce changement de terminologie est d'admettre que le spectacle même du martyre est considéré comme un *témoignage* : les souffrances et la mort du martyr sont la manifestation de la force de la résurrection, car dans les martyrs le Christ souffre et vainc la mort ». Cf. RUYSSCHAERT J., « Les 'martyrs' et 'confesseurs' de la lettre des Eglises de Lyon et de Vienne », In. *Les Martyrs de Lyon (177)*, Colloques internationaux du CNRS 575, Paris, Ed. du CNRS, 1978, p. 155-164.

[995] « Martyr », In. DAChL-XI, coll. 2470-2471 [XLII. Le martyr associé au clergée]. EUSEUBE DE CESAREE rapporte que les épitres des Eglises de Lyon et de Vienne indiquent quelques fois l'existence des « κλῆρος τῶν μαρτύρων ». Voir *Op. Cit.*, V, 1, 26-48.

Hippolyte semble attester qu'un témoin de la foi qui n'avait pas souffert pour elle peut être ordonné prêtre et celui qui a survécu à la conséquence du témoignage « mérite le rang de prêtre, devant Dieu, et non pas l'ordination épiscopale. Sa confession vaut pour l'ordination. Si on le fait évêque, qu'il soit ordonné »[996].

Un martyr survivant pouvait être présenté au sacerdoce, mais il ne pouvait pas jouir de l'Esprit sans ordination car Celui-ci ne descend pas de manière « consécratoire » sur les hommes lors des tortures (cf. un cas noté par Cyprien de Carthage qui, tout en voyant certains héros de persécution au clergé, interdirait à un martyr d'exercer sans ordination[997]). Parmi les situations de ce genre (c'était une tendance générale dans le christianisme ancien) on trouve aussi celle qui concerne la ville d'Antioche. Asclépiade qui n'avait pas nié Dieu durant la persécution de Sévère, a été élevé au rang d'évêque d'Antioche[998].

Après avoir posé la notion de martyre au titre d'éloge que Chrysostome consacra à Ignace, nous voulons mettre en relief le caractère sacerdotal du nom avec lequel l'hommage est rendu à ce martyr. Est-ce que la description d'Ignace, faite dans le panégyrique de Jean, confirme cette caractéristique de prêtre-témoin ou insiste plutôt sur la notion de saint-martyr ?

Jean Chrysostome, dans son *panégyrique de saint Ignace d'Antioche*, se concentre sur deux qualités d'Ignace : zèle du pasteur et héroïsme du martyr. Il présente Ignace en tant qu'évêque-martyr, en privilégiant son aspect pastoral, c'est à dire l'influence de ses paroles et ses actes sur ceux à qui ils étaient destinés. Evoquant longuement le martyre d'Ignace, Jean se réfère à la mort violente du hiérarque et non pas à son ministère dans le diocèse. La forme de ce discours est destinée à faire vibrer ceux qui sont réunis autour de la tombe du martyr. C'est la raison pour laquelle le prédicateur ne se limite pas aux strictes informations devant un auditoire déjà instruit sur Ignace, mais il partage avec les chrétiens d'Antioche son admiration pour la Providence Divine qui conduisit ce pasteur sur le chemin de la révélation de son économie pour le monde.

---

[996] « Martyr », In. DAChL-XI, coll. 2471 [XLII. Le martyr associé au clergée]. A. FAIVRE parle des *confesseurs* ayant la dignité d'ordonnants. Voir *Naissance d'une hiérarchie*. Les premières étapes du cursus clérical, ThH 40, Editions Beauchesne, Paris, 1977, p. 104-106.

[997] Voir « Martyr », In. DAChL-XI, coll. 2471 [XLII. Le martyr associé au clergée] ; Cf. *Constitutions Apostoliques*, VIII, 23 confirme que cette grande dignité est la condition qui vaut pour l'ordination, mais ce qui fera d'un tel candidat un évêque, prêtre ou diacre c'est l'imposition des mains.

[998] Voir EUSEBE DE CESAREE, *Op. Cit.*, VI, 11, 4.

Par rapport au zèle de l'épiscope, Ignace, tel que le décrit Jean, était digne du nom de disciple des apôtres car il fit siennes les avertissements et les encouragements de l'amour divin qui brûlait afin qu'il soit capable : « …de sacrifier toutes les choses présentes aux intérêts de la foi : saint Ignace déposa son enveloppe mortelle avec autant de facilité qu'un autre quitte un vêtement »[999]. Sa disposition envers la Providence a été couronnée d'une *multiple couronne* (Jean y compte cinq couronnes du Saint-Esprit)[1000]. L'auteur de l'éloge admirait en Ignace la grâce de l'épiscopat, reçue directement des apôtres. Après avoir cité la liste des mœurs épiscopales que Paul avait notée dans ses lettres à Tite et à Timothée, Jean n'hésite pas à conclure : « …le Bienheureux Ignace a fidèlement reproduit cette image dans son âme »[1001].

L'évêque est digne de louange car il a endossé la responsabilité des apôtres, celle d'endurer les fautes, l'incompréhension, l'abandon de foi, les péchés des fidèles, avant de se concentrer sur ses propres souffrances. En cela il imitait parfaitement Paul Apôtre[1002]. Il est digne de vénération pour avoir accepté de prendre en main le *pilotage du bateau de l'Eglise d'Antioche* en des temps beaucoup plus difficiles que ceux dans lesquels vivait Chrysostome. L'évêque veillait avec rigueur sur la droiture de l'enseignement et la fermeté dans la foi des croyants d'Antioche. Le dévouement total d'Ignace à son ministère faisait de lui le continuateur de l'œuvre des apôtres. Et comme eux le continuateur de l'œuvre des prophètes[1003].

Malheureusement dans cette première partie Chrysostome ne parle pas de l'essentiel du ministère sacerdotal (de l'eucharistie).

En ce qui concerne le martyre d'Ignace, le début de la seconde partie du panégyrique accentue déjà le fait qu'on ne peut pas réduire la vie des évêques à l'administration de l'Eglise. L'exemple d'Ignace prouve que l'évêque, pour avoir clamé la vérité, était particulièrement maltraité. Non seulement en tant que commandant de la communauté mais aussi en tant que porteur de l'Evangile. En même temps Jean Chrysostome atteste que la mort d'Ignace n'a pas affaibli l'Eglise, celle-ci étant fondée sur le Christ, vainqueur de la mort. Plus encore, le martyre de l'évêque est un vrai témoignage de la souveraineté de Dieu :

---

[999] Voir PIdA, p. 11.
[1000] Voir *Ibidem*, p. 13.
[1001] *Ibidem*, p. 17.
[1002] Voir *Ibidem*, p. 21.23.
[1003] *Ibidem*, p. 25.

> *« …le démon… s'était promis que la perte des pasteurs lui livrerait aisément le troupeau. Mais celui qui surprend les sages dans leur astuce, fit servir ce projet à prouver que ce ne sont point les hommes qui gouvernent son Eglise, et qu'il est lui-même le suprême Pasteur de ceux qui croient en lui. Il laisse donc agir le démon, afin que, voyant la religion continuer de fleurir malgré l'enlèvement des pasteurs, la prédication évangélique non-seulement se maintenir, mais s'étendre, il [démon] apprenne par les faits, lui et tous les ministres de ses fureurs, que nos institutions ne sont pas l'ouvrage des hommes mais qu'elles ont leur racine dans le ciel ; que Dieu lui-même gouverne toujours les Eglises et que rien ne peut réussir contre sa puissance souveraine »*[1004].

Dieu, selon Jean, se sert donc du mal existant dans le monde pour souligner la victoire du bien. La mort de pasteur avec la survie simultanée de son Eglise et l'essor de la communauté sont des instruments de la démonstration de cette victoire. Jean qui mourra lui-même loin de sa communauté vivra dans sa chair la véracité de ces paroles.

Le martyre chrétien, d'après le comportement d'Ignace et des fidèles, n'était pas une forme du *masochisme* mais le témoignage rendu au Christ, en vue de la vie éternelle avec Lui[1005]. Ignace transmettait cette assurance inébranlable à chaque communauté rencontrée sur son chemin. C'était, selon Jean, l'attitude même de Paul Apôtre. Et Jean soulignait que le hiérarque, d'une certaine façon, attrapait plus d'âmes dans ses filets que Paul, car le Tarsiote concentrait ses efforts sur les rencontres à Rome, tandis que l'évêque d'Antioche proclamait la Parole de Dieu non seulement dans sa prison à Rome mais encore pendant le voyage, dans les communautés rencontrées en chemin[1006]. Or, il ne faut pas oublier que les chaines lors de voyage de Paul à Rome ne le dispensaient pas d'apporter l'espérance chrétienne, à ceux qui l'accompagnaient. En plus, Luc montre que les deux *échecs* des discours pauliniens et son choix de partir à Rome pendant l'arrestation portaient déjà la marque de l'entière consécration au Seigneur. Cela a été souligné par Jésus lui-même lors de son apparition au détenu : « De même que tu as rendu témoignage de moi à Jérusalem, ainsi faut-il encore que tu témoignes à Rome » (voir Ac 23, 11).

En jouant sur le vocabulaire de la topographie du monde, Jean appela Ignace l'*astre* pour souligner que l'Evangile resplendit davantage quand il est dans l'ombre : « …Ignace, du fond même de l'Occident, jette un éclat plus vif que jamais… il fit briller aux yeux de ses habitants la lumière de la vraie sagesse »[1007]. Ainsi l'Occident, synonyme de la suprématie de Rome par rapport à Antioche et de la victoire sur la vérité, se mue en son contraire : la lumière éclatante du Ressuscité resplendit en la

---

[1004] PIdA, p. 29.31.
[1005] *Ibidem*, p. 33.
[1006] Voir *Ibidem*, p. 35.
[1007] *Ibidem*, p. 35.

personne de son disciple outragé : « Ignace porte son éclat de la terre au ciel et répand dans les âmes la lumière spirituelle de la vérité »[1008].

La faiblesse d'Ignace, résistant aux outrages, lui réservait une place à côté de Pierre et de Paul, les premiers *témoins autorisés*, qui par l'acceptation de leur mort, attestaient la résurrection. Jean Chrysostome demande à ses auditeurs comment expliquer ce phénomène, à savoir que non seulement les témoins oculaires de Jésus Ressuscité mais encore celui qui ne l'a pas rencontré l'attestent avec le même courage et le zèle kérygmatique que les trois « …aient porté le dévouement à sa cause jusqu'à lui faire le sacrifice de leur vie »[1009] ? Et il répond que l'évêque d'Antioche voulait suivre non seulement Jésus, objet de l'enseignement, mais encore les apôtres que cet enseignement transfigurait : « ils s'étaient retirés pleins de joie »[1010]. En devenant martyr, Ignace n'a pas cessé d'être évêque. Il a gardé son identité de ministre du Christ. Il n'a été en rien dépossédé, bien au contraire : par le don total de sa personne il a été comblé de grâce : « …vous l'avez vu partir évêque et vous le recevez martyr… avec des couronnes… »[1011]. Chrysostome, de toute évidence, n'a pas fourni que des informations sur la vie du saint. Il a mis l'accent sur éloge de la collaboration d'un *témoin autorisé du Christ* avec l'aide de Dieu, pour la plus grande gloire de Dieu. Cette présentation exprime davantage la réalisation de l'appel d'Ac 1, 8 que celle proposée par certaines traductions du titre : saint-martyr.

Vie de Jean Chrysostome

La silhouette de Jean nous est plus familière que la personne d'Ignace d'Antioche. Depuis le Ve siècle, ce chrétien radical, enseignant dévoué et évêque soucieux de l'Eglise, est connu sous le nom de « Chrysostome » (ce qui veut dire *Bouche d'or*)[1012]. Il s'est fait connaître par le nombre d'écrits attestant son engagement avec un zèle apostolique.

Baptisé seulement à l'âge de dix-neuf ans, en 369/372 (né entre 345-354)[1013], il s'est immédiatement mis à suivre Celui en qui il a cru. Le néophyte était bien préparé à

[1008] PIdA, p. 35.

[1009] *Ibidem*, p. 37.

[1010] *Ibidem*, p. 37 (cf. Ac 5, 41-42).

[1011] *Ibidem*, p. 39.41.

[1012] Voir LP, p. 352.

[1013] Voir SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op.Cit.*, p. 242; D'autres propositions de datation : né à l'an 350 : DRĄCZKOWSKI F., « Jan Chryzostom. Jan Złotousty », In. *EK*, tome VII, Lublin, 1997, coll. 766 ; baptisé en 359 à l'age de dix ans : BRÄNDLE R., *Jean Chrysostome – saint Jean bouche d'or (349-407)*. Christianisme et politique au IVe siècle (oryg. all. 1999), Cerf-Histoire, Paris, Cerf, 2003, p. 22. L'année 367, en tant que date du baptême de Jean, est indiquée dans l'article : « Saint Jean

la lecture des textes classiques[1014]. L'éducation donnée chez Libanius[1015] a été complétée par l'étude de l'Ecriture Sainte sous la direction de Diodore, le futur évêque de Tarse, chez qui il apprenait l'« exégèse typiquement antiochienne »[1016].

Très vite Jean a été admis au lectorat (en 371/375). Avant d'être ordonné diacre, en 381, par l'évêque Mélèce pour qui Jean aura la plus grande estime (c'est lui qui le baptisa et pendant des années exerça sur lui une grande influence). Le jeune adepte, soucieux des préceptes évangéliques, passa plusieurs années à l'écart pour mener une vie plus parfaite, selon le modèle monastique puis érémitique[1017]. L'austérité de six ans de la vie dans le désert, animé plein de ferveur apprenant par cœur les Ecritures (il consacrait tout son temps à cette activité, même les nuits), a ruiné sa santé, et l'ont obligé de regagner la ville.

L'ordination sacerdotale, célébrée le 28 février 386 par l'évêque Flavien (successeur de Mélèce), fut le début de sa véritable carrière de prédicateur commencée dès le jour de son ordination[1018]. Ce fut la plus belle période de la vie de Jean. Son éducation classique et théologique ainsi que son expérience spirituelle ont étaient mises à profit dans ce partage de la Parole de Dieu avec les fidèles. Son éloquence en chaire en était la vraie synthèse. Ses sermons les plus célèbres étaient des homélies exégétiques. Jean n'aimait pas l'allégorie, mais en tant que bon théologien antiochien, il soulignait le sens littéral de la Parole et en tirait les conclusions morales et spirituelles

---

Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille, Higoumène du Monastère Saint Antoine le Grand », Extrait de *Témoignage et Pensée Orthodoxes*, In. *Bulletin de la Métropole Grec-Orthodoxe de France*, 7-8, Paris, 1998 (ver. électr. sans pagination http://eglise.orthodoxe.grecque.pagesperso-orange.fr/PLACIDE.htm consulté le 19 novembre 2012). En tout cas, venant d'une famille chrétienne, Jean suivait l'usage populaire de retarder le baptême. Voir STAROWIEYSKI M., « Wstęp », In. *Św. Jan Chryzostom. Dialog : O Kaplanstwie*, BOK 27, Kraków, Wydawnictwo M, 2009 (1992), p. 7.

[1014] La provenance d'une famille noble donna à ce fils d'un haut fonctionnaire militaire (Secundus) et d'une mère pieuse (Anthousa), entièrement consacrée à l'éducation du fils unique, la possibilité d'étudier la philosophie et la rhétorique. Avec Théodore de Mopsueste, il suivit les leçons du rhéteur illustre Libanius d'Antioche. Voir LP, p. 352.

[1015] Sur l'éducation de Jean chez Libanius voir FESTUGIERE A.-J., *Antioche païenne et chrétienne…*, p. 91-139. 409-410 ; cf. BAUR C., *John Chrysostom and his Time*, vol. I : Antioch, London-Glasgow, Sands & Co. (Publishers) LTD, 1959, p. 16-22 [Libanius, the City Rhetorician of Antioch].

[1016] Voir LP, p. 352.

[1017] Il pouvait s'investir à ce type de vie seulement après la mort de sa mère. Voir SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op.Cit.*, p. 242.

[1018] Voir LP, p. 353. Pour la première homélie de Jean Chrysostome, lors son ordination sacerdotale, voir JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*. Introduction – texte critique – traduction et notes, (trad. du grec par MALINGREY A.-M.), SCh 272, Paris, Cerf, 2007 (1980), pp. 365-419 [plus loin cité avec abréviation = HOrd]

(rarement dogmatiques)[1019]. Les sermons de Jean attirèrent les foules dans les églises d'Antioche pendant douze ans[1020], jusqu'à sa nomination épiscopale en 397. L'empereur Arcadius, le même qui le nomma patriarche de Constantinople, décida sept ans plus tard (404) la destitution de cet évêque non-conformiste de son siège et son bannissement. Le pontificat de Constantinople, entrepris par le sacre le 28 février 398[1021], était la période la plus mouvementées dans la vie de cet antiochien préférant le Christ à tout le reste, à la manière de Paul Apôtre (Cf. 1 Co 2, 2 : « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié ») dont il commenta les lettres[1022]. Six ans d'épiscopat rigoureux, intègre et sans compromis ont suscité l'hostilité intrinsèque ainsi qu'extrinsèque à l'Eglise[1023].

Le pontificat de Jean, totalement différent de celui de son prédécesseur Nectarius, a contribué à la stabilisation de l'autonomie de l'église à Constantinople. Pendant son ministère il a mis en place les décrets du Concile de Constantinople de 381, qui soulignaient le rôle important de ce diocèse, indépendant de Rome dans son gouvernement mais demeurant en pleine communion avec ce dernier[1024]. Jean marqua la

---

[1019] Voir VON CAMPENHAUSEN H., *Les Pères grecs*, (oryg. all.), Paris, Ed. de l'Orante, 1963, p. 192 ; Cf. STAROWIEYSKI M., *Ze świata wczesnego chrzescijaństwa. Pogadanki radiowe*, Pelplin, Bernardinum, 1998, p. 110-111.

[1020] Pour une caractéristique générale de son style de prédicateur voir article « Saint Jean Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille… » : « Jean prêche inlassablement, plusieurs fois par semaine, parfois pendant deux heures de suite. Jamais il ne pactise avec le vice, jamais il n'acceptera de compromission avec aucun scandale. Mais sa parole se nuance souvent de tendresse, et, s'il ne parvient pas à détacher la population d'Antioche des jeux et des spectacles du cirque, ni de ses autres désordres, son auditoire l'écoute en général volontiers et lui est profondément attaché ».

[1021] Voir LP, p. 353. Cf. DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, p. 279. Autres propositions de date : le 15 décembre 397, serait proposé dans l'article : « Saint Jean Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille… » ; le 27 septembre 397, est rapporté par STAROWIEYSKI M., *Ze świata wczesnego chrzescijaństwa…*, p. 111. Le même auteur indique aussi le 26 février 397 : STAROWIEYSKI M., « Wstęp », p. 12.

[1022] Voir VON CAMPENHAUSEN H., *Op. Cit.*, p. 192 : « L'évangile de Matthieu n'est pas par hasard son évangile de prédilection, pas plus que son amour de Paul dont il a commenté les lettres, ayant toujours en vue leur dynamisme provocateur et, sur le plan moral, ce qu'elles apportent de clarté intérieure. Cependant Chrysostome n'a rien compris à l'essentiel de la doctrine paulinienne, c'est-à-dire la justification ».

[1023] Cf. DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, p. 279-280.

[1024] Voir SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op. Cit.*, p. 242 : « Il canone 3 del concilio costantinopolitano del 381 aveva stabilito il primate di onore, dopo il vescovo di Roma, di quello di Costantinopoli, nuova Roma... ».

suprématie de l'épiscopat de Constantinople dans la région, notamment par son intervention dans le conflit à Ephèse[1025].

Peu apprécié par ceux qui cherchaient les honneurs dans l'Eglise, car il imposa au clergé la mise en pratique de l'exigence de l'Evangile au lieu des déviations (il introduisit la modestie dans la maison épiscopale ; il interdit la simonie dans le diocèse d'Ephèse et dans quelques autres églises locales sous son autorité ; il fonda des hôpitaux et des hospices pour des pauvres)[1026], Jean ne se décourageait pas. Pasteur attentif non seulement aux besoins matériels de ses brebis, mais encore à la faim de la Parole de Dieu[1027], il mis à la disposition des Goths résidant dans la capitale, un temple avec des desservants pratiquant leur langue.

Jean prenait soin de la mission[1028]. En même temps il fit preuve de l'hospitalité pour ceux qui cherchaient le refuge dans son diocèse : les moines – accusés de suivre les idées d'Origène – expulsés d'Egypte par l'évêque Théophile, le patriarche d'Alexandrie[1029] (c'est lui qui consacra Jean évêque de Constantinople, bien qu'il eût son propre candidat pour ce poste), ainsi que l'homme politique, l'eunuque Eutrope, le conseiller de l'empereur Arcadius, tombé avec le temps en disgrâce auprès de l'impératrice Eudoxie. C'est le même ministre de l'empereur qui suggéra à celui-ci la nomination de Jean à Constantinople. C'est à cause de cet acte, entre autre, que l'évêque, pasteur plus que politicien, était méprisé par l'impératrice Eudoxie. Jean, sans se préoccuper de sa position, n'a pas manqué à stigmatiser le comportement qui idolâtrait celle-ci.

Ces conflits ont entraîné sa disgrâce, inattendue de la part de celui qui était à l'origine de l'installation de Jean au siège de Constantinople, l'empereur Arcadius.

[1025] Voir la description des événements dans PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, tome I : *Introduction, texte critique, traduction et notes* par A.-M. MALINGREY – Ph. LECLERCQ, SCh 341, Paris, Cerf, 1988 : chap. XIV – XV.

[1026] Voir SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op. Cit.*, p. 243. Cf. LP, p. 354. Le radicalisme d'un ancien moine n'a pas plus à une partie du clergé de Constantinople, mécontent de délier les mariages spirituels (suite à la mise en pratique du traité *Sur les cohabitations suspectes*). Voir Voir BOUHOT J.-P., « La reforme du clergé à Constantinople par Jean Chrysostome », In DELAGE P.-G. (éd.), *Les Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités*. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, p. 475.

[1027] En tant qu'évêque il a mis en œuvre l'enseignement sur la charité en fondant des centres d'aide aux personnes en détresse. L'enseignement sur l'amour qu'il apprit de Paul et de Jean exhortait à s'occuper en même temps du corps et de l'âme humaine. Cf. STAROWIEYSKI M., « Wstęp », p. 10.

[1028] Ce désir de propager l'Evangile au monde entier ne l'a pas quitté même en exil. Voir VON CAMPENHAUSEN H., *Op. Cit.*, p. 205 : « …il regardait maintenant vers la Perse voisine et, seul parmi tous les chefs de l'Eglise grecque, songeait à y étendre une vaste mission chrétienne ».

[1029] Voir « Saint Jean Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille… » ; Cf. LP, p. 354 : « En 402, il accueillit le presbytre Isidore d'Alexandrie et les Longs Frères, ainsi que d'autres moines égyptiens accusés d'origénisme hérétique par Théophile, leur évêque… ».

L'évêque Théophile d'Alexandrie qui en fut le bénéficiaire convoqua en 403 le synode du Chêne prés de Chalcédoine où il réussit à réunir les voix de 36 évêques mécontents de la politique ecclésiale de Jean pour le destituer de sa fonction. Accusé d'être violent, injuste, voleur, sacrilège, origéniste, impie, Jean peu soucieux de contredire les blasphèmes des autres pasteurs, continuait à se préoccuper avant tout des affaires de ses brebis[1030]. Arcadius engagea donc son autorité impériale pour l'exiler en 403 à Bithynie. En 404, le prédicateur fit une brève réapparition dans sa capitale (en automne 403, suite à un tremblement de terre, au mécontentement du peuple de Constantinople ou à un évènement mystérieux au palais impérial), l'évêque y retourna triomphalement[1031] et s'employa de toutes ses forces à critiquer les pratiques idolâtriques par rapport à la statue de l'impératrice. Lors de fêtes pascales de l'année 404 Jean a été arrêté pendant la célébration du rite baptismal le Samedi Saint, faute de connaître l'interdiction venant du pouvoir politique. Peu après, l'empereur Arcadius exila[1032] Jean en Petite Arménie (Cucusus/Cucuse). « Après y avoir séjourné un an, Chrysostome dut, à la fin de l'été 405, quitter la ville de Cucuse que menaçaient les incursions barbares. Il fut envoyé à Arabisse »[1033].

En 407 le lieu de bannissement a été changé. On a envoyé Jean à Pithyos/Pityonte (aujourd'hui Pitzunda), sur la mer Noire, aux confins de l'empire[1034]. Le pontife, fatigué par les difficultés du voyage à pied, est mort d'épuisement chemin

---

[1030] Voir SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op. Cit.*, p. 243.

[1031] Cf. LP, p. 355 : « *Palladios, le biographe de Jean, rapporte, en effet, que le lendemain de sa déportation* un malheur était arrivé dans la chambre à coucher impériale *(Vita, 9),* peut-être une fausse couche de l'impératrice, qui fut interprétée comme un signe du ciel et motiva le rappel de l'évêque ». Cf. SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Op. Cit.*, p. 243.

[1032] Voir « Saint Jean Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille… » : « L'empereur interdit à Jean tout exercice de son office épiscopal. Jean refusa. S'étant vu interdire l'usage de toute église, Jean, la nuit pascale de 404, rassembla les fidèles dans les thermes de Constance pour le baptême des quelques trois mille catéchumènes qui devaient le recevoir. À l'instigation des évêques hostiles, l'armée intervint brutalement, les fidèles et les clercs furent dispersés ou emprisonnés, et l'eau baptismale fut souillée de sang. Pendant le temps pascal qui suivit, Jean demeura en résidence surveillée dans son évêché, puis, au lendemain de la Pentecôte, il fut envoyé définitivement en exil ». Cf. LP, p. 355 : « Le 9 juin 404, l'empereur signe le décret définitif qui exile Jean… ».

[1033] Voir VON CAMPENHAUSEN H., *Op. Cit.*, p. 206.

[1034] Voir « Saint Jean Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille… » : « Il fut d'abord conduit à Cucuse, en Petite Arménie. Il y demeura trois ans, prêchant aux habitants de la localité, et recevant de fréquentes visites des fidèles d'Antioche… ». Jean laissa aussi une grande correspondance (240 lettres) de cette période. Voir LP, p. 355.

faisant (à Comana Pontica, le 14 septembre 407)[1035]. L'évêque, persécuté à cause du Christ, a été réhabilité en 412 par le pape Innocent[1036].

L'histoire de vie de cet évêque, persécuté pour son intransigeance, ainsi que les conditions de sa mort nous autorisent à le considérer « martyr », témoin de Dieu, fidèle jusqu'à la mort[1037]. Or, à partir de IVe siècle, les chrétiens ayant échappé à la mort au nom de leur foi, sont appelés « confesseurs » plutôt que « martyrs »[1038]. Jean, d'une certaine façon, était martyr comme Ignace. Tandis que ce dernier subit une persécution cruelle mais extérieure au christianisme (lorsque celui-ci n'était pas encore la religion reconnue par l'Etat), Chrysostome était victime de persécution de la part d'autres chrétiens, aussi des ecclésiastiques.

Les *Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des premiers siècles…* soulignent quatre traits caractéristiques du martyre : *il est le fruit d'une confession ; c'est une lutte sanglante ; les martyrs décident d'imiter le Christ ; et ils mènent leur combat en espérant la victoire éternelle*[1039]. Ces quatre conditions sont facilement repérables dans l'itinéraire spirituel de Jean. Quant aux traits repérables chez Jean à partir de ce que nous avons déjà dit sur lui, rappelons : d'abord il y a le *vrai amour pour Dieu et pour le Christ* ; ensuite la conscience de la *présence du Christ aux côtés du martyr*, voire même la *présence du Christ en lui* ; après *l'ecclésialité du martyre*, l'influence du martyrisé sur les autres chrétiens ; enfin le *martyre est considéré en tant que sommet du témoignage*. En lisant la vie de l'évêque de Constantinople il ne fait aucun doute que Chrysostome réalisa dans sa vie cet idéal qui lui confère le même titre qu'à Ignace : prêtre-témoin.

Attestations patristiques sur Jean Chrysostome

Jean Chrysostome, dont l'œuvre est plus récente et mieux conservée que celle d'Ignace, a dans l'histoire postérieure plus de témoins que le troisième évêque

---

[1035] Voir DRĄCZKOWSKI F., « Jan Chryzostom. Jan Złotousty », coll. 766 ; Cf. STAROWIEYSKI M., *Ze świata wczesnego chrzescijaństwa…*, p. 112 : la mort de l'exilé pouvait avoir lieu le 18 IX 407.

[1036] LP, p. 355. La réhabilitation de Jean a eu lieu seulement en 438, après la mort de ses ennemis Voir STAROWIEYSKI M., « Wstęp », p. 18.

[1037] Cf. BRÄNDLE R., *Jean Chrysostome – saint Jean bouche d'or (349-407)*…, p. 17-19.195. Cf. PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, tome I, SCh 341, p. 24. Cf. VON CAMPENHAUSEN H., *Op. Cit.*, p. 187 : « Jean Chrysostome n'est pas un martyr de l'orthodoxie, car le problème dogmatique ne joua qu'un rôle secondaire dans le combat de sa vie… ». *Ibidem*, p. 204 : « Ainsi poursuivra-t-il le chemin de sa vie… en martyr de son ministère et de sa fidélité au Christ ».

[1038] Voir plus bas dans notre texte III.1.b.

[1039] Voir *Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des premiers siècles …*, p. 25-29.

d'Antioche. Nous voulons présenter ici uniquement les **quatre auteurs** qui ont témoigné sur ce grand prédicateur du quatrième siècle. Chronologiquement commençons par évoquer **Palladios** (disciple et ami de Jean, évêque de Hélénopolis) et **Sozomène**, historien de l'Eglise du temps de Théodose II (408-450). Ce dernier alors, d'Arcadius et d'Eudoxie, a décidé de rapatrier le corps de Jean à Constantinople. Ensuite le panégyrique de **Jean Damascène** prononcé sur Jean Chrysostome au VIIIe siècle. La quatrième attestation notable serait celle de **Photius**, deux fois patriarche de Constantinople (857-867 et 878-886). Essayons de voir ce que ces documents nous dévoilent de la personnalité de Jean Chrysostome.

D'abord évoquons un témoin oculaire de la dernière période de la vie publique de Jean, avant son exil. **Palladios** aurait écrit en 408 à Syène le *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*[1040] (ce dialogue entre un diacre et un évêque devrait avoir lieu entre 407-408 à Rome)[1041]. En plus de la défense de la bienheureuse mémoire de Jean, par rapport au feu des accusations de ses partisans – peut-être pour s'expliquer lui-même[1042] – Palladios nous transmet son point de vue sur son ami Jean. Pourtant ce *Dialogue…* loin d'être une naïve hagiographie, se présente plutôt comme un « procès de réhabilitation » de l'évêque de Constantinople[1043]. Sans préciser l'origine de cette amitié, Palladios introduit son lecteur dans l'univers quotidien de Jean pour faire mieux comprendre que celui-ci est devenu une victime de sa propre bonté et de son désir de conciliation dans l'affaire montée par Théophile. Et c'est probablement ce devoir auquel il ne pouvait se soustraire qui suscita les premières controverses. Toutefois Jean, homme taillé d'un bloc, pouvait susciter le rejet à cause de son radicalisme hors du commun :

> *« …ce geste qui trahit à la fois sa perplexité et son embarras [VIII, 128-130] ; sa manière de taquiner son entourage et de le piquer au vif pour maintenir chacun dans les bornes d'une sage modestie [XIX, 95-100] ; son dynamisme qui l'entraîne envers et contre tout à partir pour l'Asie afin de juger lui-même de la situation [XIV, 140-144] ; le sens de ses responsabilités et de sa mission propre [XVII, 206-211] ; ses exigences d'austérité envers lui-même [XVIII, 51-54] ; puis, dans les moments dramatiques, ses efforts pour dominer sa nature impulsive : il refuse d'officier avec l'esprit troublé [XIV, 32-33], (…) il calme son entourage devant les massacres qui le somment de*

[1040] Voir PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (tome I : *Introduction, texte critique, traduction et notes* par MALINGREY A.-M. – LECLERCQ Ph., SCh 341 et tome II : *Histoire du texte, index et appendices*, par MALINGREY A.-M., SCh 342), Paris, Cerf, 1988.

[1041] Voir MALINGREY A.-M. – LECLERCQ Ph., « Introduction », In. PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, tome I, p. 19.

[1042] Voir *Ibidem*, p. 33. Palladios était accusé d'origénisme. L'aveu de son attachement à cet homme intègre et fidèle à la doctrine aurait pu lui servir pour sa propre défense.

[1043] Voir *Ibidem*, p. 23.

comparaître [VIII, 113-114], mais il ne peut retenir son émotion à la vue des 'Longs frères' [VII, 67-70] ; pour finir, son départ si humain dans un geste de tendresse et dans les larmes[X, 46-49]. (...) Exigeant pour les autres comme pour lui-même, c'est à vivre le plus pur idéal de l'Evangile dans son authenticité qu'il appelle tous les chrétiens sans distinction de fortune, de classe ou de formes de vie. Palladios décrit cette œuvre de réformateur de la société et de 'berger des âmes' [V, 100-157] »[1044].

Sozomène présenta, dans son *Histoire Ecclésiastique* (VIII 2-28)[1045], les qualités de Jean, mis à l'épreuve dans les événements de sa vie. L'historien appréciait ses capacités ; et non seulement celles, intellectuelles, d'un bon rhéteur (Libanius, son ancien maître regretta qu'un tel talent, au lieu de lui succéder à la tête de l'école, ait choisi le christianisme), mais encore celles d'un chrétien fervent qui attestait par sa conduite les sermons prêchés aux fidèles. La *vérité* y était bien mise en valeur[1046]. La façon avec laquelle Sozomène présentait le patriarche de Constantinople en fait un vrai disciple du Christ doté de la même force de parole que le Maître et d'une même authentique *autorité* (cf. Mc 1, 22.27). L'historien, après avoir rappelé la lettre décisive pour la conversion de son ami Théodore (le futur évêque de Mopsueste) fit l'éloge du *pouvoir de conviction* de Jean[1047]. C'est justement à cette intransigeance sans compromis, qu'il doit sa renommée et sa nomination au siège de la Capitale, où Jean œuvra avec la même ardeur que dans sa patrie[1048].

Le troisième témoignage sur Jean Chrysostome date du VIIIe siècle. Le *Bouche d'Or* est pour **Jean Damascène** la figure exemplaire de l'évêque (le titre de l'homélie le dit déjà : *Eloge en l'honneur de Saint Jean Chrysostome*), mais pour lui cette exemplarité est due à l'expérience monastique et érémitique[1049] de ce fervent antiochien. Chrysostome *reproduit* en lui l'identité des apôtres agissant en vertu de l'Esprit Saint (dont il se veut l'instrument)[1050]. Parmi les divers noms attribués à cet hiérarque de Constantinople (ex.

[1044] MALINGREY A.-M. – LECLERCQ Ph., « Introduction », In. PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, tome I, p. 25-26. Contrairement à cette attestation positive en remarque la partialité de Socrate, avocat de Constantinople, qui dans son *Histoire ecclésiastique* de 439 souligna le grand nombre d'hommes mécontents du gouvernement de Jean. Voir BOUHOT J.-P., Art. Cit., p. 468-469.

[1045] Voir SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*. Livres VII-IX (Texte grec de l'édition Bidez J. – Hansen G.C., introduction par Sabbah G., annotation par Angliviel de la Beaumelle L. – Sabbah G., traduction par Festugière A.-J. – Grillet B., SCh 516, Paris, Cerf, 2008.

[1046] Voir SOZOMENE, *Op. Cit.*, VIII, 2.

[1047] Voir *Ibidem*

[1048] Voir *Ibidem* VIII, 3.

[1049] Voir *Panégyrique de Saint Jean Chrysostome*, 8, 363 – 9, 364. Cité d'après *Figures*..., p. 101-103.

[1050] Voir *Panégyrique de Saint Jean Chrysostome*, 4, 361. Cité d'après *Figures*..., p. 98 : « …cet homme porteur de l'Esprit, qui surpasse la nature… la grâce de l'Esprit n'obéit pas aux paroles. Car celui qui veut parler des choses de l'Esprit sans l'Esprit choisit de regarder sans lumière et d'avoir l'obscurité comme guide de sa vision. C'est pourquoi je reviens vers celui-là même… pour allumer à lui comme à un flambeau divin la lampe de la connaissance… ». Cf. *Ibidem*, 6, 362. En p. 99 : « Il était parvenu à un si

ami de Dieu, homme de Dieu, bon pasteur, berger) Damascène privilégie celui de *prophète*. Grâce à sa fermeté dans l'enseignement et dans la foi il est comparé d'abord au prophète Elie : « …l'Esprit Saint, qui séjourne volontiers dans les âmes des justes, suscitait de nouveau un Elie »[1051]. La comparaison avec d'autres personnages bibliques (ex. Abraham, Moïse) lui attribue l'ardeur prophétique de Jean Baptiste[1052].

Le titre de *héraut de la vérité*[1053], exprime sa ressemblance avec Paul[1054] et Jésus lui-même[1055]. Son succès pastoral est le fruit de la pratique des vertus dont la plus grande semble *l'humilité*[1056]. Elle servait avant tout dans l'intériorisation de la Parole de Dieu pour la donner aux autres[1057]. Et, l'enseignement du pasteur trouvait sa force dans la Parole de Dieu, sa nourriture spirituelle[1058]. Les explications données étaient vraiment animées de l'*esprit prophétique*.

Ce panégyrique de Damascène passe sous silence le terme de témoignage par rapport au sacerdoce. Ce dernier ne concerne que l'aspect pastoral (prédications, administration, témoignage de vie)[1059]. Mais l'auteur du VIIIe siècle conduit son auditeur à travers la vie de Chrysostome pour souligner que même le bannissement à la fin de sa vie n'a pas refroidit le zèle de l'évangélisateur[1060]. Toute sa vie se ramène à

---

haut degré de maîtrise de lui qu'il ignorait s'il portait à sa bouche de la nourriture ou de la boisson, laquelle et en quelle qualité.….l'Esprit n'obéit pas à des limites naturelles ». Voir plus haut dans notre texte I.2.b. [prophète instrument de l'Esprit] ; II.3.b. [Paul-apôtre instrument de l'Esprit.]

[1051] Voir *Panégyrique de Saint Jean Chrysostome*, 13, 366-367. Cité en p. 106.

[1052] Voir *Ibidem* 14, 367. Cité en p. 107.

[1053] Voir *Ibidem* 15, 368. En p. 108. Cf. *Ibidem* 19, 370. En p. 111 : « héraut des paroles divines ».

[1054] Voir *Ibidem* 18, 369. En p. 110. Le Damascène considère que l'imitation de Paul dans le cas de Chrysostome pourrait être rendue avec les paroles de l'Apôtre de nations (1 Co 9, 22).

[1055] Voir *Ibidem* 1, 359. En p. 96 : « Car toi-même [Chrysostome], tu as agi comme la bouche du Christ, qui amène de l'indignité à la dignité… » ; cf. 2, 360, p. 96 : « … tu es devenu imitateur de Dieu autant qu'il est possible à l'homme ».

[1056] *Ibidem* 12, 366. En p. 105.

[1057] Voir *Ibidem* 2, 360. En p. 96 : « car tu t'es mis à l'école du Christ ». Dans cette école l'humilité qui *vient de la foi*, est la fondation de l'apprentissage de la sagesse.

[1058] Voir *Ibidem* 3, 360. En p. 97.

[1059] Voir *Ibidem* 10, 364. En p. 103 : « …conduisit l'Eglise dans une ligne si droite et ordonnée… douceur conforme à la loi… chacun de ses discours avait pour sujet la miséricorde… ».

[1060] Pour Jean Chrysostome, comme pour Ignace avant lui et pour les chrétiens de la *première heure*, la persécution n'était pas une cause de découragement mais une motivation pour l'engagement. Voir *Ibidem* 15, 368. En p. 108 : « [Chrysostome] tenant la terre étrangère pour la sienne propre et toute terre pour celle de Dieu comme lui-même appartenait à Dieu ».

n'être que le *témoignage* rendu à la vérité[1061]. En disant de l'exilé : « le Christ qu'il portait en lui s'en allait avec lui »[1062], Jean Damascène affirme que Chrysostome, uni au Christ, donnait toujours Jésus en personne à ses auditeurs.

Le quatrième auteur choisi appartient à une autre époque. **Photius** a composé sa *Bibliothèque*, (codex 59)[1063] au neuvième siècle. Il reproduit la liste des accusations présentées par Théophile, qui ont permis à l'évêque d'Alexandrie de destituer son opposant du siège de Constantinople. H. Von Campenhausen affirme que Théophile dénonçait celui à qui son propre clergé reprochait : « l'orgueil de cet ascète fielleux »[1064]. C'est parmi les mécontents, rétifs aux méthodes de l'archevêque de la *Nouvelle Rome*, que le patriarche d'Alexandrie – jaloux de Constantinople – recrutait les accusateurs de Jean.

> *« ...tout l'ensemble se caractérise par un mélange hétéroclite de calomnies, de malentendus puérils ou volontaires et d'accusations à tendances politiques dont le but est clair. Chrysostome est déclaré coupable de corruption : il mange seul et vit comme un cyclope, il s'est laissé aller à des violences et a offensé la majesté impériale »*[1065].

Pourtant Chrysostome se tient à l'écart de ces troubles. Son radicalisme lui valait beaucoup d'ennemis à Constantinople. Mais Jean ne se laissait pas troubler par ce climat.

Motivation du choix de ces deux auteurs

L'histoire des premiers siècles du christianisme nous donne de multiples chrétiens comme exemples à imiter. Antioche est un foyer parmi d'autres. Cette ville a donné beaucoup plus de martyrs que les deux cités plus haut[1066]. Pourquoi donc ce choix ? Nous avons déjà signalé que ces deux figures se font correspondance. Notre objectif n'était pas d'établir une liste exhaustive des martyrisés pour le Christ, mais d'appréhender la valeur sacerdotale du témoignage, valeur confirmée par la conduite des deux évêques orientaux de l'antiquité chrétienne.

Hormis les martyrs, l'histoire cite aussi des ecclésiastiques antiochiens (probablement non-martyrisés), qui ont édifié les bases du christianisme des premiers

---

[1061] Professant une doctrine saine (la vérité) Jean Chrysostome conduisait les âmes avec l'assurance. Voir *Ibidem* 4, 361. En p. 98. L'exigence par rapport à son propre comportement, la tempérance du désert, lui ont permis d'acquérir cette « connaissance véritable ». Voir *Ibidem* 9, 364. En p. 102.

[1062] Voir *Ibidem* 17, 369. En p. 110.

[1063] Voir PHOTIUS, « Bibliothèque (codex 59) », cité dans PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, tome II : *Histoire du texte, index et appendices*, par MALINGREY A.-M., SCh 342, Paris, Cerf, 1988, p. 100-115.

[1064] Voir VON CAMPENHAUSEN H., *Op. Cit.*, p. 199.

[1065] Voir *Ibidem*, p. 202.

[1066] Voir EUSEUBE de CESAREE, *Op. Cit.*, VIII, 12.2-5 ; VIII, 13.2-4 ; IX, 6.3.

siècles[1067]. Nous mentionnerons seulement **Théophile d'Antioche**, *bibliste, apologète, catéchiste* du IIe siècle. Dans son apologie *Trois livres à Autolycus* Théophile décrit les raisons de croire en tant que chrétien[1068]. **Eustathe d'Antioche** est le deuxième personnage qui joua un rôle important au concile de Nicée en 325, mais fut remplacé à son poste par des partisans d'Eusèbe de Césarée. Les crises, notamment le schisme de **Mélèce**, ont marqué l'histoire d'Antioche du IVe siècle[1069]. La mort une fois de plus a réconcilié les chrétiens divisés entre les nicéens et les contre-nicéens. L'autorité de Mélèce s'exerça au-delà de sa mort. **Paulin**, nommé évêque d'Antioche en l'absence de Mélèce exilé, confirme qu'il a dû plier devant l'autorité de ce dernier[1070].

Pour clore cette liste des noms illustres signalons la personne de **Jean d'Antioche**, patriarche de cette ville au Ve siècle, qui, accompagné par Théodoret de Cyr, un grand spécialiste de la Bible à l'école d'Antioche – joua un rôle important au concile d'Ephèse en 431. Son conflit avec l'évêque Cyrille, opposé aux thèses de Nestorius, a été résolu par un accord doctrinal établi en 433.

Ces deux évêques, par leur ressemblance, se prêtent le mieux pour illustrer le concept de témoignage-sacerdoce. Tous les deux, influents dans leur milieu par leur attachement à l'Evangile, n'étaient pourtant pas parmi les maîtres de l'exégèse à Antioche. C'est leur vie qui constituait le meilleur commentaire de l'Ecriture Sainte[1071]. Cependant ils sont représentatifs de leur temps : le premier appartient aux Pères Apostoliques (avec Clément et Polycarpe), et le deuxième fait partie des Quatre Grands Docteurs de l'Eglise d'Orient (avec Athanase, Basile le Grand et Grégoire de Nazianze).

Tous les deux étaient des évêques persécutés pour leur fidélité…. Tous les deux sont dignes d'être appelés *martyrs*. Le terme « martyr », désignant le prix de la fidélité au

---

[1067] Pour en savoir plus sur certains maîtres d'Antioche, notés par la suite, voir KANNENGIESSER Ch., *Handbook of Patristic Exegesis*. The Bible in Ancient Christianity, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 769-839.

[1068] Cf. MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Op. Cit.*, p. 396. Voir THEOPHILE d'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*. Traduction, Introduction et notes par BARDY G., SCh 20, Paris, Cerf, 1948.

[1069] Sur la question de schisme antiochien, voir SEGNERI A., « Introduzione », In. ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*. Introduzione, testo, traduzione e commento à cura di SEGNERI A.), Biblioteca Patristica, EDB, Bologna, 2010, pp. 11-75.

[1070] Voir LP, p. 225 : « Le successeur de Mélèce fut Flavien (381-404), le maître de Jean Chrysostome, celui de Paulin (+383) fut Evagre (383-environ 394), que Paulin sacra sur son lit de mort. C'est seulement après la mort d'Evagre que sa communauté s'unit à celle de Flavien, mettant ainsi fin au schisme ».

[1071] Le terme *Ecriture* pour identifier les écrits néotestamentaires ne fonctionnait pas dans l'Eglise à l'époque paléochrétienne. Voir PADOVESE L., « L'antipaulinisme chrétien au IIe siècle », *RSR 90*, 2002/3, p. 404 (http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RSR&ID_NUMPUBLIE=RSR_023&ID_ARTICLE=RSR_023_0399, consulté le 26.08.2014).

Christ, ne provient pourtant ni de l'un ni de l'autre. Fils de leur époque, tous les deux ont contribué à la définition du témoignage fondement de l'identité sacerdotale. La vie et l'activité de deux évêques semblent correspondre à ce type de témoignage apostolique. Même le bannissement était pour l'un et l'autre une occasion (un encouragement) pour propager l'évangile le plus loin possible.

Conclusion

La ville d'Antioche tient en grande estime le martyre en général et ses martyrs en particulier. Mais dans la continuité de cette conception qui de juive devient judéo-chrétienne et pagano-chrétienne, l'objet de la foi et l'inspiration pour la vie s'incarnent dans Jésus. De manière préliminaire nous pouvons constater que la conception de l'identité sacerdotale serait fondée chez les ministres d'Antioche sur la fidélité au témoignage (garder le dépôt de la foi) et sur le témoignage de la fidélité (constance dans l'affirmation de la foi en toutes circonstances). L'acceptation des persécutions et de la mort violente loin d'être une fuite en avant représente le moyen de gagner la vie éternelle, la sienne et celle des autres. Sous ce double aspect les évêques en mourant devenaient aux yeux des fidèles les garants de la vérité sur la Résurrection. Un clerc, une fois ordonné, ne peut pas se dispenser du témoignage auquel il est appelé. Mais c'est à Dieu de choisir la manière de l'accomplir par le ministre.

III.2. *Témoignage autorisé* selon Ignace d'Antioche

Nous cherchons la présentation de la compréhension du témoignage sacerdotal, non seulement en lien avec la théologie de la croix développée par Paul Apôtre, mais encore en se fondant sur l'expérience personnelle des auteurs, devenus eux-mêmes, des *signes de contradiction*.

Les trois (Luc, Ignace et Jean) sont débiteurs de deux *prophètes* bibliques : Isaïe[1072] et Paul[1073]. Ces deux *évangélisateurs*, le premier de l'AT et le second du NT, inspiraient beaucoup les auteurs chrétiens, donc ce n'est pas une particularité exclusive ni d'Ignace ni de Jean Chrysostome. Or, probablement les deux auteurs chrétiens, issus du milieu antiochien, mettaient l'accent sur la vision prophétique et testimoniale du sacerdoce enraciné en Jésus, le Crucifié. La tradition antiochienne concernant le

[1072] A part quelques passages sapientiaux, des Psaumes (1 ; 32 ; 148) et des Proverbes (3 ; 18), le seul prophète cité par l'évêque d'Antioche est Isaïe.

[1073] Voir II.3.b. [Paul appelé comme propète]

témoignage (souvent dans son aspect martyrial) qui est visible chez Luc, doit être vérifiable également chez Ignace et Jean Chrysostome. Luc[1074], accompagnateur de Paul, serait pour nos deux auteurs plutôt un prédécesseur dans l'*herméneutique de continuité* de la théologie de la croix développée par Paul et du témoignage autorisé du Seigneur Ressuscité, exercé par Paul. Les références ignaciennes à l'apôtre ne viennent que des lettres de Paul (et non pas des Actes des Apôtres)[1075]. Paul et Ignace partagent en commun le soin apporté à la correspondance. C'est l'accomplissement de la *présence* du témoin de l'Evangile. Les lettres deviennent dans cette perspective des témoins pour des contemporains ainsi que pour les générations futures[1076].

Or, tandis que l'apôtre s'emploie dans les lettres à défendre son autorité apostolique, Ignace ne consacre pas beaucoup de place dans ses lettres à sa dignité épiscopale. Ce dernier veut rester dans l'ombre des apôtres, non seulement quant aux mérites mais encore par rapport à l'autorité sur les communautés qu'il exprime plutôt par les actes que par la coercition *administrative*[1077]. Le martyr se voit dans les différents conflits non seulement obligé de gérer les problèmes de manière administrative, mais aussi en prenant part aux souffrances de ses communautés.

Ci-dessous nous aborderons les quatre thèmes : témoignage (III.2.b.), souffrance (III.2.c.), sacerdoce (III.2.d.), pour reconstruire la vision du ministère en adéquation avec la mission du Christ [voir l'emploi des citations d'Isaïe] (III.2.a.) et la théologie paulinienne de la croix (III.2.e.).

III.2.a. Christ, signe de contradiction – signe du salut universel

Nous allons nous arrêter à présent sur la portée de ce prophète – témoin – prêtre qu'est Jésus, le *signe de contradiction*, dans l'épistolaire d'Ignace et la manière dont le ministre de l'Eglise manifeste son attachement au Christ. Ignace donne aux citations

---

[1074] Ignace se réfère rarement aux textes de l'œuvre lucanienne : Lc 3,7 [IngEph 11:1] ; Lc 6,32 [IngPol 2:1] ; Lc 6,44 [IngEph 14:2] ; Lc 12,42 [IngEph 6:1] ; Lc 24,39 [IngSm 3:2] ; Ac 1,25 [IngMg 5:1] ; Ac 4,12 [IngMg 10:1] ; Ac 10,41 [IngSm 3:3]. Par rapport aux paroles de Lc 24, 39 comme l'unique allusion ou témoin de la tradition orale commune avec IgnSm 3, 2, voir GREGORY A., *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*. Looking for Luke in the Second Century, WUNT (2 Reihe), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 70-75.

[1075] Nous avons démontré plus haut que dans la perspective de témoignage les deux images de l'Apôtre se réjoignent. Voir plus haut II.3.b.

[1076] Voir BURNET R., *Op. Cit.*, p. 353-354.

[1077] Voir *Ibidem*, p. 356 : « La correspondance ignatienne cache son épiscopat. Car chez Ignace, l'épiscopalité réside dans l'épistolarité. Qui d'autre qu'un évêque, et sans doute un primat, aurait eu l'autorité suffisante pour faire des recommandations à des Eglises qui ne sont pas les siennes ».

bibliques le sens christologique. Il n'est pas étonnant qu'une des quatre allusions aux textes prophétiques[1078], faites par Ignace, soit celle à Is 5, 26. Le *signe convenu* annonçant Jésus qui confie son *signe de la victoire* aux responsables de l'Eglise.

C'est la version grecque de l'AT qui nous aide à découvrir dans IgnSm 1, 2 la référence à Is 5, 26. Avant de nous pencher sur le sens qu'Ignace donne à l'expression « ἄρῃ σύσσημον » de ce verset biblique, rappelons son sens premier :

> *« τοιγαροῦν **ἀρεῖ σύσσημον** ἐν τοῖς ἔθνεσιν τοῖς μακρὰν καὶ συριεῖ αὐτοῖς ἀπ' ἄκρου τῆς γῆς καὶ ἰδοὺ ταχὺ κούφως ἔρχονται [Aussi **dressera-t-il un signal** parmi les nations qui sont au loin et les sifflera-t-il depuis l'extrémité de la terre, et voici, vite, avec agilité, ils viennent] » [BA-LXX – Vision que vit Isaïe]*

Ce verset appartient au passage 5, 25-30. Le contexte du verset informe de la punition de la nation par la colère de Dieu. C'est Dieu lui-même qui s'en chargera. Le Seigneur est le sujet de l'action de convoquer[1079]. Le *peuple lointain*, dont on parle dans ce verset, serait la nation des Assyriens, très dangereuse au moment de la rédaction de la prophétie[1080]. D'un côté, en se servant d'une telle nation pour punir les infidélités, Dieu se cache derrière un masque très sévère envers son peuple. D'un autre côté cette image d'un Juge austère est vérifiée par la suite du livre qui présente le Seigneur comme attentif à la conduite de son peuple. Le prophète annoncera plus tard la promesse de rassemblement de tous les peuples sur sa montagne sainte, donnée à ceux qui mettront leur confiance en Dieu (voir Is 25,6-9 ; cf. Dt 32, 39).

Le *signe* (bannière) et le *sifflement* confirment ce mode d'action de Dieu : « car c'est lui qui blesse et qui panse… » (Jb 5, 18 ; cf. Os 6, 1). Le *signal dressé* – un signe militaire qui informe sur le lieu de rassemblement des soldats ou indiquant le chemin de

---

[1078] Le *BIBLINDEX* permet de remarquer que parmi les citations de l'AT dans le *corpus ignatianum* Isaïe est le seul prophète cité : Is 5, 26 [*IgnSm* 1, 2] ; Is 52, 5 [*IgnTrall* 8, 2] ; Is 53, 4 [*IgnPol* 1, 3] ; Is 58, 6 [*IgnPhld* 8, 1] (consulté le 05 mars 2013 : http://www.biblindex.mom.fr).

[1079] Voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 1–33* (Revised Edition), WBC 24, Nashville, Thomas Nelson, Inc., 2005, p. 96. Cf. BRZEGOWY T., *Księga Izajasza (rozdziały 1-12). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKBST XXII.1, Częstochowa, Edycja Św. Pawła, 2010, p. 336.

[1080] Voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I (1-39). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PSST-KUL IX.1, Poznań, Pallottinum, 1996, p. 170. Cf. BRZEGOWY T., *Op. Cit.*, p. 334. D'après J. BLENKINSOPP le peuple des Assyriens était souffisament éloigné de la Palestine pour être appelé *lointain*. Voir *Isaiah 1–39. A new translation with introduction and commentary*, AB 19, New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 221. En faveur des Assyriens parle le développement des signes militaires dans leur armée ainsi que la rapidité de leurs mouvements sur le champ de bataille. Voir J.-D.-W. WATTS, *Isaiah 1–33*, p. 96. Le pluriel du grec n'exclut sans doute pas qu'il s'agisse des Assyriens.

fuite (cf. Jr 4, 6)[1081] – prévu ici pour convoquer les exécuteurs du peuple élu, servira plus tard pour réunir ce dernier qui était dispersé[1082]. Le renvoi au sifflement apparaîtra encore en Is 7, 18. Là on assistera au rassemblement des troupes syriennes comparé à la multitude des abeilles.

A première vue cette expression chez Ignace, sert à marquer la victoire de Jésus. Il ressort de cette prophétie l'essentiel de la préoccupation de Dieu qui ne veut pas la mort du pêcheur, mais sa conversion (cf. Ez 18, 23 ; cf. Is 6, 10).

> *« il [le Christ] a été véritablement cloué pour nous dans sa chair sous Ponce Pilate et Hérode le tétrarque, – c'est grâce au fruit de sa croix, à sa passion divinement bienheureuse que nous existons, – pour* ***lever son étendard*** *[ἵνα ἄρῃ σύσσημον] dans les siècles par sa résurrection, et pour (rassembler) ses saints et ses fidèles, venus soit des Juifs soit des gentils, dans l'unique corps de son Eglise » (IgnSm 1, 2)*[1083].

Regardons le contexte dans lequel Ignace emploie cette expression. L'évêque présente à ses lecteurs l'image d'un disciple idéal à suivre. Le disciple est celui qui intériorise la même passion que Jésus pour lui ressembler dans la victoire. Les premiers à suivre le modèle de Jésus sont ceux qui ont eu la possibilité de le toucher après sa résurrection, à savoir Pierre et ceux qui étaient avec lui[1084]. En même temps Ignace lui-même se présente comme l'exemple de la foi en la réalité des souffrances de Jésus, et comme représentant de la génération des pasteurs qui suivent le vainqueur de la mort pour encourager les fidèles à suivre leur Maître (voir IgnSm 4, 2).

Il semble donc que le verset vétérotestamentaire est employé par Ignace dans le sens de l'accomplissement des espérances du peuple nouveau. Comme si le signe de la croix, signe de la perdition, deviendrait le signe de la victoire et du salut. L'évêque rapporte cette prophétie à la résurrection de Jésus Christ. On ne parle plus d'une annonce. Ignace voit l'accomplissement de la prophétie dans la victoire de la *passion divinement bienheureuse*. Le contexte d'Isaïe montre Dieu tenant le drapeau. Ignace le met dans la main du Christ. Le fruit de *lever de l'étendard* qui est la résurrection elle-même sera le rassemblement de tous ceux qui reconnaissent ce *signe dressé* éternellement, *dans les siècles*, peu importe la distance c'est-à-dire la provenance religieuse. Juifs et païens, tous, forment dorénavant un seul corps, une Eglise (cf. 1 Co 12, 12-13).

[1081] Cf. STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I (1-39)...*, p. 170.

[1082] Voir BLENKINSOPP J., *Isaiah 1–39…*, p. 221.

[1083] SCh 10 bis, p. 133.135. Cette traduction de Camelot n'est pas littérale.

[1084] Voir IgnSm 3, 2 : « ils le touchèrent, étroitement unis à sa chair et à son esprit. C'est pour cela qu'ils méprisèrent la mort, et qu'ils furent trouvés supérieurs à la mort ».

Le mot « σύσσημον [signe convenu] »[1085] du fragment d'Isaïe, utilisé ici par Ignace, est présent six fois dans toute la Bible, dont une seule fois dans le NT (Mc 14, 44)[1086]. Tandis que l'évangéliste souligne l'emploi négatif de ce mot (Judas donna un *signe* à ceux qui voulaient enchaîner Jésus), c'est le livre d'Isaïe qui transmet son sens positif, en promettant le retour de l'exil de la diaspora (Is 49, 22) et en donnant l'espoir à toutes les nations (Is 62, 10)[1087]. L'évêque lui confère alors le sens positif de la réalisation des promesses d'Isaïe.

L'introduction à cette même lettre aux Smyrniotes indique que les chrétiens de toute provenance, lèvent ce signe convenu grâce à leur participation à la victoire de la croix :

> *« vous êtes achevés dans une foi inébranlable, comme si vous étiez cloués de chair et d'esprit* ***à la croix de Jésus-Christ****, et solidement établis dans la charité par le sang du Christ… [γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους* ***ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*** *σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστου] » (IgnSm 1, 1).*

Ignace confirme cette logique de la victoire en prenant part à l'*échec providentiel*[1088]. Mais il faut y voir l'expérience propre de celui qui écrit ces mots : « par sa croix, le Christ en sa passion vous appelle, vous qui êtes ses membres… [δι' οὗ (τοῦ σταυροῦ) ἐν τῷ πάθει αὐτοῦ προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτου] » (IgnTrall 11, 2). Ignace se réfère ici à son thème magistral de l'unité, où en tant que responsable des frères, il est l'intermédiaire entre les fidèles et le Christ dont ils sont membres.

Cette même expérience personnelle se trouve rapportée dans une autre citation d'Isaïe (52, 5), dont le sens originel a été modifié. Cette expression se trouve dans l'introduction du quatrième chant du Serviteur Souffrant :

> *« καὶ νῦν τί ὧδέ ἐστε τάδε λέγει κύριος ὅτι ἐλήμφθη ὁ λαός μου δωρεάν θαυμάζετε καὶ ὀλολύζετε τάδε λέγει κύριος δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς* ***τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται*** *ἐν τοῖς ἔθνεσιν [Et maintenant, pourquoi êtes-vous ici ? Le Seigneur parle ainsi : puisque mon peuple a été pris pour rien, étonnez-vous et gémissez. Le Seigneur parle ainsi : A cause de vous, tout le temps, mon nom est blasphémé parmi les nations] ».*

[1085] R-GA, p. 1282 : « σύσ.σημ.ον, ου, το [dal prefisso συσ- / συν- *insieme*, radice σῆμ di σῆμα : *segno, segnale* e sufisso nominale neutro – ον] segnale - πρὸς μάχην : il segnale della battaglia (Diodoro)... »

[1086] Le substantif « σημεῖον » [*signe*], présent en Lc 2, 34 et les autres écrits du temps apostolique, ne sont pas notés dans les lettres d'Ignace.

[1087] L'expression « des extrémités de la terre » d'Is 5, 26 a une valeur eschatologique (voir STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I (1-39)*, p. 170), ou une valeur temporaire, concernant une possible réaction rapide des Assyriens au signal donné (voir WATTS J.-D.-W., *Isaiah 1–33*, p. 96).

[1088] Voir plus haut II.3 [textes de J. Zumstein]

L'unité de ce texte est soulignée par la triple adjuration « réveille-toi » (51, 9.17 ; 52, 1). La certitude du salut grâce à Dieu (Is 51, 9-16) est basée sur la connaissance de ses interventions dans le passé ; ce qui permet de se projeter sans peur dans l'avenir. Le prophète souligne le besoin de renouveau de la foi du peuple de Dieu. La vision du changement du sort de Jérusalem sert au prophète d'incitation à croire à la victoire de la justice. La Babylonie torturant Israël boira le calice de la colère (51, 8.23). Ceux qui exécutaient la punition divine sur la nation de Dieu seront dorénavant victimes de sa colère (51, 17-23). Le Seigneur veut se présenter en tant que Maître omniprésent, qui prend soin d'Israël. Dans son avertissement (Is 52, 4-6), dont notre verset fait partie, Dieu promet qu'il interviendra dans le cas de l'esclavage babylonien[1089], car Il s'identifie avec son peuple[1090]. Il manifestera généreusement sa gloire[1091], conscient de l'ingratitude de son peuple qui se montrera une fois de plus infidèle à l'Alliance (cf. Is 65, 1s).

On comprendrait mieux l'intention du verset Is 52, 6 si on lisait les vv. 4-5 du chapitre en question dans la perspective d'Is 56, 6s. Il viendra un temps, où le Nom de Dieu sera respecté, et non seulement par les Israélites mais encore par les étrangers[1092]. La présence de l'expression « τὸ ὄνομά μου ἐπί τινων βλασφημεῖται » dans la lettre *aux Tralliens* (8, 2) confirme qu'Ignace, à la suite de l'auteur biblique, souligne l'identification de Dieu avec son peuple :

> *« Qu'aucun de vous n'ait rien contre son prochain. Ne donnez pas de prétexte aux Gentils, pour que, par le fait de quelques insensés, la communauté de Dieu ne soit pas blasphémée. Car malheur à qui par sa légèreté* ***fait blasphémer mon nom*** *(Is 52, 5) »*[1093].

Comme en Is 52, 5 le blasphème du malheur a été provoqué par la mauvaise conduite des Israélites, Ignace semble rendre ses lecteurs attentifs à leur propre comportement, afin que les agissements de certains chrétiens ne jettent pas l'opprobre sur la communauté et finalement sur Dieu. Le châtiment est autorisé par Dieu qui ne permet pas qu'on se moque de lui (cf. Ga 6, 7). Dans ce cas Dieu semble *souffrir*

[1089] Les Babyloniens ne servent plus d'instrument au Seigneur. Ils ont transgresé leurs prérogatives – quand ils exéctuaient la peine de Dieu. Par là ils insultent le Nom du Dieu Tout-puissant. Cf. STACHOWIAK L., *Księga Izajasza II-III (40-66). Wstęp – przekład z oryginału – komentarz - ekskursy,* PSST-KUL IX.2, Poznań, Pallottinum, 1996, p. 212.

[1090] Voir *Ibidem*, p. 212.

[1091] Par rapport à la gratuité de la délivrance, notée en Is 52, 3, voir McKENZIE J.-L., *Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes,* AB 20, New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 127.

[1092] Cf. BLENKINSOPP J., *Isaiah 40–55. A New Translation with Introduction and Commentary,* AB 19 A, New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 341.

[1093] SCh 10bis, p. 101.

doublement : à cause de l'iniquité de son peuple et à cause des conséquences des péchés de ses fidèles.

Parmi les lettres de Paul Apôtre on trouve deux passages évoquant le blasphème du nom de Dieu (voir Rm 2, 24 ; 1 Tm 6, 1). Dans les deux versets le respect du nom de Dieu est étroitement lié à la conduite de ceux qui s'identifient avec le Seigneur (cf. Tt 2, 5 : cette référence change l'objet du blasphème, du « nom » en « parole » *de Dieu*). Ignace fait donc sien l'emploi de l'expression, mais il souligne que Dieu s'identifie avec la communauté de ceux qui le suivent. Se référant au Christ, il souligne la culpabilité de ceux qui n'accordent pas leur vie à Jésus[1094].

Il y a d'autres citations ou allusions prophétiques[1095] dans les lettres d'Ignace d'Antioche, mais qui n'apportent rien de plus à notre sujet d'étude. La lecture christianisée des textes vétérotestamentaires par Ignace n'a rien d'étonnant. L'évêque s'explique dans sa lettre *aux Philadelphiens* (8, 2). Tout comme les apôtres, Ignace voit l'AT dans la perspective de Jésus, le Christ attendu. L'évêque d'Antioche adapte les passages d'Isaïe, en leur donnant une caractéristique chrétienne (typologie). Les exhortations de l'évêque accentuent la cohérence entre la foi et le comportement. Mais l'essentiel réside dans le fait que Jésus est montré non seulement comme unique signe de contradiction par rapport au « monde », mais encore encouragement et force pour des chrétiens. Ignace, en le présentant ainsi, est sans conteste le premier à suivre cette voie.

III.2.b. Témoignage

Bien que le *terme* témoignage soit évoqué de manière directe seulement quelque fois[1096], l'*idée* du témoignage est, selon nous, l'une des plus importantes dans les textes d'Ignace d'Antioche. Par l'ensemble des encouragements adressés aux habitants des Eglises visitées durant son voyage, Ignace présente l'image d'un chrétien *appelé* au témoignage. Il partage sa découverte, à savoir que son martyre est un devoir en faveur des autres… Sans vanité il se veut un exemple à suivre dans cette mission, tout en

---

[1094] Cet appel à la cohérence entre l'expression de foi et la parole mise en acte est vu par l'interprète dans le contexte eucharistique. Voir SCh 10bis, p. 46. Voir III.2.e. [sacerdoce/eucharistie]

[1095] Sur la manière de références scripturaires (citation, allusion, …) pratiquées par les pères de l'Eglise, voir AMPHOUX Ch.-B. (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*. Introduction générale, LgCultA 22, Editions Safran, Bruxelles, 2014, p. 151.

[1096] Voir ConP-vol. VI, p. 153 : *martureo* 4x : bear *witness, testify, approve* ; *have* or *gain a good report* ('testifico' *IgnPhld* 5, 2 ; 11, 1); ('martyrizo' *IgnEph* 12, 2) ; ('testimonium habeo' *IgnPhld* 11, 1); *marturion* 2x : proof, witness, testimony ('testimonium' *IgnEph* 1, 2; *IgnTrall* 12, 3; *IgnPhld* 6, 3) ; *martus* 1x witness ('testis' *IgnPhld* 7, 1).

s'avouant novice dans cette profession… de foi (voir *IgnPhld* 5, 1). Ignace, en donnant sa version du témoignage, n'a pas la prétention d'en faire une règle générale. L'étude de la signification du témoignage et de deux termes correspondant à cette idée (*disciple* et *imitateur*), fera l'objet de ce sous-chapitre.

Témoignage divin et humain

On ne trouve pas ici l'emploi du terme *témoignage* par rapport à Dieu, comme nous le voyons dans l'AT[1097]. Pour appliquer ce terme aux hommes, nous considérons que chaque emploi les montre dans l'ombre de Jésus-Christ qui a rendu au Père le témoignage parfait. Un témoignage qui se suffit à lui-même. Et pourtant l'invitation à la fermeté (voir IgnEph 10, 2) se réfère aux paroles de Paul Apôtre (Col 1, 23). En présentant le Christ comme l'exemple de la passion, l'auteur du texte veut faire sien le comportement du Seigneur (cf. Col 1, 24).

Nous rencontrons seulement une fois dans le texte des *Lettres* la forme verbale du terme : μαρτυροῦσιν (ind. présent act.). Le contexte de l'emploi indique pourtant qu'il s'agit de rendre compte de la bienveillance des hommes – chrétiens de Philadelphie – envers les *frères* dans la foi : *Philon, le diacre de Cilicie avec Rhéos Agathopous* « ils vous rendent témoignage… que vous les avez reçus comme le Seigneur vous a reçus vous-mêmes » (*IgnPhld* 11, 1). Dans ce contexte le verbe en question signifie l'attestation de la charité évangélique.

Deux autres emplois du verbe « témoigner » apparaissent dans le texte comme participes. Cette forme unit les prophètes de l'AT : μεμαρτυρημένοι (part. parf. pass. Nom M/PL – *IgnPhld* 5, 2), le diacre Philon et l'apôtre Paul : μεμαρτυρημένου (part. parf. pass. Gen. M/S – *IgnPhld* 11, 1 ; *IgnEph* 12, 2). Il est intéressant de souligner ici la voie passive de ce participe. Avant d'examiner de près le cas des prophètes, essayons de comparer la désignation des personnages de Paul et de Philon. Tandis qu'au sujet d'un diacre de Cilicie il est écrit : « ἀνδρὸς μεμαρτυρημένος [homme de bon renom] » (*IgnPhld* 11, 1) – ce qui exprime les sentiments de ses observateurs –, dans le cas de Paul cette dénomination *testimoniale* est accompagnée par deux homonymes avec lesquels Ignace décrit l'Apôtre : « saint, qui a reçu témoignage, digne d'être appelé bienheureux [τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου] » (*IgnEph* 12, 2).

Dans le cas du diacre comme dans celui de l'apôtre nous devons reconnaître que le verbe signifie l'appréciation et sert pour décrire la conduite d'un héros. C'est une

[1097] Voir plus haut dans notre texte I.1.a.

reconnaissance de la mise en pratique de l'Evangile dans leur vie. Cela atteste la maturité de la foi de la personne en question et sa proximité avec Jésus-Christ. Il s'agit ici d'un témoignage indirect, car si ces gens sont appréciés, c'est grâce à leur cohérence avec l'Evangile. L'ensemble des *Lettres* nous permet de confirmer cette thèse. Les officiants de l'Eglise primitive, comme les apôtres, jouissent de l'autorité auprès des lecteurs de leurs paroles et de leur vie.

Les deux termes qui décrivent la réalité de « témoignage » dans la description de Paul permettent de noter la source de cet état de l'apôtre. C'est cela qui explique la fascination d'Ignace pour ce *pharisien converti*. Quand l'apôtre est appelé *saint* dans le sens de *sanctifié* – ἡγιασμένος (voir *IgnEph* 12, 2), les fidèles d'Ephèse – communauté fondée par le Tarsiote – sont appelés à devenir des *saints* à leur tour, en s'immergeant dans la vie de leur Eglise locale (*IgnEph* 2, 2). Le *Christ*, le *saint de Dieu* par excellence (Mc 1, 24 ; Jn 6, 69 ; Lc 1, 35)[1098], s'est offert comme victime expiatoire afin que ceux qui le suivent – les *chrétiens* – deviennent *saints* eux aussi (Ac 20, 32 ; cf. Eph 5, 1-4). Ignace l'explique :

> *« Il convient donc de glorifier en toutes manières Jésus-Christ, qui vous a glorifiés, afin que rassemblés dans une même soumission, soumis à l'évêque et au presbyterium,* ***vous soyez sanctifiés*** *en toutes choses [κατὰ πάντα* ***ἦτε ἡγιασμένοι****] » (IgnEph 2, 2).*

Paul est donc donné par Ignace comme un exemple à suivre.

Le terme ἀξιομακάριστος apparaît quatre fois dans la correspondance d'Ignace. A part la présentation de Paul (*IgnEph* 12, 2), les destinataires des lettres sont également identifiés ainsi (*IgnEph* 1, 1 ; *IgnRm* 1, 1). Une fois Ignace désigne de la sorte les habitants d'Ephèse (*IgnRm* 10, 1). Ceux qui sont appelés de cette manière le doivent au fait d'avoir accueilli l'Evangile du Christ (cf. *IgnPhld* 6, 1).

Mais cette approbation du diacre et de l'apôtre ne serait qu'une flatterie si le verbe « témoigner » signifiait ici uniquement l'appréciation de la part des hommes. Cela pourrait suggérer un comportement de conformité aux convoitises des fidèles. Cela se rapporte plutôt à l'estime de ce que Dieu donne en tant que l'exemple à suivre.

[1098] Dans le NT deux termes se conjuguent pour rendre la réalité de la *sainteté* (ἅγιος, ὅσιος, en distance de ἱερός, dont la présence en NT ne marque pas l'importance). Voir LEON-DUFOUR X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Nouvelle édition revue et augmentée, Livre de vie, Paris, Seuil, 1996[3] (1975), p. 486-487. Dans le cas de Jésus le terme de *sainteté* signifie dans le NT à la fois sa conduite exceptionnelle en tant qu'homme de Dieu et sa caractéristique divine. Voir WOJCIECHOWSKI M., *Jezus Święty w pismach Nowego Testamentu*, RSB 2, Warszawa, Vocatio, 1996, p. 204-208. L'explication des dénominatifs appliqués à Jésus, le Grand Prêtre Eternel, de He 7, 26, va vers ce sens. Voir O'BRIEN P.-T., *The Letter to the Hebrews*, PNTC, Grand Rapids – Nottingham, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 2010, p. 280 : « His separation assumes his moral perfection, but the focus is on his present position, separated from sinners, and as the following words make plain, he is exalted above the heavens ».

Les prophètes de l'AT sont aussi désignés en tant que μεμαρτυρημένοι (part. parf. pass. Nom M/PL). L'évêque d'Antioche désigne les prophètes de manière semblable à la présentation de Paul :

> *« saints dignes d'amour et d'admiration,* ***ils ont reçu le témoignage de Jésus-Christ*** *[ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι,* ***ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι****] et ont été admis dans l'évangile de notre commune espérance » (*IgnPhld *5, 2).*

Ils ont été reconnus par Ignace et probablement par les croyants de son temps : *chrétiens avant l'heure*, puisqu'ils annonçaient la venue du Seigneur. Grâce à ce passage nous voyons que le témoignage, dont Ignace parle ici, n'est pas seulement le prix de l'admiration payé à ceux qui ont cru dans le Sauveur. L'Ancien tout comme le Nouveau Testament, attestent un dépôt (donné d'avance). En même temps l'accent mis sur la *sainteté* (dans le cas de Paul comme dans le cas des prophètes) confirme un appel commun à l'héroïsme dans la foi, la grâce liée avec le don du témoignage. Cela semble pour autant avoir une portée ministérielle d'un intermédiaire dans l'introduction à la sainteté. Quelques lignes plus haut Ignace le dit en parlant de son propre chemin de perfection : « …afin que j'obtienne l'héritage dont j'ai reçu la miséricorde [ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην ἐπιτύχω] » (*IgnPhld* 5, 1 ; cf. *IgnTrall* 12, 3)].

C'est sur le témoignage commun à tous les fidèles que se fonde la spécificité du témoignage autorisé. Ignace semble l'illustrer, prenant pour l'exemple sa propre personne. L'évêque syrien suggère que les responsables de l'Eglise soient donnés en exemple à suivre aux autres chrétiens, car ceux-ci participent à la charge du Christ – évêque [*IgnRm* 9, 1 ; cf. *IgnPol* 8, 3] – comme les apôtres identifiés avec le *presbyterium* (*IgnPhld* 5, 1).

Il nous reste à examiner deux formes nominales présentes dans la correspondance d'Ignace. La première, μάρτυς – Nom M/S de μάρτυς – (IgnPhld 7, 1), désigne une personne ; et la deuxième, μαρτύριον – Acc. N/S de μαρτύριον – (IgnPhld 6, 3 ; IgnTrall 12, 3), décrit un objet. La première expression évoque Dieu, « Il m'est témoin, Celui pour qui je suis enchaîné… » (IgnPhld 7, 1a). Son témoignage, quasi oculaire, prouve l'authenticité de la juridiction d'Ignace : « que je ne le savais pas d'une chair d'homme » (IgnPhld 7, 1b). Cet emploi du substantif analysé concernerait plutôt le conflit local que la fidélité d'Ignace à la vérité de l'Evangile. Selon cette logique nous avons constaté au début de ce sous-chapitre que les lettres de l'évêque d'Antioche n'attribuent pas à Dieu des dérivés du thème μαρτυρ-.

Le deuxième substantif, utilisé aussi dans la lettre aux Philadelphiens, est employé dans la même discussion avec les représentants de l'Eglise locale. La déclaration de l'évêque : « Et à tous ceux à qui j'ai parlé, je souhaite qu'ils ne l'aient pas reçu en **témoignage contre eux** [εἰς **μαρτύριον αὐτὸ κτήσωνται**] » (IgnPhld 6, 3), exprime le souhait que son enseignement soit accepté. L'évêque, dès le début de sa lettre, appelle à l'*unité* ecclésiale, confiante en son berger (IgnPhld 2, 1-2) où la structure de l'Eglise est le moyen ordinaire de l'union avec le Christ (3, 2-3 ; 4.). Ignace recommande aussi la prudence envers les hérésies (2, 1 ; 6, 1). Ainsi, la communauté ne peut pas prétendre ignorer les préceptes du patriarche. S'il veut être écouté, il ne veut pas être taxé d'indifférence par rapport au radicalisme de l'Evangile. Dans la lettre aux Tralliens nous trouvons une préoccupation semblable « …pour que par cette lettre **je ne sois pas un témoignage contre vous** (écrivant) » [ἵνα **μὴ εἰς μαρτύριον ὦ ἐν ὑμῖν** γράψας] » (IgnTrall 12, 3). Il y a cependant une petite différence. Si les Philadelphiens sont prévenus que les *paroles* de l'évêque peuvent devenir *un témoignage contre eux*, les Tralliens voient Ignace s'identifier avec ses paroles et ses gestes. Il les assure que *lui-même*, rejeté par ses auditeurs, sera leur accusateur (témoin contre eux). Ainsi il participerait à l'échec providentiel des apôtres.

Ignace d'Antioche, jugeant indécent de comparer son ministère à la dignité de la mission apostolique, dont il accepte la tutelle (*IgnTrall* 3, 3), préfère parler d'une souffrance partagée avec les apôtres. Celle-ci peut aider à mieux comprendre le témoignage de l'évêque, en tant que fidélité à la vérité :

> *« Je ne vous donne pas des ordres* [διατάσσομαι] *comme Pierre et Paul : eux, ils étaient des apôtres, moi un condamné ; eux ils étaient libres* [ἐλεύθεροι], *et moi jusqu'à présent un esclave [cf. 1 Co 9, 1]. Mais si je souffre, je serai un* ***affranchi*** [ἀπελεύθερος] *de Jésus Christ [cf. 1 Co 7, 22] et je renaîtrai en lui, libre* [ἐλεύθερος]. *Maintenant enchaîné j'apprends à ne rien désirer » (IgnRm 4, 3).*

En reconnaissant dans cette expression d'Ignace les deux termes clés, *donner des ordres* (διατάσσομαι) et *libre* (ἐλεύθερος), R. Burnet note une interdépendance entre eux. Celui qui est libre, comme les deux piliers de l'évangélisation, peut donner des dispositions à la communauté. Mais Pierre et Paul étaient enchainés et ont donné leur vie pour le Christ. Quand on parle de la liberté des apôtres, il s'agit donc de la liberté intérieure. Celle-ci permet d'agir malgré les chaînes. Ignace veut signifier par-là

que le péché, dont il souhaite se libérer avant tout, est une entrave supérieure aux chaînes[1099] :

> *« Or, si le texte commence par un présent regardant vers le passé (μέχρι νῦν, 'jusqu'à présent'), il laisse également entrevoir un retournement futur d'affranchissement (ἀπελεύθερος, 'affranchi'), qui conduit à une liberté totale exprimée par un processus de renaissance-résurrection (marqué par le verbe ἀνίστημι décrivant le réveil, le relèvement et la résurrection) en Christ. Ce processus donnera alors à l'évêque les mêmes prérogatives que les apôtres : lui aussi sera libre. Mais le martyre conditionne cette métamorphose : ἐὰν πάθω, 'si je souffre', dit Ignace. Autrement dit, la liberté, et partant, la faculté de donner des ordres sont subordonnées au martyre. Autrement dit, la force perspective du message ignacien ne deviendra effective qu'à posteriori, une fois le martyre accompli… la vérité du message ignacien ne se révèlera qu'une fois son destin accompli »*[1100].

Oui, le martyre est la confirmation suprême de la parole prononcée. Mais cette observation de R. Burnet semble suggérer que chaque chrétien est l'égal des apôtres. L'autorité ne vient pourtant pas du martyre seul mais du choix de Dieu. L'autorité s'exerce du vivant de celui qui la possède. L'autorité du témoignage provient du Sauveur lui-même. D'où la raison d'imiter et de ressembler davantage au Christ, devenir le *pain du Christ* (voir *IgnRm* 4, 1) ; d'imiter les apôtres (cf. 1 Co 4, 16 ; 11, 1) autant qu'ils imitent eux-mêmes celui qui s'est donné pour que le monde ait la vie (cf. Jn 6, 40). La libération de l'esclavage du péché rend le chrétien plus fiable, et par conséquent, plus « vrai » l'évangile proclamé par un tel témoin. Mais le bon comportement seul n'influe pas sur l'efficacité de l'Evangile de Jésus Christ. C'est le martyre de Jésus et non pas celui d'un apôtre ou d'un évêque qui lui confère sa légitimité. Les chaînes et le voyage sont vécus comme un avant-goût de la participation personnelle à la victoire du Christ qui jusque-là était proclamée et célébrée. Nous allons revenir plus tard sur cette question, en évoquant la *victime expiatoire* dans l'interprétation d'Ignace et son contexte eucharistique[1101].

Autres termes qui expriment le témoignage chez Ignace

R. Burnet rappelle que le vocabulaire chrétien est encore au stade du développement au temps d'Ignace. C'est la raison pour laquelle l'évêque d'Antioche ne se présente pas en tant que martyr, mais plutôt μαθητής (disciple) et μιμητής

[1099] L'évêque distingue les chaînes portées volontiers : « pour le Nom » de Jésus-Christ, car cela lui permet de mûrir dans la foi (voir IgnEph 3, 1), des chaînes intérieures de la nature pécheresse dont seul Jésus peut libérer car il a souffert pour nous dans sa chair (cf. IgnSm 7, 1).

[1100] BURNET R., *Op. Cit.*, p. 361.

[1101] Voir plus bas III.2.d.

(imitateur)[1102]. Ces deux termes semblent marquer les limites du témoignage : attestation de la vérité de l'Evangile.

Le chemin vers Rome et le *combat* sur son arène sont considérés par Ignace comme l'école de la perfection. Être dévoré par les animaux qui deviendront *le tombeau du martyr* (voir IgnRm 4, 2) : l'évêque dans un discours resté célèbre s'adresse aux chrétiens de la Ville (voir IgnRm 4, 1). Voilà le sens d'être un *disciple* [μαθητὴς][1103] : un projet radical pour chaque chrétien. Mais ce mot prend ici un sens particulier. L'évêque qui attend le martyre, introduit dans son destin la symbolique eucharistique[1104]. Le *pur pain du Christ*, que l'évêque veut devenir « καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ » (IgnRm 4, 1) cherche à ressembler au Maître, qui est le *pain de Dieu* qu'il désire « ἄρτον θεοῦ θέλω ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ » dans la communion eucharistique (IgnRm 7, 3). Ainsi, la mort innocente, à cause du Christ, semble l'identifier à son Maître.

C'est probablement la raison pour laquelle Ignace attribue une importance particulière au titre d'*imitateur* [μιμητής][1105]. Dieu est objet d'imitation, dessein proposé à tous les fidèles (IgnEph 1, 1 ; IgnTrall 1, 2 ; cf. Eph 5, 1 : « μιμηταὶ τοῦ θεοῦ »). Les traits communs de cette identification sont la foi en Christ, et la charité envers les autres (IgnEph 14, 1-2) à l'exemple de Jésus-Christ (voir IgnPhld 7, 2 ; cf. chez saint Paul : Eph 4, 32 – 5, 2 ; 1 Th 1, 6). Grâce à la pratique assidue de la foi, ceux qui cherchent à être reconnus comme les imitateurs du Seigneur deviennent par là-même des maîtres, des exemples pour leur entourage (voir IgnEph 10, 1-3).

Les paroles adressées aux frères de Rome suggèrent que le radicalisme du martyre, comme l'imitation parfaite de Jésus, n'est pas exigé de tous les chrétiens. Le rang de l'imitateur, déjà élevé en soi, invite celui qui a hâte d'être appelé *disciple* à *avancer au large* (cf. Lc 5, 4). Tout en se montrant exigeant avec lui-même, Ignace semble ne pas obliger les autres baptisés à chercher à suivre cet exemple. L'invitation paulinienne à l'imitation du comportement apostolique (voir 1 Co 11, 1), semble être exprimée différemment par Ignace. Ce dernier, en dénombrant les supplices qu'il est prêt de subir, confirme que c'est pour <u>obtenir le Seigneur</u> : « …pourvu seulement que je

---

[1102] BURNET R., *Op. Cit.*, p. 360.

[1103] Le substantif est présent neuf fois dans la correspondance d'Ignace (IgnEph. 1, 2; IgnMg 9, 1-2 ; 10, 1 ; IgnTrall 5, 2 ; IgnRm 4, 2 ; 5, 3 ; IgnPol 2, 1 ; 7, 1).

[1104] Voir SCh 10 bis, p. 46-47. Voir plus bas III.2.e. [sacerdoce/eucharistie].

[1105] Voir le nom en question cinq fois dans les lettres d'Ignace (IgnEph 1, 1 ; 10, 3 ; IgnTrall 1, 2 ; IgnRm 6, 3 ; IgnPhld 7, 2).

trouve (possède) Jésus-Christ […μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω] » (IgnRm 5, 3)[1106]. L'évêque est visiblement concentré sur ce que le martyre peut lui apporter : plénitude de l'humanité (voir IgnRm 6, 2) en Jésus-Christ, l'« homme nouveau » par excellence (IgnEph 20, 1 ; cf. Eph 2, 15 ; 4, 24).

Dans ce contexte il faut remarquer qu'Ignace compare la mission des prophètes au *scolasticat*, dans le sens d'apprentissage comment devenir *disciples*. L'évêque d'Antioche reconnaît les prophètes de l'AT[1107] non seulement comme le *pilier* de l'économie du salut accomplie en la personne de Jésus-Christ[1108], mais il les considère comme les *disciples* de Jésus-Christ. Ceux-ci attendent la résurrection du Seigneur qui les accueillera au même titre que les chrétiens, car ils ont cru en celui qu'ils annonçaient. C'est dans cette haute valeur de disciple qu'Ignace comprend le sens de sa mission (voir IgnRm 4, 2 ; 5, 3).

Ignace s'inspire des prophètes. Il nous semble voir une ressemblance entre lui et la vie de ces héros de l'AT. Leurs histoires de vie confirment que la fidélité à la voix du Seigneur est mise à dure épreuve :

> *« οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας ὅτι εἷς θεός ἐστιν [les très divins prophètes ont vécu selon Jésus-Christ ; c'est pourquoi ils ont été persécutés. Ils étaient inspirés par sa grâce, pour que les incrédules fussent pleinement convaincus qu'il n'y a qu'un seul Dieu] » (IgnMg 8, 2).*

L'expression « divins prophètes **ont vécu** *selon Jésus-Christ* [οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* **ἔζησαν**] », attribue à ces émissaires vétérotestamentaires l'identité testimoniale qui engage toute la vie.

Le texte d'IgnRm 2, 1, cité ci-dessous semble exister en deux versions dont l'une est citée d'après le logiciel BibleWorks 9 [APF – BibleWorks Greek text of the Apostolic Fathers]. Nous y observons un procès de *verbalisation du corps* de l'évêque dans le supplice, à l'image de ce qui a eu lieu dans la situation des prophètes[1109].

[1106] cf. Ph 3, 8-9 : « afin de gagner le Christ, et d'être trouvé en lui [ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῳ] ».

[1107] ConP-vol. VI, p. 204 : *profeteia* 1x ('prophecy' [profeteia] *IgnSm* 5, 1); *profetes* 6x ('prophet' ['propheta'] Ign*Mg* 8, 2 ; 9, 2 ; Ign*Phld* 5, 2 ; 9, 1 ; 9, 2 ; Ign*Sm* 7, 2).

[1108] Ignace souligne l'unité des acteurs de l'histoire du salut (Abraham, Isaac, Jacob, les prophètes, les apôtres, l'Eglise) dans la charité (voir IgnPhld 9, 1-2). La personne du Christ, avec son « évangile (qui) est la consommation de l'immortalité (incorruptibilité) » [τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας (IgnPhld 9, 2)], est la porte d'entrée dans cette union des hommes avec Dieu.

[1109] Voir la Conclusion de la Ière partie.

*« ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ ἐγὼ **λόγος θεοῦ** ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου πάλιν ἔσομαι φωνή [Si vous gardez le silence à mon sujet, je (serai) **une parole de Dieu** ; si vous aimez ma chair, je ne serai plus qu'une voix] » (voir IgnRm 2, 1).*

En adoptant cette première version du texte on pourrait constater que la crainte n'exprimait pas uniquement le fait de tomber dans l'oubli comme une voix qui résonne seulement quelques instants dans les oreilles des auditeurs. Peut-être veut-il dire par là que son devoir est de devenir une parole de Dieu comme Jésus Christ – la parole du Père (la voix dans ce contexte se réfère au ministère du précurseur du Christ, Jean Baptiste : cf. Mt 3, 3 ; Mc 1, 3 ; Lc 3, 4 ; Jn 1, 23). Le *soif de mourir pour Dieu* (voir IgnRm 4, 1) pousse l'évêque à supplier les Romains de ne pas intercéder pour lui. L'accomplissement de son vœu est la condition pour nouer les liens d'amitié avec eux (voir IgnRm 8, 3 ; cf. IgnRm 1, 2).

A côté de cette version du texte, connue chez les éditeurs plus anciens, on a une autre version, privilégié par les interprétations françaises choisies pour notre étude. Elle s'appuie sur les correspondances avec les lettres de Paul par l'emploi du verbe τρέχω (voir Rm 9, 16 ; 1 Co 9, 24.26 ; Ga 5, 7 ; Ph 2, 16 ; 3, 13.14) : « ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσ**ομαι θεοῦ,** ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου πάλιν ἔσομαι τρέχων [Si vous gardez le silence à mon sujet, **je serai à Dieu** ; mais si vous aimez ma chair, il me faudra de nouveau courir] »[1110]. Cherchant des traces de la théologie paulinienne nous penchons pour cette deuxième version du texte.

Revenons aux deux titres, *disciple* et *imitateur*. Ils se conjuguent car l'expérience de vie et la souffrance conduisent celui qui veut devenir un vrai disciple de Jésus sur les traces du Maître. On ne peut pas devenir le disciple de Jésus sans chercher à l'imiter. La souffrance librement acceptée, en conséquence de fidélité à Jésus, perfectionne celui qui s'identifie avec *le témoin fidèle* « ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς » (Ap 1, 5 ; 3, 14). P. Podeszwa l'explique à partir d'une comparaison des textes d'Apocalypse. Trois fois l'adjectif πιστός est référé à ceux qui s'identifient avec le Christ (Ap 2, 10 ; 2, 13 ; 17, 14). La deuxième expression met sur le même plan le cas d'un homme avec la victoire du Christ, le témoin fidèle en sa mort comme en sa résurrection. En Ap 2, 13 un chrétien de l'Église de Pergame est décrit ainsi : « aux jours d'Antipas, mon témoin fidèle [ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου], qui fut mis à mort chez vous, là où Satan

[1110] Voir SCh 10bis, p. 109, note 1 ; Cf. *Les évêques apostoliques…*, p. 132, note 5.

demeure ». Pour l'auteur du commentaire le disciple imite sans conteste le Maître[1111]. Selon D.-E. Aune l'Apocalypse cherche à présenter Jésus – *témoin* auréolé de gloire que sa victoire rend digne de foi. Et il propose l'exemple d'Ignace qui s'identifie avec Jésus, garant de sa fidélité[1112]. Aucun texte d'Ignace ne présente Jésus comme *témoin* de manière directe. Mais nous pouvons dire avec certitude que le Christ, *notre Dieu*, n'est pas uniquement l'objet du témoignage, mais encore l'*organisateur* du témoignage prophétique, apostolique et aussi celui d'Ignace.

On constate dans l'ensemble que l'appel à *imiter* le Christ concerne tous ceux qui portent son nom. Ignace, comme le remarque R. Burnet, associe l'imitation du disciple à la souffrance[1113]. Or, en ce qui concerne le rappel des prophètes-*disciples* (IgnMg 9, 2), au premier plan vient de ce qu'il s'adresse à un cercle plus large. C'est justement Ignace qui encourage les Magnésiens, en général : « …faisons-nous ses disciples et apprenons à vivre selon le christianisme […μαθηταὶ αὐτοῦ γενόμενοι μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν] » (IgnMg 10, 1 ; cf. Ac 11, 26).

Ce n'est pas les qualités de caractère de l'élu mais le libre choix du Christ qui en décide : « étant le dernier des fidèles de là-bas (Eglise en Syrie), **j'ai été jugé digne** de servir à l'honneur de Dieu [ἔσχατος ὢν τῶν ἐκεῖ πιστῶν, ὥσπερ **ἠξιώθην** εἰς τιμὴν θεοῦ **εὑρεθῆναι] »** (IgnEph 21, 2). La réponse à cet appel est soutenue par la force de celui qui appelle. L'évêque l'illustre par l'exemple de la communauté des apôtres, à qui Jésus confia l'Eglise : « …ils le [Christ] touchèrent, étroitement unis à sa chair et à son esprit. C'est pour cela qu'ils méprisèrent la mort, et qu'ils furent trouvés supérieurs à la mort » (IgnSm 3, 2)[1114].

Ce texte, en évoquant les rencontres du Ressuscité avec ses disciples (voir Lc 24, 39 ; Ac 1, 3ss ; Jn 20, 20.27), souligne l'importance de l'expérience de la proximité, voire de l'intimité, avec le Christ victorieux, pour devenir disciple de l'évangile de Jésus-Christ, en vertu du témoignage oculaire. Grâce à l'expérience du Christ glorieux,

---

[1111] Voir PODESZWA P., *Paschalna pamięć o Jezusie.* Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana, Studia i materiały UAM 142, Poznań, 2011, p. 155-156.

[1112] AUNE D.-E., *Revelation 1–5*, WBC 52, Dallas, Word Inc., 1998, p. 37 : « … the title μάρτυς is *not* a reference to the historical Jesus but a reference to the exalted Jesus who guarantees the truth of the revelation transmitted through John: (1) Though Jesus is rarely referred to as a μάρτυς, Ignatius does refer to Jesus Christ as the μάρτυς "in whom I am bound"; i.e. the exalted Christ is his witness in an oath (*Phld.* 7:2; see 5:1; *Rom.* 1:1) ».

[1113] Voir BURNET R., *Op. Cit.*, p. 359-360.

[1114] La traduction plus claire est proposée dans *Les évêques apostoliques…*, p. 145-146 : « … Aussitôt ils le touchèrent : au contact de sa chair et de son esprit, ils eurent foi. D'où leur mépris de la mort et leur victoire sur elle ».

qui n'a pas cessé de témoigner après sa résurrection, chaque chrétien à chaque génération devient son témoin. Voilà ce qui caractérise les premiers parmi les disciples.

III.2.c. Souffrance

Ignace en acceptant la souffrance[1115] au nom de l'imitation du Seigneur répond à l'invitation de Paul : « Oui, cherchez à imiter Dieu…, à l'exemple du Christ qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (Eph 5, 1-2).

Cette souffrance est la manifestation de la victoire de Jésus (cf. 2 Co 12 ; 9). Alors, loin de la fuir, l'évêque s'expose aux coups, attendant les profits de la souffrance et de l'amour qui dépassent la logique humaine. C'est là la participation d'un clerc au *signe de contradiction* (cf. Lc 2, 34).

La pensée paulinienne, source d'inspiration de la réflexion d'Ignace sur le lien entre le témoignage et la souffrance, semble être passée sous silence par l'évêque d'Antioche. Les trois versets Rm 14, 7-9 montrent que même la mort peut devenir un témoignage de la souveraineté du Christ :

> *« En effet, nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc,* ***dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur****. Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants ».*

Le fragment Rm 14, 8c souligne que la souffrance et la mort ne séparent pas de Dieu mais rapprochent de Lui, et la force de cette conviction confirme le témoignage donné à Son existence.

Jésus a souffert pour le salut des hommes

La souffrance de Jésus-Christ n'est pas le fruit d'un hasard malheureux. Ignace la présente nécessaire pour le salut des hommes, pour qui Dieu a prévu de verser son sang (IgnEph 1, 1 ; cf. Ac 20, 28). Le caractère expiatoire de la vie et de la souffrance de Jésus est annoncé dans le *credo d'Ignace*, confessé aux Eglises : « …Il est né, et a été baptisé **pour purifier l'eau par sa passion [ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ]** » (IgnEph 18, 2 ; cf. Lc 12, 50 ; voir aussi IgnTrall 9, 1-2). L'évêque reconnaît, à l'image

---

[1115] Voir ConP-vol. VI, p. 182 : *pathema* 1x ('suffering', 'passion', 'desire' [passio] Ing*Sm* 5, 1) ; *pathetos* 2x ('destined to suffer', 'must suffer', 'accept suffering' [passibilis] IngEph 7, 2 ; IngRm 10, 1 ; IngPol 3, 2) ; *pathos* 15x ('passion', 'suffering', 'sumitting' [passio] Ing*Eph* Inscr ; 18, 2 ; 20, 1 ; Ing*Mg* 5, 2 ; 11; Ing*Trall* Inscr ; 11, 2 ; IngRm 6, 3 ; IngPhld Inscr ; 3, 3 ; 9, 2 ; IngSm 1, 2 ; 5, 3 ; 7, 2 ; 12, 2).

de l'hymne de kénose (Ph 2, 6-11)[1116], que Jésus s'est révélé Dieu et Maître de tout à travers sa souffrance, au temps de l'accomplissement : « …**impassible**, qui pour nous s'est fait **passible…**, [**τὸν ἀπαθῆ** τὸν δι᾽ ἡμᾶς **παθητόν**] » (IgnPol 3, 2). Ainsi, l'évêque justifie sa propre acceptation des souffrances pour le Nom de Dieu par la promesse de participer à la passion salutaire du Christ.

Le radicalisme du disciple (Lc 14, 27) signifie pour Ignace le martyre dans la forme, non seulement violente mais surtout kénotique, comme un dépouillement total (IgnRm 4, 2). La fidélité au Christ, accomplie dans la mort violente, est considérée par Ignace comme le chemin de la perfection chrétienne (IgnRm 1, 1) et la meilleure façon de devenir transparent, pour que le mystère du Christ soit visible à travers lui. Voici un vrai *chrétien* – disciple du Christ – qui éliminé par les bêtes, n'est « plus visible au monde… haï par le monde » (IgnRm 3, 2.3). Nous voyons par là que l'évêque d'Antioche, avant de chercher à démontrer ce qui le distingue des frères, se concentre sur ce qui le rend égal en dignité aux autres chrétiens. Augustin d'Hippone dira quelques siècles plus tard :

> *« …car je suis à vous comme évêque, comme chrétien je suis avec vous ; le premier titre rappelle des obligations contractées, le second, la grâce reçue ; le premier, des dangers, le second, le salut ; en accomplissant les devoirs attachés au premier, nous sommes en proie aux secousses de la tempête sur une mer immense… tout en travaillant au devoir qui nous est propre, nous goutons le repos de la grâce faite à tous »*[1117].

Cette parole du Ve siècle confirme que l'un ne contredit pas l'autre, mais le sous-entend.

Comment justifier autrement le comportement similaire des multiples gens, si Jésus ne souffrait qu'en apparence ? Ignace expose son exemple et l'exemple de beaucoup d'autres contre une thèse des ἄπιστοι (IgnTrall 10 ; IgnSm 2). Il s'agit des docètes qui contestaient la réalité du corps de Jésus et, en conséquence, sa souffrance, sa mort et sa résurrection. Cela mettait en question l'œuvre de la rédemption[1118]. Ignace

---

[1116] Paul dans le projet de l'incarnation de la Parole de Dieu voit non seulement la prise d'un corps corruptible, mais une volonté d'anéantissement complet de soi du Christ, jusqu'au *point zéro*. Voir R. PANIKKAR – G. RAVASI, *Słowa św. Pawła*, p. 36-37 : « …l'amour est l'oposition de l'égoïsme, de l'orgeuil et de la plénitude de soi… il demande à sa nature de laisser l'espace pour Dieu, pour l'infinité qui est dans l'homme, l'amour demande justement ce *point zéro*, donc de *kénosis* [...miłość jest przeciwstawieństwem egoizmu, pychy i pełni siebie... wymaga ze swej natury pozostawienia przestrzeni dla Boga, dla nieskończoności, która jest w człowieku, wymaga właśnie tego punktu zerowego, czyli *kénosis*] »

[1117] Voir « Sermon 340. Pour le jour anniversaire de son sacre. II. La charge pastorale », In. *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Traduites pour la première fois sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé RAULX, Bar-le-Duc 1864-1872, vol. VII, p. 589. (http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/sermons2/solpan/340.htm, consulté le 25 janvier 2015)

[1118] Voir « Docetismo », In. DizSint, p. 69.

sort donc l'argument de sa propre vie : l'abandon de sa communauté, des fidèles de Syrie (voir IgnEph 21, 2 ; IgnPhld 10, 1), pour accepter librement l'exécution : « c'est donc pour rien que je me livre à la mort ? » (IgnTrall 10, 1 ; cf. IgnSm 4, 2).

Autrement dit il souligne que nier la réalité de la souffrance du Christ : « véritablement (…) cloué pour nous dans sa chair [ἐν σαρκί] », serait aussi irréel que de nier l'existence de ceux qui considèrent la passion de Jésus comme une souffrance feinte (IgnSm 1, 2)[1119]. L'acceptation de sa souffrance par l'évêque devient donc la preuve de la souffrance du Christ. L'encouragement qu'Ignace adresse aux Ephésiens (IgnEph 10, 1-3) à engendrer des disciples de la vraie doctrine a une valeur supérieure. L'évêque l'exprime en tant qu'évêque, avec autorité. Cette autorité n'est pas uniquement celle d'un futur martyr, mais aussi du responsable des fidèles. En cela il se montre le premier imitateur de Jésus.

L'évêque imite le Christ à travers la souffrance

Nous constatons que dans sa lettre *aux Ephésiens* Ignace présente d'emblée le martyre comme l'objet de son espérance, car c'est le moyen de devenir disciple du divin maître :

> *« ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι ἵνα διὰ τοῦ ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι ἰδεῖν ἐσπουδάσατε [vous avez appris en effet que je venais de Syrie enchaîné pour le Nom et l'espoir qui nous sont communs, espérant avoir le bonheur, grâce à vos prières, de combattre contre les bêtes à Rome, pour pouvoir, si j'ai ce bonheur, être un disciple ; et vous vous êtes empressés de venir me voir] » (IgnEph 1, 2)*

Un argument qui pourrait confirmer cette lecture des paroles d'Ignace serait l'emploi de l'aoriste actif du verbe « θηριομαχέω » *livrer combat contre les bêtes*[1120]. Il décrit le futur martyre qui n'oppose aucune résistance à la violence. Au contraire c'est la mort pour le Christ qui achève de former le disciple (IgnEph 1, 2 ; IgnTrall 5, 2), jusqu'au dépouillement total de son corps (IgnRm 4, 2 ; 5, 3). Ce même verbe est évoqué par l'apôtre Paul, par rapport aux bêtes à Éphèse (1 Co 15, 32). L'apôtre l'utilise plutôt de manière métaphorique, car il ne parle pas des fauves lorsqu'il évoque à deux

---

[1119] Ignace interprète ici le σάρξ comme le corps soumis à la souffrance. Par rapport à la comprehension pauliniene du *corps*, voir trois articles dans HAWTHORNE G.-F. – MARTIN R.-P. – REID D.-G. (éd.), *Słownik teologii św. Pawła*, PSB, Warszawa, Vocatio, 2010 : KREITZER L.-J., « Ciało I (gr. sōma) », p. 120-125 ; ERICKSON R.-J., « Ciało II (gr. sárx) », p. 125-129 ; FUNG R.-Y.-K., « Ciało Chrystusa », p. 129-134.

[1120] Voir R-GA, p 617 : « θηριο.μαχ.έω ».

reprises les difficultés vécues dans cette ville (voir 2 Co 1, 8 ; Ac 19, 23-40)[1121]. Ignace aussi emploie les mêmes métaphores en comparant l'attitude des soldats à celui des bêtes sauvages (IgnRm 5, 1). Or, dans ce passage transparait cette foi qui animait déjà Paul. Les obstacles sont l'occasion d'exprimer sa foi en la résurrection[1122].

Cet extrait de la lettre *aux Ephésiens* suggère une ressemblance supplémentaire avec l'apostolat. Nous trouvons dans l'expression « …θηριομαχῆσαι ἵνα διὰ τοῦ **ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ** μαθητὴς εἶναι » (IgnEph 1, 2), une allusion aux paroles de Jésus-Christ le jour de son Ascension : [**λήμψεσθε δύναμιν** ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες (Ac 1, 8)]. Ignace, disant : ***afin d'obtenir possibilité*** *d'être un disciple*, semble reprendre l'annonce de Jésus : ***vous recevrez la force*** *venant du Saint Esprit sur vous, et vous serez mes témoins*. Or, cette ressemblance peut être uniquement conceptuelle, car les constructions des phrases sont complètement différentes. Tandis qu'aux apôtres a été annoncé le *pouvoir* (**δύναμις**, nom Acc. sing.) d'origine divine (Esprit Saint), Ignace parle d'une *capacité* (**δύναμαι,** verbe subj. Aor. pass. 1sing.) offerte suite à sa résistance. Les deux cas soulignent un pouvoir d'action illimité. Or, dans leurs contextes, c'est la première identification qui signifie le martyre et non pas la deuxième, qui marque le début du chemin (témoin), et non pas son point final (disciple). Ignace reconnaît son prochain martyre dans le terme de « disciple » (cf. IgnPol 7, 1). Pourtant il n'ose pas s'appeler *témoin* avec le terme μάρτυρ, imitant en cela la simplicité d'autres chrétiens qui ont donné leur vie pour le Christ, sans prétendre au titre de *martyrs*[1123].

Même dans le martyre Ignace veut rester un pasteur des brebis et un soutien pour ses confrères. Quand il s'adresse à Polycarpe, Ignace fonde sa parole sur son expérience propre, l'expérience de la crainte de faillir.

Athlète, l'évêque s'identifie à la souffrance du Christ

Ignace, quand il encourage Polycarpe, évêque de Smyrne à ne pas faillir et à s'investir pleinement dans la mission de responsable de l'Eglise, montre un modèle de

---

[1121] ORR W.-F. – WALTHER J.-A., *I Corinthians*. A new translation, introduction, with a study of the life of Paul, notes, and commentary, AB 32. New Haven-London, Yale University Press, 2008, p. 336 : « metaphorically of Paul's opponents » ; p. 338 : « symbolic language ».

[1122] Plus important que la description des outrages semble être pour Paul dans son expression (1 Co 15, 32) l'information que l'apôtre, face à son expérience douloureuse garde la foi que ses souffrances, vécues en lien avec le Christ Ressuscité, promettent sa propre résurrection. Un tel comportement est le témoignage rendu au Christ vivant. Cf. *Ibidem*, p. 337-338.

[1123] Voir IgnTrall 4, 1-2 ; cf. IgnRm 4, 1. Cf. « Lettre des Eglises de Lyon et de Vienne aux Eglises d'Asie et de Phrygie » In. *Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des premiers siècles* …, p. 87 [pp. 66-90] ; Cf. SCh 10bis, p. 99 avec note 1.

comportement qu'il considère l'étalon de l'évêque qui est celui du Christ et qu'il a adopté lui-même :

> *« ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ ...εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν.* ***νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής*** *τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος... κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου ἃ ἠγάπησας [Le moment présent te réclame... pour parvenir à Dieu.* ***Sois sobre, comme un athlète de Dieu*** *: le prix, c'est l'incorruptibilité et la vie éternelle... En tout je suis pour toi une rançon, et ces liens que tu as aimés] » (IgnPol 2, 3).*

Les deux termes, *athlète* et *rançon*, semblent avoir une grande importance dans l'Eglise naissante. Tandis que le premier se concentre plutôt sur la valeur personnelle (employé par les pères apostoliques uniquement par rapport au sacrifice des ministres du Christ)[1124], le second exprime une valeur vicaire (souffrance pour…). Ignace démontre que le combat d'un athlète de Dieu est réussi, non par la victoire sur l'adversaire, mais grâce à la fidélité à Dieu jusqu'au dernier soupir : « …**μεγάλου ἐστιν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν [**C'est d'un **grand athlète de se laisser meurtrir de coups, et de vaincre**] » (IgnPol 3, 1b). Car, parlant avec langage des maccabéens, Dieu seul se vengera (2 M 6, 12-13 ; 7, 16-17.19.31.35-37). Ignace réconforté par cette promesse continue : « C'est à cause de Dieu que nous devons tout supporter ; afin que lui-même nous supporte » (IgnPol 3, 1c). Voilà l'imitation du Christ qui a vaincu la mort en traversant son seuil (voir IgnPol 3, 2 ; cf. Ph 2, 6-11 ; 1 Co 15, 53-57) ; voilà la christianisation de la pensée maccabéenne ; voilà le comportement d'*athlète*, proposé à Polycarpe déjà au début de la Lettre : « **πάντων τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀθλητής**. ὅπου πλείων κόπος πολὺ κέρδος [**Porte les infirmités de tous comme un athlète accompli**. Où il y a plus de peine, il y a beaucoup de gain] (IgnPol 1, 3). Or le combat du martyre s'inscrit dans cette vocation unique pour tous les chrétiens[1125].

Il est difficile de distinguer ces deux termes, car ensemble ils décrivent un responsable des autres membres de la communauté. L'idée de *rançon* nous occupera

---

[1124] Voir le martyre présenté avec l'image d'un *athlète* au combat dans l'amphithéâtre (IgnPol 2, 3 ; 3, 1), préparé par l'onction (IgnEph 3, 1). Voir SCh 10bis, p. 60, note 1 ; Cf. *Les évêques apostoliques*…, p. 107, note 14. Clément dans sa *Lettre aux Corinthiens* (5) appelle les apôtres Pierre et Paul ainsi (voir *Ibidem*, p. 33).

[1125] Nous voulons noter l'article de BERGAMELLI F., « Dal Padre al Padre. Il Padre come principio e termine del Cristo e del cristiano in Ignazion di Antiochia », In. WILES M.-F. – YARNOLD E.-J. (éd.), *Studia Patristica* 36, Leuven, Peeters, 2001, p. 176. L'auteur, au bout d'une enquête sur les passages démontrant l'origine du Fils, de l'Eglise et de chaque chrétien en particulier en Dieu, vers qui la communauté et ses membres vont, à l'image de Jésus, montre que le martyre d'Ignace est aussi pour lui la finalisation du chemin vers le Père. Or, le « πρὸς τὸν πατέρα » (IgnRm 7, 2) devient son nom comme signe pour les autres.

particulièrement quant à la question de l'eucharistie[1126]. Maintenant concentrons-nous sur cette caractéristique athlétique. Une telle présentation ignacienne puise dans le quatrième chant du Serviteur Souffrant. L'exhortation (à l'impératif) qu'Ignace adresse à Polycarpe « πάντων τὰς νόσους βάσταζε [porte les infirmités de tous] », est une adaptation de Mt 8, 17 : « αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους[1127] ἐβάστασεν [Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies] », citant Is 53, 4 : « οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται [celui qui porte nos fautes et qui souffre pour nous…(BA-LXX – Vision que vit Isaïe)] »[1128].

Il y a là un changement important en ce que l'évêque ne doit pas porter les *péchés* d'autrui mais les *faiblesses* des autres. Regardant le contexte du livre d'Isaïe, nous voyons qu'après une première réaction de dégoût face à celui dont la souffrance, selon la logique observée dans l'AT, était le châtiment pour ses méfaits, les observateurs reconnaissent que celui qui souffre porte le poids de la malédiction d'autrui (Is 53, 4). Le vocabulaire hébreu du chapitre 53 atteste que le Serviteur porte le fardeau des conséquences des iniquités de la communauté[1129]. La condition du Serviteur dérive de la *punition divine pour le péché*[1130]. Le fruit de cette souffrance innocente est reconnu : la délivrance de la peine[1131]. L'humiliation du Serviteur est pourtant liée à la promesse de sa propre glorification et à la transformation profonde des réconciliés, et

---

[1126] L'idée de *rançon* [ἀντίψυχον], présente dans l'AT uniquement deux fois, en 4 M 6, 29 ; 17, 21, est adaptée par Ignace (IgnEph 21, 1 ; IgnSm 10, 2 ; IgnPol 2, 3 ; 6, 1), est proposée comme une régle antiochienne voire pas ministérielle en général, au moins épiscopale. Cela s'inspire de l'offre héroïque maccabéenne. Voir dans notre texte I.2.a. ; III.2.d.

[1127] Ce nom est utilisé en Lc-Ac pour parler des maladies desquelles libérait d'abord Jésus (Lc 4, 40 ; 6, 18 ; 7, 21) et à partir de Lc 9, 1 il a équipé les apôtres de ce pouvoir (Ac 19, 12). Cela signifie uniquement les infirmités physiques.

[1128] Mt est plus proche du texte hébreu d'Isaïe qui parle de nos *maladies* [חֳלָיֵנוּ] de חֳלִי (*maladie* : 2 R 1, 2 ; 1 R 17, 17 ; Dt 28, 59 ou *souffrance* générale : Ecc 6, 2 ; Jr 6, 7 ; 10, 19, au lieu des nos *péchés*, comme le traduit la LXX. Cette denière utilise deux mots pour rendre la signification du poids porté par le Serviteur. Le substantif grec : ἁμαρτία [*péché*] rend le sens des quatre termes du texte hébreu (v. 4 [חֳלִי] *maladie, peine, chagrin* ; v. 5.6.11 [עָוֹן] *péché, peine du péché* ; v. 10 [אָשָׁם] *faute, péché, mal acquis, sacrifice de péché* ; v. 12 [part. de פָּשַׁע] *violer, transgresser*). Le mot grec : ἀνομία [*iniquité*] traduit deux autres noms hébreux (v. 8 [פָּשַׁע] *crime, transgression, péché* ; v. 9 [חָמָס] *violence, insistice*).

[1129] Cf. BLENKINSOPP J., *Isaiah 40–55*…, p. 350.

[1130] *Ibidem*, p. 351. I. CARDELLINI souligne que la victime *pour le péché* signifie le sacrifice *pour le pardon* du péché. Cette expression correspond au fait que le substantif hébreu ḥaṭṭā't peut signifier : un péché, une victime de péché et un sacrifice expiatoire ou pour péché. Voir *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 5, Milano, Ed. San Paulo, 2001, p. 89-90.

[1131] Voir McKENZIE J.-L., *Second Isaiah*, p. 133 : « But the Servant does not suffer fruitlessly. Because he suffers the pains of others, others are released from pain ».

non seulement au règlement des dettes (Is 53, 5.10-12)[1132]. Dieu se présente par là comme un pédagogue plutôt qu'un juge ou exécuteur de la peine. Par la faiblesse de son Serviteur Dieu approuve sa propre force. Il montre que son but n'est pas dans la punition mais dans la conversion des témoins oculaires de l'humiliation et dans la glorification de celui qui porta leurs péchés[1133].

Ignace fait allusion à ce passage d'Isaïe, lorsqu'il donne des conseils à l'ecclésiastique sur la façon de se comporter. L'évêque de Smyrne, qui profite des fruits de cet acte du Christ comme tout autre chrétien, semble être invité à revêtir le rôle attribué au Serviteur de Dieu dans la prophétie. Mais en tant qu'athlète *supportant* les faiblesses, au lieu de *porter* les péchés. Pour ce qui est des péchés cela a été accompli une fois pour toutes. Cette signification permet de mieux comprendre la qualité d'athlète que devrait posséder un pasteur de l'Eglise.

Le but visé par le *Doctor Unitatis* est l'unité de l'Eglise dans l'obéissance à ceux qui ont été choisis pour la gouvernance et la sanctification des frères : « ἀντίψυχον[1134] ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ πρεσβυτέροις διακόνοις… [j'offre ma vie pour ceux qui se soumettent à l'évêque, aux prêtres, aux diacres…] » (IgnPol 6, 1). Ignace adresse cette affirmation aux Smyrniotes, par l'intermédiaire de leur évêque. Il est le seul à subir la condamnation. Ce faisant il espère alléger les persécutions des chrétiens, au plan physique (et non pas moral ou spirituel, le salut du péché). Dans la même lettre *à Polycarpe* Ignace se réjouit que son acte de confiance, mise en Christ, a permis la libération de ses fidèles, suite à son départ (voir IgnPol 7, 1)[1135]. Nous avons observé dans les Actes des Apôtres que c'est le destin des disciples de reproduire l'*échec providentiel*. La conscience du fait que l'*évêque invisible*[1136] continuera à veiller sur la communauté encourage la marche de l'évêque vers le

---

[1132] Cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55*…, p. 351.

[1133] Cf. MARCONCINI B., *Księga Izajasza*, Rozumieć Stary Testament, Kraków, Wydawnictwo M, 2000 (oryg. it. 1996), p. 364. Confère le comportement des auditeurs de Pierre (Ac 2, 36-39; 3, 18-21).

[1134] Pour le sens de ce mot, voir dans notre texte Introduction ; I.2.a. ; II.3.b. ; III.2.d. ; III.2.e.

[1135] Les paroles qui suivent ne signifient pas la résignation, mais la confiance : « Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει ἀλλὰ θεῷ σχολάζει… [le chrétien n'a pas pouvoir sur lui-même, mais il est libre pour le service de Dieu…] » (IgnPol 7, 3).

[1136] Pourtant J. HATEM met en garde le lecteur des Lettres d'Ignace, car il ne faut pas chercher dans ce vocabulaire un remplacement direct de *l'invisible* (non seulement Dieu, mais les esprits créés bon et mauvais) par le *visible* (monde-matière) : « …jamais Ignace ne suggère que le visible est une émanation, ou du moins, une manifestation de l'invisible ». Voir *Etique chrétienne et révélation. Etude sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche*, Antioche chrétienne 1, Paris, Cariscript, 1987, p. 11 [chap. I : Ignace d'Antioche, théologie de la manifestation]. Les capacités de manifestation du divin dépassent non seulement les capacités humaines de la description mais aussi le monde-matière même.

martyre, qu'il n'hésite pas à suggérer à l'autre pasteur. Grâce à cela l'ennemi perd au lieu de gagner. Une telle mort fortifie les spectateurs.

Ce don de soi s'inscrit dans la fonction d'évêque par le terme d'*athlète* plutôt que par celui de *rançon*. Or, la rançon exprime davantage le ressenti du pasteur vit, tandis que l'athlétisme exprimerait des gestes visibles rendues au profit de la communauté. Prendre sur soi la violence pour protéger ses brebis, c'est prendre part à la souffrance du Christ, offert pour tous une fois pour toutes : « εἰς τὸ **συμπαθεῖν αὐτῷ** πάντα ὑπομένω, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου [C'est pour **souffrir avec lui** (Jésus-Christ) que je supporte tout, et c'est lui qui m'en donne la force, lui qui s'est fait homme parfait] » (IgnSm 4, 2). Un tel choix, assumé par le pasteur, devient un exemple et un encouragement pour les fidèles, en vue de gagner la vie éternelle :

> *« ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ **πάθος**, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν [si nous ne choisissons pas librement, grâce à lui, de mourir pour avoir part à sa passion, sa vie n'est pas en nous] » (IgnMg 5, 2 ; cf. IgnSm 1, 1).*

L'évêque ne fait qu'exhorter après Jésus à la résistance et la fermeté. Les difficultés rencontrées à leur tour doivent les unir, entre eux et avec le Pasteur (voir IgnTrall 11, 2 ; 12, 2)[1137].

III.2.d. Sacerdoce

Jusqu'à là, la lecture des lettres ignaciennes permettait de constater le lien entre le **témoignage**, la **souffrance** et la **prophétie**, car ces réalités sont profondément liées au ministère des évêques et de leurs collaborateurs. Il est certain que cette question préoccupe Ignace qui l'expose essentiellement aux communautés rencontrées. Le développement des **quatre** termes analysés semble essentiel non seulement pour l'identité sacerdotale[1138] des ministres ordonnés, mais pour l'unité des communautés ecclésiales. On le voit dans les passages où Ignace insiste sur l'obéissance envers

---

[1137] Cf. « …à Eglise [d'Ephèse] qui est bénie…, prédestinée avant les siècles à être en tout temps…, **inébranlablement uni et élue dans la passion véritable** (du Christ)… » [ἄτρεπτον ἡνωμένῃ καὶ ἐκλελεγμένῃ ἐν πάθει ἀληθινῷ (*IgnEph* adresse)] et « [chrétiens d'Ephèse] **imitateurs de Dieu** [cf. Eph 5, 1], **ranimés dans le sang de Dieu** [cf. Ac 20, 28], vous avez achevé en perfection l'œuvre qui convient à votre nature » [μιμηταὶ ὄντες θεοῦ ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεου (*IgnEph* 1, 1)].

[1138] Le terme *sacerdoce* n'est pas noté dans les Lettres d'Ignace. Le terme *prêtre* [ἱερεύς] est noté dans le corpus ignacien une seule fois, au pluriel, en opposition à Jésus, dénommé le *Grand-Prêtre* (IgnPhld 9, 1). Voir ConP-vol. VI, p. 130. Une telle dénomination du Christ se trouve uniquement dans la lettre aux Hébreux (cf. Clement de Rome, *Lettre aux Corinthiens* 36, 1 ; *Martyre de Polycarpe* 14, 3). Pour comparer, dans les lettres de Paul le titre n'est jamais évoqué. Dans l'Eglise primitive on parle plutôt des fonctions que de l'identité commune, établie *sacerdotale*. Or, à l'époque de Jean Chrysostome, ce terme est déjà assimilé aux ministres chrétiens (sans des références automatiques aux ministres de l'AT).

l'évêque. M. Maritano souligne que ce noyau de l'organisation de la vie ecclésiale a son origine dans la volonté du Seigneur qui est son premier hiérarque :

> *« I diaconi infatti – come il vescovo e i presbiteri – sono 'designati (ἀποδεδειγμένοις) secondo il pensiero di Gesù Cristo' (IgnPhld, Inscr.) : la missione e l'autorità ad essi conferita non proviene da sforzi o da pretese umane, ma deriva direttamente da una 'investitura' divina »*[1139].

Les clercs sont donc les représentants autorisés de Dieu, dépositaires de l'héritage du service après les apôtres, dont leurs prémices (les Sept et les presbytres) étaient les collaborateurs[1140]. Pourtant, la question du sacerdoce dans l'étude de la correspondance d'Ignace intéresse les scientifiques plus du point de vue de la *hiérarchie*[1141]que de l'*identité* commune des serviteurs. Les arguments de **témoignage**, de **souffrance** et de **prophétie** s'appliquent davantage à l'identité immuable malgré l'évolution des institutions.

Le Christ est non seulement une icône ou un modèle pour les évêques, notamment pour l'auteur des Lettres, mais encore leur raison d'être et leur guide. Nous examinerons à présent les écrits d'Ignace sur : les ministères de l'évêque *invisible* et de celui *visible*, l'eucharistie par rapport au sacerdoce et l'Esprit Saint par rapport au sacerdoce. Cela permettra établir l'identité des évêques en lien avec la présentation paulinienne du témoignage autorisé dont nous avons la définition en 2 Tm 1, 8[1142].

Ignace, en insistant sur la hiérarchie des responsabilités dans l'Eglise, ne réduit pas la vie de la communauté à une structure purement profane. L'Eglise peinte par l'évêque d'Antioche est le reflet de celle céleste. Elle est faite *selon son modèle* (cf. Ex 25, 9.40 ; 26, 30)[1143].

Sacerdoce hiérarchique en lien avec l'œuvre de Dieu

Le ministère ecclésial chez Ignace se présente dans la triade : l'union entre évêque – prêtre – diacre, au service d'autres chrétiens. Ignace est l'un des piliers de la

---

[1139] MARITANO M., « Formazione e ministero dei diaconi nelle *Lettere* di Ignazio d'Antiochia », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, TCS, Istituto francescano di spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 2000, p. 169.

[1140] Cf. GRECH P., « La condizione della Chiesa di Efeso nella lettera di Ignazio d'Antiochia », In. PADOVESE L. (éd.), *III Simposio di Effeso su S. Giovanni Apostolo*, Istituto francescano di spiritualità - Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1993, p. 156 : « ...è communemente accettato che il termine vescovo presso Ignazio è privo dell'ambiguità che aveva nelle lettere pastorali e denota l'episcopato monarchico ».

[1141] Voir FAIVRE A., « La question des ministères … », p. 3, note 2. p. 24.

[1142] Voir dans notre texte II.3.b.

[1143] Cf. SCh 10bis, p. 37, note 2 [Introduction] : « …l'Eglise terrestre et sa hiérarchie ont leur prototype dans le ciel ».

monarchie du ministère dans l'Eglise naissante. Or, le fondement de cette hiérarchie n'est pas la personne de l'évêque, pourtant centrale dans l'Eglise locale. C'est le Christ vivant dans son Eglise. Le lien du ministre de l'Eglise avec Dieu exprime, de manière visible, l'unité entre les personnes divines. L'évêque présente en même temps la caractéristique paternelle de Dieu envers les fidèles, le témoignage sacrificiel du Fils et la proclamation pleine de force, venant de l'Esprit.

L'évêque selon l'esprit

Ignace propose la distinction entre Dieu, l'« évêque selon l'esprit » (*IngEph* 1, 3), et les hommes engagés en mission en tant qu'*évêques selon la chair*. Cette différenciation trouve son équivalent : évêque *visible* et *invisible* dans la lettre aux Magnésiens, sur la discipline ecclésiale :

> *« εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος ἀλλὰ πρὸς θεὸν τὸν τὰ κρύφια εἰδότα [Par respect pour celui qui nous a aimés, il convient d'obéir sans aucune hypocrisie ; car ce n'est pas cet évêque visible qu'on abuse, mais c'est l'évêque invisible qu'on cherche à tromper. Car dans ce cas, ce n'est pas de chair qu'il s'agit, mais de Dieu qui connaît les choses cachées] » (IngMg 3, 2).*

Dieu, en tant que source de la dignité, mais aussi de l'identité de hiérarque, privilège le ministère de celui-ci. C'est la raison de la recommandation qu'Ignace laisse aux chrétiens : « …Donc il est clair que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même […τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν] » (IngEph 6, 1). Le passage d'où est extraite cette phrase semble être un écho de la promesse de ressemblance à Jésus : « Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé » (Mt 10, 40). Ignace semble se présenter conscient qu'il n'est que le *témoin autorisé* de l'*unique témoin* de Dieu. C'est ce dernier, Jésus Christ, le pasteur des brebis, leur seul maître, qui s'occupera des fidèles de la région, après la disparition de leur pasteur, Ignace d'Antioche. Quand l'évêque annonce aux Romains : « …l'Eglise en Syrie, qui en ma place, a Dieu pour pasteur. Seul Jésus-Christ sera son évêque… […τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει…] » (IgnRm 9, 1 ; cf. IgnTrall 13, 1), il ne prétend pas dire que le Souverain de tous le remplacera après son départ. Il souligne plutôt que tout dépend de Dieu, et même l'absence de l'évêque Ignace – institué par la providence divine le pasteur d'une communauté naissante – ne provoquera pas la chute de l'Eglise en Syrie. Les paroles écrites par Ignace sont un témoignage de la confiance mise en

Dieu. C'est lui qui a donné ce berger au troupeau, au titre de vicaire. C'est lui encore qui s'occupera de l'avenir de ses brebis.

Dieu le *Père de Jésus-Christ*, est appelé : l'« évêque de tous » (IgnMg 3, 1). Le terme *évêque* reçoit, grâce à cette image, un caractère paternel. Par ce parallèle entre la responsabilité divine et la responsabilité humaine, Ignace souligne que Dieu est la source du service. Et qu'il est coresponsable avec Dieu. Plus tard nous noterons que l'évêque « profite » de cet état défaut, car les fidèles lui doivent l'obéissance, comme à Dieu[1144]. L'emploi du langage humain (évêque) pour décrire la réalité divine a pour but d'introduire les lecteurs dans la relation entre l'invisible et le visible, capitale pour Ignace. Dieu – évêque invisible – est à l'origine de l'épiscopat d'Ignace, donc restera, comme source d'introduction d'un nouvel évêque visible, qui prendra la relève d'Ignace à la tête de l'Eglise.

L'évêque selon la chair

L'exhortation qu'Ignace donne aux membres de la communauté d'Onésime, montre non seulement sa capacité de refléter Dieu, l'évêque invisible, mais encore sa volonté de lui ressembler. Cela montre qu'il s'agit là d'une identité authentique. Il s'agit de la participation épiscopale à l'action de Dieu :

> *« ...ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ ἐπισκόπῳ ὃν εὔχομαι κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ὑμᾶς ἀγαπᾶν καὶ πάντας ὑμᾶς **αὐτῷ ἐν ὁμοιότητι εἶναι** [...votre évêque selon la chair. Je souhaite que vous l'aimiez en Jésus-Christ, et que tous vous **lui soyez semblables]** » (IgnEph 1, 3).*

Alors, celui qui est appelé à imiter le Christ devient l'objet d'imitation pour ceux dont il a la charge. Cela semble concerner à la fois l'exemple de l'attitude d'hiérarque et la communion avec la perfection de la nature du ministère qui garantit l'unité entre les frères et avec Dieu. Il ne s'agit pas de calquer aveuglement un comportement. Les évêques selon la chair ne se prennent pas pour des idéaux, et surtout pas des idoles. L'évêque d'Antioche l'explique un peu plus loin dans la même lettre :

> *« Car **Jésus-Christ**, notre vie inséparable, est la **pensée du Père**, comme aussi les évêques, établis jusqu'aux extrémités de la terre, sont dans la pensée de Jésus-Christ » [Ἰησοῦς Χριστός τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν **τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη** ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν (IgnEph 3, 2 ; cf. Ac 1 ; Jn 17).*

[1144] L'évêque humain est aussi comparable au Christ (IgnSm 8, 1).

La *pensée*[1145] dans le cas de Jésus rend la réalité de sa manifestation au monde. J. Hatem lie ce terme à deux autres : *logos* et *gnosis*. Tous les deux expriment la nature du Christ. D'un côté Jésus est la parole de Dieu comme « instrument tourné vers l'extérieur : c'est-à-dire un organe de révélation qui rend visible l'invisible autant que faire se peut ». Donc, Dieu s'exprime par Lui. De l'autre côté Jésus exprime la totalité du savoir sur : Dieu, Lui-même, sa médiation (cf. IgnEph 17, 2)[1146]. La conclusion de J. Hatem en ce qui concerne Jésus – la *pensée du Père* – peut nous servir à comprendre la situation de l'évêque, dans la *pensée du Christ* :

> *« Le Christ ne serait pas le parfait révélateur s'il n'était consubstantiel au Père… seule l'unité du révélateur avec le révélé par l'esprit (cf. IgnSm 3, 3 ; IgnMg 7, 1) est garant de la validité de la révélation… »*[1147].

Ce vocabulaire, archaïque par rapport à Ignace, met en relief les deux qualités testimoniales auxquels participe l'évêque : à l'origine est l'Esprit qui rend capable de *révéler* celui qui l'a envoyé. Ceci permet de dire que cette intériorité de relation avec le Christ, *dans la pensée*, et non seulement ses efforts évangélisateurs, garantit à l'évêque la validité de son témoignage. Alors, selon Ignace, la manifestation divine comprend l'affirmation que Dieu donne sur Lui. Par le lien avec le Christ, l'évêque participe à cette expression de Dieu. Le Seigneur s'exprime par son Fils, appelé par Ignace : « notre Dieu » (IgnEph 18, 2). Celui-ci s'exprime par son évêque. Autrement dit, la *pensée* évoque la *bouche* du Père (voir IgnRm 8, 2 ; IgnPhld adresse). Les évêques – restant liés au Seigneur – parlent donc au nom de Jésus et revêtus de son autorité, et attestent la même **vérité** que la *bouche du Père* proclamerait. Exactement comme le faisaient les prophètes[1148]. Or le témoignage de l'évêque selon la chair ne se limite pas aux paroles ni aux gestes. Il engage toute sa vie. Le *silence* des évêques participe également au silence de Dieu, par lequel Dieu se manifesta en tant que créateur de toutes choses (IgnEph 6, 1 ; 15, 1). De ce silence de Dieu est sorti Jésus-Christ, son Fils (voir IgnMg 8, 2)[1149].

[1145] En ce qui concerne la Bible grecque de l'At et du NT, sur 43 emplois uniquement une fois le nom *pensée* est référé à Dieu : « τὴν γνώμην αὐτοῦ » (Ap 17, 17), et signifie *le dessein de Dieu*. Ignace l'emploie douze fois : la pensée de Dieu (IgnEph 3, 2 ; IgnRm 7, 1 ; 8, 3 ; IgnSm 6, 2 ;) ; la pensée de Jésus (IgnPhld 1, 1) ; la pensée de l'évêque (IgnEph 4, 1 ; IgnPhld 1, 2 ; IgnPol 1, 1 ; 4, 1 ; 5, 2 ; 8, 1 [le savoir venant de Dieu]). Deux passages indiquent les avis et opinions opposés (IgnPhld 3, 3 ; IgnPhld 6, 2).

[1146] HATEM J., *Op. Cit.*, p. 12.

[1147] *Ibidem*, p. 13.

[1148] *Ibidem*, p. 14.

[1149] Cf. *Ibidem*, p. 15.

Le paradoxe de la parole veut qu'elle demeure au-delà de sa proclamation, qu'elle ne s'efface pas avec le son de la voix (cf. IgnRm 2, 1). Alors le porteur de la parole divine de vérité est compris davantage comme témoin quand son témoignage s'arrête dans la mort. Ignace parle aux Romains de sa propre expérience :

> *« μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε ἔσωθέν τε καὶ ἔξωθεν ἵνα μὴ μόνον λέγω ἀλλὰ καὶ θέλω ἵνα μὴ μόνον λέγωμαι Χριστιανὸς ἀλλὰ καὶ εὑρεθῶ ἐὰν γὰρ εὑρεθῶ καὶ λέγεσθαι δύναμαι καὶ τότε πιστὸς εἶναι ὅταν κόσμῳ μὴ φαίνωμαι [Ne demandez pour moi que la force intérieure et extérieure, pour que non seulement on me dise chrétien, mais que je le sois trouvé de fait. Si je le suis de fait, je pourrai me dire tel, et être un vrai croyant, quand je ne serai plus visible au monde] » (IgnRm 3, 2).*

Ignace n'érige pas son martyre en règle épiscopale, mais le vivant dans l'humilité du chrétien face aux oppresseurs, il décrit pourtant sa démarche en tant qu'évêque de l'Eglise. Nous approchons dans le sens de J. Hatem : ce n'est pas le témoignage, ni même le martyre, vue comme imitation de Celui qui révèle le Père, qui concourent à l'identité de l'évêque[1150]. Pourtant nous constatons, à la lecture d'Ignace, que son identité sacerdotale se fonde sur le témoignage.

Le cas de l'évêque Onésime illustre bien la nécessité de l'accord avec l'évêque visible pour entrer en communion avec l'évêque invisible. Ignace s'exclamant à son sujet n'interrompt pas le silence dont Onésime était accusé (de garder le silence par rapport à ceux qui contredisent la vraie doctrine)[1151]. L'évêque d'Antioche souligne l'importance de partager le silence de l'hiérarque, en lui faisant confiance tout en le sachant évêque de l'Eglise :

> *« ...τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται ἀπὸ θεοῦ ...καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ θεοῦ φωνῇ Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις [...on ne trompe pas l'esprit, qui vient de Dieu ...et il révèle les secrets. J'ai crié, étant au milieu de vous, j'ai dit à haute voix, d'une voix de Dieu : 'Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres'] » (IgnPhld 7, 1a).*

Pour la suite de la lettre (7, 1b – 8, 1) le martyr appelle à l'union autour de l'évêque, confirmant qu'il est instruit de l'Esprit des divisions dans cette communauté. Ce *cri* est à l'instar de l'évêque visible : il exprime la primauté de ce qui est invisible[1152].

Cette mise au point est nécessaire pour aborder la question de la soumission à l'évêque. C'est elle qui confirme la vraie union avec l'hiérarque, et par son intermédiaire, avec Dieu. J. Colson souligne que cette unité des fidèles avec Dieu, garantie par l'unité avec

---

[1150] Voir HATEM J., *Op. Cit.*, p. 23-24.25.29.

[1151] Voir SCh 10 bis, p. 126, note 1.

[1152] GRECH P., Art. Cit., p. 157 : « In realtà, sostiene Ignazio, Onesimo è soltanto il vescovo visibile di Efeso, il cui vero vescovo è Dio ».

l'évêque local, au-delà du caractère administratif voire doctrinal, est essentiellement « mystique »[1153]. Car la seule source de l'*épiscopat* est « la *charité* [ἀγάπη] de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ » (IgnPhld 1, 1). Il faut le considérer comme le moyen donné par Jésus à la disposition de ses disciples pour gagner la vie éternelle.

La soumission aux pasteurs de l'Eglise, à laquelle Ignace exhorte à plusieurs reprises (voir IgnEph 2, 2 ; IgnMg 2 ; IgnTrall 13, 2), n'est pas un rappel à l'obéissance envers un pouvoir humain. La soumission à l'évêque et à ses collaborateurs doit exprimer la foi en Dieu (voir IgnEph 5, 3 ; 6, 1), l'évêque invisible, et la foi en l'unité de l'Eglise d'ici avec celle de là-haut (cf. IgnMg 7, 1 ; 13, 1-2). La prière commune, rassemblant ceux qui sont déjà unis dans la foi, renforce le sentiment d'*obéir* (ὑπακούειν)[1154] aux responsables de la communauté (voir IgnEph 20, 2 ; cf. IgnTrall 2, 1). La soumission s'appuie sur cette *ressemblance* de l'évêque au Père. La reconnaissance du lien entre les pasteurs et Dieu est pour les chrétiens l'assurance du chemin vers le salut (voir IgnMg 7, 1). Le prisonnier antiochien explique cette dépendance par ces mots :

> *« ...je vous en conjure, ayez à cœur de faire toutes chose dans une divine concorde [ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν], sous la présidence de l'évêque qui tient place de Dieu [τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ], des presbytres [τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων], qui tiennent la place du sénat des apôtres, et des diacres qui me sont si chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ... » (IgnMg 6, 1).*

Ignace, en appelant les diacres ses collaborateurs, *compagnons de service* [συνδούλοις] (IngEph 2, 1 ; IgnMg 2, 1 ; IgnPhld 4, 1 ; IgnSm 12, 2)[1155], comme Paul l'a fait pour Epaphras et Tychique (Col 1, 7 ; 4, 7)[1156], s'apprêtait à définir chaque *ministre* en lien avec le Christ, et le diacre en particulier « il faudrait que tous l'imitassent, car il est

---

[1153] COLSON J., *Op. Cit.*, p. 330. *Ibidem*, p. 339 : « L'évêque apparaît comme le 'sacrement' de notre union à Dieu, parce que ne faisant qu'un avec l'esprit de Jésus-Christ, il perpétue visiblement dans l'Eglise le don de Dieu. Son pouvoir a pour origine la paternité même de Dieu ; il est, à l'image du Christ, et l'incarnat visiblement ici-bas, une participation à l'épiscopat universel et invisible du Père ».

[1154] Le sens du verbe est *obéir*, avec un lien (par l'étymologie, ὑπακούω – ἀκούω) entre *écouter – obéir* peut être compris comme *entendre, écouter* et *agir* par rapport à ce qu'on a entendu. Cf. « ὑπακούω » In. R-GA, p. 1353. Paul Apôtre utilise ce verbe pour expliquer une certaine domination (bonne [Rm 10, 16] ou mauvaise [Rm 6, 12]) qui influence le mode de fonctionnement. Probablement il faudrait voir l'emploi du verbe en question chez Ignace avec le même radicalisme. Cela signifierait que le réfut de la soumission au représentant de Dieu éloigne de Lui.

[1155] Un autre emploi de ce terme dans HOrd 2, 123 (SCh 272, p. 400-401 avec la note 3). Cf. « νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω **τοῦ μαθητεύεσθαι** καὶ προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου [Maintenant je ne fais que commencer **à m'instruire**, et je vous adresse la parole comme à mes condisciples] » (IgnEph 3, 1 ; cf. IgnRm 5, 3)]. De cette perspective « συνδιδασκαλίταις μου » [compagnant de service], n'exprime que l'attachement aux diacres.

[1156] Voir SCh 10bis, p. 59, note 4 : « l'évêque, captif et, comme Paul, 'esclave du Christ Jésus', se rapproche volontiers des diacres, les 'serviteurs' ».

un modèle du service de Dieu [ὄφελον πάντες αὐτὸν **ἐμιμοῦντο** ὄντα **ἐξεμπλάριον** θεοῦ διακονίας] » (IgnSm 12, 1). Les ministres de l'Eglise sont donc des *modèles de service*, c'est-à-dire les premiers à imiter le Christ. La *fidélité* à ce ministère devient constitutive de l'identité du témoin de Dieu[1157]. Le service des tables et de la parole, avec la prière, formaient déjà cette mission dans le cas des apôtres (cf. Ac 6).

Même si Ignace pouvait passer pour un diacre, car il s'identifiait avec ceux-ci, il faudrait plutôt parler ici d'une participation au sort commun. Or, on constate que les ministères évoluent déjà au temps d'Ignace. Selon P. Nautin le christianisme à ses débuts choisissait l'épiscope parmi les anciens d'une communauté qui jusque-là administraient de manière collective l'Eglise locale. L'évêque devenait « le vrai détenteur de l'autorité » comparable à celle de Dieu[1158], à savoir Jésus-Christ (voir ex. IgnEph adresse ; 6, 1 ; IgnRm adresse). M. Maritano conclut son article sur le diaconat dans les lettres d'Ignace, en disant que leur activité, caritative rendait possible la manifestation divine, comme si le Christ seul agissait à travers les œuvres des diacres[1159].

Cette activité officielle des diacres, cet accomplissement d'être *instrument de la charité salvifique* qui dépasse le cadre des besoins matériels des pauvres, cherche à toucher les hommes comme le Seigneur lui-même. Dans cette activité on cherche la mise en œuvre de l'ordre du Seigneur : *vous serez mes témoins…* (Ac 1, 8). Selon P. Grech, dans *IgnEph* 15 Ignace révèle le principe caritatif, propre à tous les ministres du Christ. C'est la pratique de l'amour qui confirme le témoignage, l'annonce de l'évangile[1160].

La triade des ministères, mentionnée à plusieurs reprises dans la correspondance d'Ignace (par ex. IgnMg 13, 1 ; IgnEph 2, 1), confirme l'importance de l'évêque dans une communauté chrétienne, et le sens de la communauté (voir IgnTrall 3, 1 : diacres, évêque et presbytres « …sans eux on ne peut pas parler d'Eglise » ; Cf. IgnTrall 7, 1-2)[1161].

[1157] Cf. MARITANO M., « Formazione... », p. 164.

[1158] Voir NAUTIN P., « L'évolution des ministères au IIe et IIIe siècle », RDC 23 (1973), p. 48. Cf. W. RORDORF confirme l'interchangeabilité des termes ancien/évêque dès origines de l'Eglise qui évolua ensuite en désignation d'un chef parmi d'autre qui présidait la liturgie et la vie de la communauté locale. Voir « La théologie du ministère dans l'Eglise ancienne », In. FERGUSON E. (éd.), *Church, Ministry, and Organization in the Early Church Era*, SinEC 13, New York-London, Garland Pub., 1993, p. 65-69.

[1159] MARITANO M., Art. Cit., p. 177-178.

[1160] Voir GRECH P., Art. Cit., p. 159.160.

[1161] L'évêque avec ses collaborateurs semblent être des *distributeurs* de la grâce divine dans une Eglise locale (cf. IgnEph 2, 2).

L'obéissance à cet évêque visible – exprimée par l'exemple des presbytres[1162] –, renforce le lien des fidèles avec Dieu, hiérarque invisible (voir IgnMg 3, 2). Les presbytres, faisant partie de la hiérarchie, doivent également obéissance à leur évêque (voir IgnMg 3, 1 ; cf. IgnTrall 12, 2), à l'image des apôtres soumis au Christ (cf. IgnSm 8, 1).

Ainsi, celui qui veille au lien avec son évêque donne le témoignage de son lien avec Dieu et l'Eglise universelle (voir IgnPhld 3, 2). C'est dans sens qu'il faut maintenir l'unité dans l'Eglise : entre les fidèles et les « attachés » (προσέχετε : IgnPhld 7, 1 ; cf. IgnPol 6, 1) à la hiérarchie. Les presbytres et les diacres sont les premiers à s'agréger à l'évêque[1163].

Eucharistie par rapport au sacerdoce

La prière commune de l'Eglise est la garantie de l'unité entre les chrétiens. Celle-ci trouve sa forme parfaite dans l'« action de grâces et louanges [...εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν] » (IgnEph 13, 1). Pour le sens liturgique de l'expression nous nous référons aux passages des lettres (IgnPhld 4 et IgnSm 7, 1 ; 8, 1). L'unité de cette prière est assurée par l'unité du **pain** partagé (IgnEph 20, 2).

On n'évoque nulle part Ignace en train de célébrer l'eucharistie, mais lui-même insiste sur le fait que c'est à l'évêque de la présider (unique évêque dans l'Eglise locale, monoépiscopat[1164]), éventuellement à son délégué (voir IgnSm 8, 1s) – probablement un presbytre[1165]. Ignace insiste sur l'union avec l'évêque lors de la célébration eucharistique, car cela confirme la confession de foi en la vie éternelle qu'assure la communion au corps et au sang du Christ (voir IgnEph 20, 2). Le sens eucharistique de

---

[1162] L'inséparabilité de l'évêque et de son corps presbytéral est représentée par une image de lyre avec ses cordes (IgnEph 4, 1). C'est une image parfaite de l'unité projetée par Dieu, où l'un ne peut louer le Seigneur qu'en harmonie avec l'autre.

[1163] Sur tous les termes exprimant les liens souhaités dans la communauté de l'Eglise, voir ISACSON M., *To each their own Letter. Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*, Coniectanea Biblica – New Testament Series 42, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 2004, p. 186-189.

[1164] C. DIBOUT et A. FAIVRE, en constatant le caractère isolé de l'affirmation ignatienne concernant le *monoépiscopat* à ce temps du IIème siècle (p. 70), proposent une enquête sur les lettres pastorales et catholiques du NT. La recherche historique (p. 72-74) conduit les auteurs au constat de « l'insertion de la notice de 1 Tm 3, 2-7 sur l'*épiskopos* » (p. 90). Laissant de côté la question de l'épiscopat des femmes qui occupe une partie de cette recherche, citons la conclusion sur l'origine du monoépiscopat : « Avec Polycarpe, nous nous trouvons devant une instruction ecclésiastique qui ignore de fait et sans doute délibérément une forme de monoépiscopat dont la 1 Tm est la révélatrice et Ignace l'ardent défenseur » (p. 91). Ce constat aurait contribué à l'hypothèse que le noyau du christianisme ignorait l'institution de l'épiscopat. Voir « Les chrétiennes entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'*épiskopè*. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique », LTP 49, 1 (février 1993), pp. 69-92.

[1165] Voir GRECH P., Art. Cit., p. 156. Cf. RORDORF W., « La théologie du ministère... », p. 95 : « ...à partir de saint Ignace ce n'est pas le fait qu'il y ait un évêque, mais qu'il soit à lui seul le chef de tout le collège des anciens ».

l'unité vivifiante, dont parle Ignace (IgnTrall 7, 2 ; IgnMg 7, 1-2 ; IgnEph 5, 2) est traduit par un seul mot : θυσιαστήριον, *autel, espace garantissant l'unité*[1166]. J. Colson souligne que dans des expressions semblables il faut voir Jésus dans sa totalité : « Le Temple et l'autel, c'est donc, en bref, Jésus-Christ et l'Eglise structurée autour de lui dans l'unité vivante »[1167].

L'eucharistie – célébrée en communion ecclésiale – est la parfaite expression du témoignage de Jésus Ressuscité, clé de voûte de la proclamation du Ressuscité. Celui qui préside la célébration de l'eucharistie, doit aussi être le premier à témoigner le martyre (cf. IgnRm 4, 2 : « victime [θυσία] offerte à Dieu »)[1168]. Nous y voyons l'importance de la fidélité des hommes d'Eglise, alimentée par la victoire du Christ sur la mort.

Ignace donne à l'eucharistie la même signification que celle observée dans la description lucanienne de la Cène du Seigneur en lien avec l'institution des témoins, dont le témoignage couvre la totalité de la vie de Jésus (voir Lc 22 ; 24 ; Ac 1 ; cf. 1 Co 11). Paul apôtre, quand il parlait aux Corinthiens (1 Co 11, 17ss) de l'eucharistie, soulignait la nécessité de l'unité entre les participants. Le sacrifice célébré n'est pas celui de l'évêque ni de son délégué, mais celui du Christ vivant. C'est lui-même, qui, célébré dans son œuvre, est au milieu de son Eglise. J. Hatem l'exprime de la manière suivante : « L'excellence du Christ médiateur est soulignée en langage eucharistique »[1169]. On l'explique soit à partir de la *participation temporelle à la chair et au sang du Christ*, soit à partir de la *participation métatemporelle à la chair et au sang réels et symboliques du Christ*. Les deux modes de participation à l'eucharistie, accessibles à tous les chrétiens, sont expliqués du point de vue d'un ministre de l'eucharistie. Et si chaque chrétien qui y participe doit devenir ce dont il est nourri[1170], c'est encore plus vrai pour celui qui la préside. Il nous semble que c'est ce principe qu'expriment les célèbres paroles d'Ignace (cf. IgnRm 4, 1). L'approche de sa mort dans ce qu'elle a de sacrificiel explique la

---

[1166] GRECH P., Art. Cit., p. 159 : « ...in IgnEph 5, 2 ...*Thysiasterion* non est solo l'altare ma il recinto sacro, cioè il luogo dove si celebra l'Eucaristia... ». Le mot en question marque cependant le vocabulaire néotestamentaire de manière particulière (16 fois) : ex. Lc 1, 11 ; 11, 51 ; Rm 11, 3 ; 1 Co 9, 13 ; 10, 18. Deux passages indiquent le lien avec le martyre des prophètes (Lc 11, 50-51 ; Rm 11, 3) et deux fois on souligne l'unité avec l'autel de ceux qui y sacrifient, les prêtres (1 Co 9, 13 ; 10, 18). L'Antique Testament y est l'annonce de l'ordre Nouveau.

[1167] COLSON J., *Op. Cit.*, p. 336.

[1168] Tout comme pour le terme « θυσιαστήριον » le nom « θυσία » exprime pour Ignace plus la victime que l'autel. C'est la lettre aux Philippiens de Paul, qui contribue à la théologie du témoignage (voir Ph 2, 17 : voir dans notre texte II.3.b. ; III.3.d.).

[1169] HATEM J., *Op. Cit.*,, p. 21.

[1170] Voir *Ibidem*, p. 22-23.

présence des termes référant à la victime expiatoire. Il s'agit de la coexistence des termes : ἀντίψυχον qui rappelle la *tradition martyriale* d'Antioche[1171] et περίψημα qui peut être considéré le *rebut* mais aussi la *rançon*[1172]. Selon M. Isacson les deux termes appartiennent seulement à l'un des cinq groupes des expressions qu'Ignace utilisait pour décrire son martyre[1173].

Avec le premier terme, Ignace propose la rançon aussi à Polycarpe (IgnPol 1, 3 ; 2, 3 ; 7, 1). Par cela il atteste que son sacrifice pour les fidèles, dès le début de son voyage de martyre, doit son caractère *expiatoire* dans son union à Dieu et non pas dans la valeur exceptionnelle de son propre sang. Selon une conclusion de R. Burnet : « Le martyre a une action sur la vie même des communautés dans le double sens qu'elle les purifie et les rachète. Les deux idées s'entrelacent chez Ignace »[1174]. Nous pensons qu'il faut toutefois chercher à distinguer la nature de la *purification*, de ce prix à payer par le ministre du culte, et la valeur du rachat, de la libération provoquée par sa mort violente. Le texte de 4 M servirait plutôt à la prédiction de la valeur de la mort du Christ, et non pas celle de chaque missionnaire comme son égal[1175]. Ignace lui-même reconnaît que son départ et son martyre assumé à Rome sont liés à l'arrêt des persécutions des Syriens (voir *IngSm* 11, 2). Or, il s'agit ici d'une délivrance des persécutions, et non pas des péchés[1176], car une telle interprétation semblerait mettre en question le fait que Jésus est mort *une fois pour toutes* (He 10, 10).

[1171] Voir dans notre texte I.2.a.; III.2.c. ; III.2.e. Attesté quatre fois chez Ignace (*IgnEph* 21, 1 ; *IgnSm* 10, 2 ; *IgnPol* 2, 3 ; 6, 1). Voir B-GF, p. 190 : « ἀντίψυχος, ον : donné *en échange* de la vie, qui sauve la vie ». Cf. SCh 10 bis, p. 79, note 1 : « …cette idée d'échange se retrouve dans ἀντίλυτρον (1 Tm 2, 6) et dans Mc 10, 45 ; Mt 20, 28 ». Ces citations néotestamentaires évoquent le Christ et son œuvre.

[1172] Le terme est noté uniquement deux fois dans la Bible Greque : Tb 5, 19 ; 1 Co 4, 13. Voir B-GF, p. 1545 : « περίψημα, ατος, (τό) : 1. Ce qu'on ôte en frottant tout autour, ordure, NT. 1 Co 4, 13 ; 2. Délivrance, SPT. Tb 5, 19 (περιψαω) ». Dans les écrits apostoliques il est noté quatre fois, dont deux fois chez Ignace (IgnEph 8, 1 ; 18, 1).

[1173] Voir ISACSON M., *Op. Cit.*, p. 201-205.

[1174] BURNET R., *Op. Cit.*, p. 363.

[1175] Cf. DECREPT É., Art. Cit., p. 214-215, avec notes 81.83. L'auteur explique la différence de la portée du *sacrifice vicaire* d'Ignace du *sacrifice expiatoire* d'Eléazar, mourant pour la purification de son peuple des péchés (l'annonce du sacrifice unique du Messie). Voir dans notre texte Introduction ; I.2.a.; II.3.b. ; III.2.c. ; III.2.e.

[1176] Jésus témoigne du Père. Les apôtres, et leurs successeurs avec eux, témoignent de Jésus. Voir WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy z Biblii Greckiej*. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa, RSB 8, Warszawa, Vocatio, 2001, p. 108-109, note 52. Selon cet auteur, tandis que Jésus s'est offert pour la rémission des péchés des hommes, les martyrs s'offraient pour le peuple. Il confirme une certaine analogie entre la conception paulinienne de la mort du Christ et celle des martyrs dans le 4 M. Il énumère cinq points communs : le caractère vicaire ; l'obéissance à Dieu jusqu'à la mort ; la présentation du combat ; la victoire sur la faiblesse ; les métaphores sacrificielles.

Jésus a prévu que les disciples allaient souffrir à cause de leur attachement (cf. Ac 9, 16) à cet *Evangile unique de Jésus Christ* (cf. Mc 1, 1). Et leur souffrance fera partie du témoignage auquel ils ont été appelés. Dans les expressions ignaciennes, évoquées plus haut, il faudrait voir plutôt l'analogie avec les paroles que Paul prononce en tant qu'apôtre de Jésus Christ et son témoin : « En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église. » (Col 1, 24 ; cf. Ga 2, 19-21).

Le second terme, adapté de Paul 1 Co 4, 13, se rattache plus au milieu antiochien. La lettre aux Ephésiens confirme le choix de souffrir, fait par l'épiscope d'Antioche. Nous sommes confrontés au modèle du pasteur qui veut s'engager dans l'œuvre expiatoire du Christ, à son image comme un *substitut* des autres, mais sans prétendre produire des effets salutaires, ce qui était le cas de Jésus : « **περίψημα** ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας [Je suis votre **victime expiatoire**, et je m'offre en sacrifice pour votre Eglise, Ephésiens] » (IgnEph 8, 1)[1177]. Dans son désir de souffrir pour les frères, Ignace engage son corps et son esprit (IgnEph 18, 1). La citation de 1 Co 1, 23. 24, dont Ignace se sert dans ces mots adressés *aux Ephésiens* (18, 1) souligne que l'évêque parle de la force de la mort du Christ. Aucun martyr, même un évêque, ne peut sauver personne. Mais chacun, et l'évêque en premier en tant qu'héritier du ministère des apôtres, peut s'unir à la croix du Christ.

Cette conscience de la valeur de sa souffrance, liée à l'œuvre de Jésus, éclaire le texte dans lequel Ignace décrit son martyre avec un vocabulaire eucharistique (IgnRm 4, 1).

Esprit Saint par rapport au sacerdoce

Il serait difficile de parler d'une théologie propre de l'Esprit dans la correspondance d'Ignace. La troisième personne divine y est présentée toujours en lien

[1177] Voir SCh 10bis, p. 65, note 3 : « la proximité de ἁγνίζομαι (cf. IgnTrall 13, 3) invite à conserver ici, aumoins à l'arrière-plan, le sens de 'victime expiatoire' : 'Je suis *le plus petit* parmi vous, je dévoue ma vie pour vous' (Lightfoot), 'Je suis votre *humble victime*' (Lelong), 'votre *très humble serviteur*' (Kleist) » ; Cf. *Les évêques apostoliques*…, p. 109, note 23 : « …son futur martyre… Dès le départ, il le conçoit comme une offrande eucharistique, qui a valeur de salut pour la communauté. Voir IgnRm 2, 2 ». L'interprétation de R. BURNET semble confirmer l'effet « expiatoire » du sacrifice d'Ignace. Il évoque l'emploi du verbe ἁγνίζω [sacrifier], utilisé deux fois par Ignace dans les textes indiqués (IgnEph 8, 1 ; IgnTrall 13, 3) dans la Bible, pour montrer son sens premier, *purifier*, avec une connotation rituelle, et il dit : « …le martyre constitue une purification de ce qu'il peut y avoir de mauvais en ce monde, une purification dont l'effet rejaillit sur la communauté. De ce processus de purification, il reste le *rebut*, ce qui explique l'association que fait Ignace entre ἁγνίζω et περίψημα, terme qu'il emprunte à Paul (1 Co 4, 13) ». Voir *Op. Cit.*, p. 363.

avec le Père ou/et le Fils[1178]. Or, par la comparaison avec les prophètes qui, ayant le même Maître que les chrétiens, *ont* le même *Esprit* qu'eux : « …οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων; [et les prophètes de lui étant disciples *par l'Esprit* (dans l'Esprit)[1179], l'attendaient comme leur maître ?]… » (voir IgnMg 9, 2), Ignace affirme la portée ministérielle du terme *disciple* et la valeur prophétique des témoins autorisés.

Cela contribue à l'explication d'une symbiose entre l'obéissance à l'Esprit et l'obéissance à l'ordre pastoral d'administration d'une communauté. P. Meinhold définit le ministère de l'évêque Ignace comme suit :

> *« Une véritable contradiction vit en fait dans l'âme de cet homme. Ignace est pneumatique de nature, mais l'homme pneumatique en lui veut l'auto-effacement de pneumatique, en le subordonnant, pour l'amour de l'ordre, au ministère épiscopal et à l'institution ecclésiale »*[1180].

L'expression *pneumatique* devrait se référer à la fois au conflit entre le *spirituel* et l'*externe* dans l'évêque (représenté par la polarité entre esprit/corps) et à la soumission à l'Esprit de Dieu[1181]. Effectivement dans la subordination de sa nature à la nature de sa mission accomplie avec le pouvoir de l'Esprit, la question de l'auto-effacement de l'évêque est primordiale[1182]. La *contradiction* entre le pneumatique et l'ordre, observée chez Ignace, montre cette double action de l'Esprit Saint en lui. En IgnPhld 7 nous voyons que le charisme de la connaissance des choses cachées (v. 1 : « τὸ πνεῦμα… ἀπὸ θεοῦ ὄν… τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει [l'esprit… qui vient de Dieu… révèle les secrets] ») cohabite avec la préoccupation pour l'unité de l'Eglise sous la responsabilité de l'évêque (v. 2 : « τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν… 'Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε…' [C'est l'Esprit qui me l'annonçait… 'ne faites rien sans l'évêque…'] »)[1183]. Dans la même lettre Ignace souligne le don de l'Esprit Saint pour les diacres, ceux qui imitent le Christ :

[1178] Cf. SCHOEDEL W.-R., *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioche*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 20.

[1179] Voir *Les évêques apostoliques…*, p. 121. Les deux propositions de traduction rendent le sens du moteur de fonctionement : *grâce à…, en pouvoir de…*

[1180] MEINHOLD P., « Episkope – Pneumatiker – Märtyrer. Zur Deutung der Selbstaussagen des Ignatius von Antiochien », *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden, Steiner, Veröffentlichungen des Institus für Europäische Geschichte Mainz 97, 1979 (1965), pp. 1-18, cité d'après BURNET R., *Op. Cit.* [p. 355-367], p. 356.

[1181] SCHOEDEL W.-R., *Op. Cit.*, p. 23-24, avec note 120.

[1182] Voir ISACSON M., *Op. Cit.*, p. 198-201.

[1183] Voir SCh 10 bis, p. 38 : « …le fondement de l'autorité, c'est l'esprit qui est en elle ». Cf. BURNET R., *Op. Cit.*, p. 357 : « Les liens qui unissent l'évêque à l'Esprit sont tellement forts qu'ils le conduisent à faire un étrange serment, puisque l'Esprit en est à la fois le garant et l'objet… ».

« diacres… établis [ἀποδεδειγμένοις][1184] selon la pensée [ἐν γνώμῃ] de Jésus-Christ, qui selon sa propre volonté les a fortifiés et affermis [ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ] par son Saint-Esprit » (IgnPhld adresse).

Cette parole d'Ignace semble rejoindre le sens de la promesse que le Seigneur a laissée aux apôtres avant de partir vers son Père (Ac 1, 8). A part cela, Ignace emploie la forme ἐστήριξεν du verbe στηρίζω (cf. IgnEph 12, 1) qui indique chez Luc et Paul une décision ferme[1185], un encouragement[1186], ou une affirmation divine dans l'Evangile[1187]. Les citations ci-dessus semblent être loin d'attribuer à ce verbe un caractère *sacramentel*. L'expression ignacienne, que A. Urban interprète dans un sens naturel et non pas surnaturel[1188], est enrichie pourtant par le ἐν βεβαιωσύνῃ[1189], qui avec la provenance de l'Esprit Saint peut privilégier l'hypothèse d'un caractère stable. Celle-ci est proposée par M. Maritano par rapport à l'adresse de la lettre *aux Philadelphiens* : « L'azione dello Spirito ha un carattere di stabilità... Il diacono dunque dovrà essere docile e aperto all'azione dello Spirito che lo conferma più al modello Cristo »[1190].

Cet affermissement dans l'Esprit d'IgnPhld (adresse) amène M. Maritano à conclure que l'élément le plus important de la mission des diacres et des autres ministres est la *stabilité* dans la transmission de la vérité. Or M. Maritano souligne l'importance du passif dans l'expression « Σπουδάζετε οὖν *βεβαιωθῆναι* ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων » (IgnMg 13, 1). La traduction exacte « Ayez donc soin d'*être rendus solides* dans les enseignements du Seigneur et des apôtres » serait donc différente de celle proposée par P.-Th. Camelot. Celui-ci privilégie une traduction active de la prescription : « Ayez

---

[1184] Le participe parfait pass. Dat. M.pl ἀποδεδειγμένοις vient de ἀποδείκνυμι – *designer*. Cf. G-E.L, p. 195.

[1185] Voir Lc 9, 51 – Jésus *tourna* son visage pour aller à Jérusalem ; Lc 16, 26 – entre les vivants et les morts un grand abîme *a été établi*.

[1186] Voir Lc 22, 32 – Pierre doit *affermir* les frères ; Paul veut *affermir* la foi des frères : Rm 1, 11-12 ; 1 Th 3, 2.

[1187] Voir Rm 16, 25 ; 1 Th 3, 13 ; 2 Th 2, 17 ; 3, 3.

[1188] L'indicatif aoriste actif 3s. ἐστήριξεν du verbe στηρίζω – « establish (in safety), set up, strengthen ». Voir ConP-vol. VI, p. 210.

[1189] Cf. βεβαιώσει, Dat. F.s. de βεβαίωσις. Le nom mentionné qu'ici (hapax dans le NT [Ph 1, 7] pour signifier la *défense* ou la *confirmation* de l'Evangile) est apparenté à d'autres substantifs de même famille, observés dans les lettres d'Ignace. Voir ConP-vol. VI, p. 56 : βέβαιος – adj. *valid, fast* – IgnRm 3, 1; IgnSm 8, 1.2; βεβαιόω – verb *confirm* – IgnMg 13, 1; βεβαίως – adv. *firmly, steadfastly, validly* – IgnMg 4.

[1190] MARITANO M., Art. Cit., p. 169-170 avec note 86, où il se réfère à E. Cattaneo parlant des germes de la doctrine sur la sacramentailité de l'ordre peu développée durant les trois premiers siècles.

donc soin de *vous affermir…* »[1191]. M. Maritano met en relief la passivité de l'expression, en soulignant que l'activité des ministres vient après, en conséquence du don[1192].

Voilà la caractéristique du service ecclésial qui rejoint celle du témoignage autorisé : fidélité inconditionnelle, jusqu'au bout… Donc, grâce à l'Esprit Saint, une fois fortifiés, les témoins autorisés sont à même de rester fidèles, de rester fermes. En cela le témoin imite celui dont il témoigne.

III.2.e. Empreinte de la théologie paulinienne de la croix

Le milieu antiochien du IIème siècle considérait les lettres de Paul comme *ayant la valeur de l'Ecriture*. L'évêque d'Antioche non seulement admettait leur caractère inspiré, mais faisant sien le mode de penser et de parler de l'Apôtres des Nations[1193]. Le développement de la doctrine de l'Eglise d'Antioche semble être l'œuvre des disciples de Paul[1194]. La ressemblance des destinataires des lettres comme celle de l'omission des conditions d'accès au clergé, peuvent rapprocher les lettres ignaciennes de celles pastorales de Paul[1195]. Mais l'influence paulinienne sur Ignace n'est pas automatique. L'évêque garde son autonomie de pensée, soit par méconnaissance du corpus paulinien soit par l'influence d'autres auteurs[1196]. M.-G. Mara souligne que le hiérarque n'a pas approfondi la pensée doctrinale du *corpus paulinum*, tout en se préoccupant de son message spirituel[1197]. L'identité chrétienne, selon Paul, se réalise par les sacrifices spirituels, exhortant les fidèles « à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est sera là votre ***culte spirituel*** [παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, ***τὴν λογικὴν λατρείαν*** ὑμῶν] » (Rm 12, 1). Quand l'apôtre semble distinguer parmi tous les chrétiens un groupe des officiants, il parle du ministère différent de l'ensemble, avec lequel il s'identifie : « λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ » (Rm 15, 15-16).

[1191] Voir SCh 10bis, p. 91.

[1192] MARITANO M., Art. Cit., p. 170 : « per indicare che la sorgente della loro stabilità e fermezza proviene da Dio e non dagli uomini... i vescovi, i presbiteri e i diaconi devono precedere, guidare e accompagnare i loro fedeli sia nell'insegnamento sia nell'osservanza dei precetti divini ».

[1193] Voir MARA M.-G., « Paolo e il suo epistolario nella comunità antiochena del II sec. », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo,* TCS 10, Istituto francescano di spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1996, p. 139.141.

[1194] Voir la remarque de Dibout – Faivre [voir dans notre texte III.2.d.]. Cf. MARITANO M., Art. Cit., p. 157. L'auteur confirme pour l'administration des Eglises locales, comme Antioche, l'adaptation du passage paulinien de la structure presbytérale à celle épiscopale monarchique.

[1195] Pour ce constat M. MARITANO se réfère à Ch. Munier. Voir Art. Cit., p. 158.

[1196] Cf. SCHOEDEL W.-R., *Op. Cit.*, p. 23, avec note 116.

[1197] Voir MARA M.-G., « Paolo e il suo epistolario... », p. 142.

Contre toute attente, Ignace d'Antioche, tout en se sentant responsable des communautés voisines, évoque davantage dans ses lettres leurs problèmes que sa mort future (à part la lettre *IgnRm*). Comme Paul, Ignace prend connaissance des conflits des chrétiens, en cherchant à éteindre les incendies internes. Son sort personnel est inscrit parmi d'autres problèmes à aborder, comme un des éléments concernant son témoignage autorisé.

L'emploi du vocabulaire commun avec l'apôtre vise entre autre un but spirituel. Dans sa présentation de la hiérarchie en tant que l'*administrateur* et avec les *serviteurs*, Ignace ressemble à la présentation faite par l'apôtre entouré de ses collaborateurs : ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ [comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu] » (1 Co 4, 1)[1198]. D'ailleurs, le titre ὑπηρέτης qui exprime le service des diacres (*IgnTrall* 2, 3 et *IgnPol* 6, 1 : il s'agit de l'activité caritative, liturgique et kérygmatique), souligne plus que les autres noms le lien avec les apôtres et leur mission a davantage le sens liturgique, lié au service de la Parole (cf. Lc 1, 2 ; 4, 20 ; Ac 13, 5 ; 26, 16)[1199].

La négation à cause de l'évangile est, selon Ignace, une invitation à s'attacher davantage à ceux avec qui on partage la foi, notamment aux prophètes (cf. *IgnSm* 5, 1-2), afin de ne pas chercher des *amitiés* en vain (cf. *IgnSm* 7, 2). L'évêque semble aussi s'inspirer dans cette perspective de la pensée de Paul (voir 1 Co 4, 9-10 ; 2 Co 13, 7-9), en proposant aux dirigeants des communautés faculté d'accepter l'anéantissement pour édifier les frères.

Le lien entre *IgnRm* et le 4 M, observée pour la première fois par A. Dupont-Sommer[1200], confirme qu'Ignace, dans sa présentation, se sert de l'héritage de l'Eglise d'Antioche, sur lequel il établit sa propre autorité. Celle-ci pourtant ne contredit pas celle de l'apôtre – témoin du Seigneur – mais la perpétue. Le rapport entre un mot du vocabulaire paulinien (περίψημα : 1 Co 4, 13) et un autre du 4e livre des Maccabées (ἀντίψυχον), où les deux peuvent avoir un sens de *rançon*, d'une *victime expiatoire*, montre le bien-fondé de notre étude de la pensée paulinienne en milieu antiochien. Paul, contrairement aux Maccabées, ne s'attribuaient pas la qualité expiatoire du martyre[1201]. R. Burnet soutient

---

[1198] Voir COLLINS R.-F., *First Corinthians*, SP 7, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1999, p. 172 : « Influenced by Paul, Ignatius uses the language of 'assistants' (hypēretai) and 'stewards' (oikonomoi) to describe Christian ministers in his letter to Polycarp (Pol. 6:1; PG 5, 724) ». Cf. *Ibidem*, p. 168-169.

[1199] Dans la tradition paulinienne le terme est lié de manière générale aux *serviteurs* de la Parole, comme en Ac 26, 16 à l'apôtre lui-même. Ac 5, 22.26, référé à Pierre Apôtre, est lié aux ministres en général en opposition à la Parole. Voir II.3.b. [ministère de Paul dépasse celui de Barnabée]

[1200] Voir DUPONT-SOMMER A., *Le Quatrième Livre de Machabées*, p. 84.

[1201] Voir dans notre texte Introduction ; I.2.a. ; II.3.b. ; III.2.c. ; III.2.d. ; III.2.

pourtant que la théologie du martyre d'Ignace s'inspire de ces deux sources, d'égale valeur littéraire. Après avoir évoqué le 4 M (9, 17.26.28 ; 10, 5-6.19-20 ; 17, 8), l'évêque s'identifie d'un côté avec le *topos littéraire* qui devrait confirmer son autorité : « …Il s'agit premièrement de la contrainte performative liée à la signature et à l'habillage testamentaire, il s'agit secondement de la référence pourvoyeuse d'autorité à un épisode littéraire bien connu, celui du martyre vertueux bafouant le tyran »[1202]. D'un autre côté Ignace garde son autonomie en faisant allusion à l'autorité de l'apôtre, tout en l'imitant quand il s'adresse aux Romains. La communauté ne le connaît pas personnellement :

> *« …comme l'apôtre, il se voit conduit à faire de la lettre un autre usage. Toutefois, alors que Paul construisait de toutes pièces son ethos en présupposant que la confrontation avec l'Evangile devait être la même pour tous, et qu'il pouvait faire appel à cette confrontation, Ignace utilise d'autres ressources et modifie sa pratique épistolaire, en utilisant des références communes : littéraires et juridiques »*[1203].

La lettre *IgnEph* apporte un approfondissement de la doctrine officielle par rapport à la coexistence de l'humain et du divin en Christ, contrairement aux docètes (voir IgnTrall 9 ; IgnSm 1 ; 3 ; IgnMg 11). Avec l'expression « Christ a souffert la vraie passion » (IgnEph, Intro) Ignace se rapproche de Paul qui répétait que Jésus a souffert, est mort dans la faiblesse humaine et est ressuscité dans la puissance divine, « selon les Ecritures » (1 Co 15, 3.4). Mais P. Grech souligne que les expressions σαρκικός (IgnEph 7, 2 ; IgnSm 3, 3 ; IgnPol 2, 2) et πνευματικός (IgnEph 7, 2 ; IgnPol 2, 2) par rapport au Christ distinguent la présentation de l'évêque d'Antioche de celle apostolique :

> *« Questa espressione differisce dalla formula paolina e petrina del sarx – pneuma, vita terrena, vita celeste del Risorto. Sarebbe piutosto l'opposizione umanità-divinità… Egli dà vita mediante la sua morte in quanto era prima passibile poi impassibile »*[1204].

Cette proximité de Paul avec une certaine particularité dans la façon de présenter la passion du Christ[1205] peut répondre à la présentation des fruits du martyre selon R. Burnet. L'auteur propose de voir un caractère expiatoire dans la mort d'Ignace, comme

---

[1202] BURNET R., *Op. Cit.*, p. 366-367.

[1203] *Ibidem*, p. 367.

[1204] GRECH P., Art. Cit., p. 158. Cf. R. BULTMANN distingue l'évêque de l'apôtre : « La grande différence par rapport à Paul, c'est que pour Ignace la chair n'est pas d'abord la sphère du péché, mais celle du périssable et de la mort ». [Voir « Ignatius und Paulus », *Exegetica*, Mohr, Tübingen, 1967, p. 407] cité d'après BURNET R., *Op. Cit.*, p. 360. G. RAVASI, indiquant σάρξ parmi les quatre mots cléfs du vocabulaire théologique de Paul (les trois autres : νόμος, χάρις, πίστις), souligne que l'apôtre leur donne une signification métaphorique, contrairement à Jean. Voir PANIKKAR R. – RAVASI G., *Słowa św. Pawła* (oryg. it., *Le parole di Paolo*, 2007), Bernardinum, Pelplin, 2008, p. 27-28.

[1205] La vision de *charnel* et *spirituel* distingue l'évêque non seulement de Paul, mais aussi de Luc.

c'était le cas dans la logique maccabéenne qui annonçait l'avènement du Christ, tandis que cette mort unique est accompagnée par le martyre d'un serviteur à la manière de Paul, comme nous l'avons signalé auparavant (cf. Col 1, 24 ; Ga 2, 19-21)[1206].

La façon testimoniale de considérer le sacrifice vicaire des *tenants des offices* dans l'Eglise d'Antioche semble se référer à la théologie paulinienne de la croix. Celle-ci baigne dans l'exhortation apostolique donnée au représentant de la deuxième génération des responsables de l'Eglise :

> *« **μὴ** οὖν **ἐπαισχυνθῇς** τὸ μαρτύριον* τοῦ κυρίου *ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ, ἀλλὰ **συγκακοπάθησον** τῷ εὐαγγελίῳ κατὰ δύναμιν θεοῦ [Ne rougis donc pas du témoignage à rendre à notre Seigneur, ni de moi son prisonnier, mais souffre plutôt avec moi pour l'Évangile, soutenu par la force de Dieu] » (2 Tm 1, 8).*

Le verset en question appartient à un ensemble 1, 6-14 qui compare la façon de réaliser la mission par l'apôtre et l'évêque Timothée. 2 Tm, étant un produit du milieu paulinien, souligne la ressemblance entre deux générations des messagers de l'Evangile. Cela indique non seulement que Paul est considéré par les siens comme *témoin autorisé* mais encore qu'il y a une continuité de ce service dans l'Eglise. W.-D. Mounce affirme que ces versets forment un ensemble (la théologie et les expressions sont pauliniennes) axé sur le fonctionnement semblable de l'apôtre et de l'évêque. Le thème central est l'encouragement à la persévérance dans le service. Et la *souffrance* à cause de l'Evangile est l'idée qui sous-tend le passage à la lettre en question (voir 2 Tm 1, 12 ; 2, 3.9 ; 3, 11.12 ; 4, 5)[1207].

Le verset en question ressemble beaucoup à la mission confiée aux apôtres (Ac 1, 8 ; 9, 16). Il s'agit donc de la participation : *au témoignage* du Christ Vivant[1208] jusqu'*à souffrir* pour lui[1209]. Or cette parole que Paul adresse à Timothée est un rappel à la fidélité

[1206] Voir dans notre texte Introduction ; I.2.a. ; II.3.b. ; III.2.c. ; III.2.d. ; III.2.e.

[1207] Voir MOUNCE W. D., *Pastoral Epistles*, WBC 46, Dallas, Word Inc., 2000, p. 474-475.

[1208] L'objet de cette mission est double : témoignage et évangile. Or, avant de rappeler l'Evangile comme objet du service, l'Acc souligne au même titre de *honte* : le témoignage et les chaînes de l'apôtre portées en vu de témoigner. Or, le témoignage concerne uniquement le Seigneur) ; L.-T. JOHNSON cherche à expliquer le sens du témoignage dans ce verset 8. Le μαρτύριον, signifiant habituellement le contenu de témoignage et non pas l'action même, se réfère à l'emploi observé chez Paul et Luc « in ways that come close to meaning "bearing witness" (Luke 21:13; Acts 4:33; 1 Co 1:6; 2 Co 1:12; 2 Thess 1:10) ». Dans ce cas le complément *du Seigneur* [*τοῦ κυρίου*], peut signifier soit le témoignage porté *par Jésus*, que l'évêque est appelé à maner, soit le témoignage *sur Jésus*. L'auteur suggère que les deux possibilités sont acceptables. Voir *The first and second letters to Timothy*. A new translation with introduction and commentary, AB 35A, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974), p. 346-347. Cf. MOUNCE W. D., *Op. Cit.*, p. 479–480.

[1209] La double invitation : ne pas rougir [subjonctif pass.] et co-souffrir [impératif], confirme l'idée paulinienne : de ne pas cesser pour devenir d'une certaine façon un athlète de l'évangile. JOHNSON L.-T., *The first and second letters to Timothy*, p. 347 : « …a characteristic Pauline emphasis expressed in

au service et au charisme reçu auparavant. Si Paul se présente comme l'exemple à suivre ce n'est pas pour se vanter mais pour rappeler que dans la réalisation de l'identité – à savoir l'engagement pour l'évêque dans la communauté d'Ephèse – on est assisté par la force d'en haut. La force de Dieu δύναμιν θεοῦ égale la δύναμιν …τοῦ ἁγίου πνεύματος (Ac 1, 8). Cette *force* répond à l'objet de 2 Tm 1, 6.14 (le charisme et l'Esprit) et le renforcement de 2 Tm 1, 12 ; 2, 1[1210]. De toute façon, la force d'origine divine soutient le serviteur de la Parole dans le témoignage donné à Jésus, et l'accompagne même dans les souffrances endurées pour l'Evangile. Les versets précédents expliquent que le rappel du v. 8 concerne l'essentiel du ministère de l'évêque (2 Tm 1, 6-7), car ce devoir de *ne pas rougir* et de *souffrir pour* concerne la fidélité à ce [charisme] qui a été transmis lors de l'imposition des mains. Or, on reconnaît difficilement l'ordination dans ce geste. La référence à 1 Tm 4, 14 suggère les mains des anciens de l'Eglise d'Ephèse. Mais la qualité de sa mission (Ac 16, 1-3) pourrait ressembler au caractère de celle de Paul et Barnabé envoyés par la communauté d'Antioche (Ac 13, 1-3)[1211].

L'expression de 2 Tm 1, 8 contribue à souligner l'engagement dans le ministère des témoins autorisés, en lien avec le titre de *fabricant de tente* que Luc attribue à l'apôtre dans les Actes des Apôtres, et qui dépeint la fondation des communautés des croyants par le service de la parole : « καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρ᾽ αὐτοῖς, καὶ ἠργάζετο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ [et, comme ils étaient du même métier, il demeura chez eux et y travailla. Ils étaient de leur état *fabricants de tentes*] » (Ac 18, 3). D.-M. Neuhaus, après une enquête, propose la traduction suivante du métier de Paul : « Because he was of the same vocation, he stayed with them, and they worked together – by vocation they were *builders of communities* »[1212].

---

diction not otherwise found in Paul's letters : the point of the power given by the resurrected Christ is not self-aggrandizement, but the capacity and willingness to follow in the path of the crucified Messiah (e.g., Gal 5:25–6:2; 2 Co 3:12–4:5)… ».

[1210] Voir *Ibidem*, p. 347.

[1211] Cf. JOHNSON L.-T., *The first and second letters to Timothy*, p. 344–345.

[1212] Voir « Paul : A 'Tentmaker' », In. FERRERO M. – SPATARO R. (éd.), *Saint Paul. Educator to Faith and Love*, Jerusalem, Studium Theologicum Salesianum 'SS. Peter and Paul', 2008, pp. 147-166. L'auteur indique qu'à côté de la traduction littérale du terme σκηνοποιός [σκηνή - tente, tabernacle, ποιέω - faire] on peut y voir une signification symbolique, référée au sens de la *tente*, notamment la *Tente du Témoignage* en LXX. Quatre passages de Lc-Ac servent à Neuhaus pour démontrer cette nouvelle proposition de traduction en lien avec le témoignage de Dieu, préfiguré dans la Tente et le Temple (Lc 9, 33 ; 16,9 ; Ac 7, 43-44 ; 15, 16). Alors, à travers son témoignage, Paul construit une tente exceptionnelle, la communauté chrétienne, un Tabernacle dans lequel Dieu recevra le vrai culte de ses fidéles.

Les ressemblances avec la pensée de Paul se ramènent à l'adaptation ignacienne de la théologie de la croix. Ignace utilise six fois le substantif σταυρός : trois fois par rapport aux fidèles des communautés rencontrées (IgnEph 9, 1 ; IgnTrall 11, 2 ; IgnSm 1, 1) et trois fois pour identifier son propre sacrifice (IgnEph 18, 1 ; IgnRm 5, 3 ; IgnPhld 8, 2). A cela il faut ajouter trois emplois du verbe σταυρόω : deux fois référé au supplice du Christ (IgnEph 16, 2 ; IgnTrall 9, 1) et une fois par rapport à la mortification de l'évêque (IgnRm 7, 2 : « ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται [mon désir terrestre a été crucifié] ». Tout comme l'étendard, la croix est considérée par l'épiscope comme le signe de la victoire. Or, cette conception de la crucifixion (IgnEph 18, 1 : « mon esprit est la *victime de la croix* »), ajoutée à ce qu'Ignace emprunte à l'histoire maccabéenne (voir IgnRm 5, 3)[1213], serait difficile à accepter comme le mode d'action de l'évêque si on n'y décelait pas la volonté d'imitation du Christ. La conception de l'*imitateur qui se donne en exemple* à la communauté est la confirmation du témoignage apostolique et suivi par l'épiscopat. L'évêque souligne cette imitation, non seulement par les arguments théologiques mais encore par sa manière d'écrire[1214]. Car l'imitation dont il s'agit ici ne concerne pas une sorte de dolorisme, mais la théologie paulinienne de la croix adaptée par Ignace signifie la célébration de la croix glorieuse. Celle-ci doit illuminer un témoin qui accepte de souffrir pour le nom du Seigneur vivant. Or, la différence majeure entre un témoin autorisé, évêque, et les fidèles est qu'il *réalise* la victoire du Christ par son témoignage (dans le sens d'*actualiser* sa réalité) en face des membres de la communauté ainsi que devant les persécuteurs. L'imitation épiscopale du Christ n'est donc que l'intermédiaire entre le Christ victorieux et ceux pour qui l'évêque devient chemin vers la réalité céleste. Elle rappelle Paul qui exhortait les chrétiens à l'imiter pour qu'ils arrivent à imiter le Christ, visionné en lui et grâce à lui. Ignace peut s'identifier avec la conclusion suivante :

[1213] Dans la lettre *aux Romains* Ignace ajoute à la liste des suplices, qui correspondent aux souffrances endurées par les martyrs d'Antioche (2 M et 4 M) la croix. Celle-ci, comme moyen de réalisation du sacrifice expiatoire, à la manière humaine, des responsables du peuple, est prise de Paul.

[1214] La conception de l'unité de l'Eglise dont la tête est l'évêque doit chercher son fondement dans l'unité entre le Père et le Fils, sur le plan théologique, et dans l'enracinement de l'évêque en Christ, sur le plan ecclésial. Car ces deux unités, terrestre et céleste, ne sont pas separées l'une de l'autre. L'évêque en constitue le lien. Cf. POUDERON B., « Les lettres d'Ignace d'Antioche, ou la mise en scène de l'imitation du Christ », CPE 105 (mars 2007), p. 22 : « Ignace ne fait d'ailleurs que suivre Paul, dont l'auto-dénigrement est à la fois l'un des arguments rhétoriques et l'une des marques de sa théologie ».

> *« Les appels à devenir les imitateurs de l'apôtre renvoient en définitive au Christ rendu présent à travers la proclamation et à travers l'existence de Paul. Et 'imiter le Christ', c'est laisser agir la mort du Christ dans sa propre vie »*[1215].

L'imitation du Christ, à laquelle invitent l'apôtre et l'évêque, ne cherche pas à rendre les chrétiens identiques au Maître. Les témoins autorisés rendent présent l'objet d'imitation au milieu d'eux et certifient que la fidélité ici-bas prépare l'éternité.

L. Padovese, indiquant dans le contexte du IIème siècle un anti-paulinisme généralisé, souligne l'autonomie des communautés chrétiennes. Alors Paul, un maître parmi d'autres, n'était pas tant méprisé par certains que méconnu. Or sur cette scène des petites patries de la foi, la région d'Antioche et d'Ephèse subissent une forte influence. Polycarpe (cité en Ph 3, 2 ; 9, 1 ; 11, 2s) et Ignace professaient la christologie paulinienne, sans parler de la question de la justification. Avec Clément Ignace reconnaît en l'apôtre l'exemple à suivre[1216].

Conclusion

La recherche de ce chapitre concernait l'analyse du ministère d'Ignace d'Antioche, dans les conditions endurées et avec la perspective du martyre. Nous avons examiné quatre questions dans ses lettres : le témoignage (et la prophétie par rapport à celui-ci), ensuite la souffrance et le sacerdoce, tels que l'évêque les concevait et les mettait en pratique. Or, l'imitation de l'apôtre, invitant à l'imitation du Christ – vainqueur – est essentielle, pour comprendre les arguments cités, dans la vie d'un ministre de l'Eglise. Cela permet l'identification avec Dieu, qui se sert de l'*échec providentiel* de l'évêque pour révéler son témoignage de la vérité.

Nous avons élaboré notre réflexion à partir de l'étude des lettres d'Ignace faite par R. Burnet, dont le point de départ d'une certaine façon pourrait être la phrase ci-dessous :

> *« ...si la dignité épiscopale ne se trouve jamais placée en avant chez Ignace, c'est sans doute que depuis son arrestation, la dignité de martyr se substitue à la dignité épiscopale, et fonde sa capacité de parler... »*[1217].

Une telle hypothèse serait risquée si elle excluait une identité au profit d'une autre, car Ignace ne dit nulle part qu'il cède son ministère pour devenir disciple. Il devient disciple

---

[1215] NICOLET Ph., « Le concept d'imitation de l'apôtre dans la correspondance paulinienne », In. DETTWILER A. – KAESTLI J.-D. – MARGUERAT D. (éd.), *Paul, une théologie en construction*, MB 51, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 412.

[1216] Voir PADOVESE L., « L'antipaulinisme chrétien… », *RSR 90*, 2002/3, p. 411.

[1217] BURNET R., *Op. Cit.*, p. 359.

en tant qu'évêque[1218]. Le martyre, donc, complète le témoignage qu'il a accompli durant son activité pastorale. Celui qui était la voix est devenu la parole avec le Christ. Il faut reconnaître que l'affirmation du martyre n'est pas d'abord ministérielle chez Ignace, mais ce dernier offre sa vie en tant qu'évêque avec un but précis, pour protéger ses fidèles.

Les passages dans lesquels Ignace s'identifie avec le Christ souffrant en tant que Dieu (voir IgnRm 6, 3 : « ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου [laissez-moi être un imitateur de la passion de mon Dieu] »), comme dans les passages où Ignace identifie l'évêque avec le Père (voir IgnTrall 3, 1), montrent comment l'antiochien comprend cette réalité que nous appelons : la participation sacerdotale au témoignage de Dieu. L. Padovese souligne que l'enseignement d'Ignace présente la divinité du Christ dans sa *préexistance*, appelé *Logos* ou *Esprit Saint*[1219]. C'était la caractéristique de la pensée des pères apostoliques : la *préexistence* de deux êtres (Dieu et Esprit Saint), qui s'est cristallisée avec l'incarnation de la Parole (du *Logos*).

Ignace souligne la coexistence de l'aspect corporel et spirituel en Jésus, agissant ensemble pour le salut des hommes (IgnEph 7, 2). L. Padovese interprète cette coexistence observée par Ignace, en disant que la divinité de Jésus « s'exprime de manière suprême et définitive à partir de la résurrection »[1220]. L'évêque est le témoin de cette coexistence.

L'évêque est considéré comme *lieu-tenant de Dieu* dans la communauté (voir IgnMg 6, 1). On devrait le respecter comme l'*image du Père* (voir IgnTrall 3, 1), et suivre *comme Jésus suivait le Père* (voir IgnSm 8, 1). Mais il réunit la communauté autour de lui, comme Jésus réunit l'Eglise entière dont il est le centre (voir IgnSm 8, 2). On ne peut ni baptiser, ni « faire agape », ni célébrer eucharistie, ni construire l'union dans le mariage, en dehors de l'évêque (voir IgnSm 8 ; IgnPhld 4 ; IgnPol 5, 2), car l'union avec l'évêque garantit l'union avec Dieu.

Or, dans les conditions de l'avènement du sacerdoce chrétien, où les ministères viennent d'être distingués, spécialement l'épiscopat et le diaconat semblent souligner la

---

[1218] Même si pour Ch. Munier (« Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », In. HAASE W. – TEMPORINI H., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 27, 1, Berlin – New York, De Gruyter, 1993, p. 457), Ignace aspirant au martyre se définit avant tout comme disciple, nous signalons que l'évêque en question est le seul à être définit *disciple* dans la correspondance ignatienne.

[1219] PADOVESE L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* (oryg. it. *Introduzione alla teologia patristica*, 1992), Myśl Teologiczna 1, Kraków, WAM, 1994, p. 61.

[1220] *Ibidem*, p. 45 : « …wyraża się w sposób najwyższy i definitywny poczynając od zmartwychwstania ».

qualité testimoniale du ministère ordonné. Car l'un et l'autre *représente* le Christ, l'image du Père, et le chemin vers Lui.

III.3. *Témoignage autorisé* selon Jean Chrysostome

Jean Chrysostome est le second père de l'Eglise dont nous proposons d'analyser l'identité testimoniale. Ses écrits reflètent une différence notable d'approche du ministère sacerdotal. Ignace écrit en tant qu'évêque, apprivoisé par la mort qu'il attend avec impatience. Les textes de Jean Chrysostome, pertinents pour notre objet datent du temps de la gloire du prédicateur d'Antioche. A ce moment-là Jean n'était pas encore évêque. Le temps qui sépare entre l'existence des deux pasteurs compte également. Trois siècles environ avaient déjà contribué au développement du christianisme, dans la dimension géographique et l'approfondissement de la réflexion théologique.

Nos textes de référence pour ce dernier chapitre de thèse seront essentiellement : le dialogue *Sur le sacerdoce* ; l'Homélie prononcée par Jean Chrysostome le jour de son ordination ; et les *Panégyriques de saint Paul*[1221]. Tous les trois titres sont datés du temps du ministère sacerdotal de Jean Chrysostome à Antioche. Le *dialogue* est probablement rédigé en l'an 390)[1222] et adressé à son ami Basile. Il s'inscrit dans la lignée des traités sur le ministère ordonné[1223]. Jean, parlant de la dignité sacerdotale en générale, ne distingue pas ici le ministère de l'évêque de celui des prêtres. Il faudrait plutôt dire que, tout en connaissant la hiérarchie ministérielle dans l'Eglise, Chrysostome – d'après de Lubac – emploie librement les différents degrés ministériels, en alternance, pour décrire la réalité du sacerdoce unique[1224].

[1221] Parmi les textes consacrés à l'Apôtre des Nations nous avons choisi les panégyriques. Car les éloges sont concentrés davantage que les homélies sur les Actes ou sur les épitres de Paul, sur la personne de l'apôtre. Tous les sept ont probablement été prononcés à Antioche, lors des fêtes de Tarsiote. A. PIEDAGNIEL dit que Jean a prononcé ces sept discours pendant sept ans plutôt que dans une semaine. Cela a eu lieu dans les premières années de son sacerdoce, les six autour de l'année 390, et le septième discours entre 387 et 397. Voir SCh 300, p. 7-20 [Introduction/circonstances historiques].

[1222] Voir MALINGREY A.-M., « Introduction au dialogue sur le sacerdoce », In. SCh 272, p. 10-13.

[1223] Par ex. le traité de l'évêque de Milan, AMBROISE, *De officiis ministrorum*, qui est plus un manuel de morale chrétienne qu'un traité sur l'identité des ministres ordonnés. Le point commun avec *De sacerdotio* est la conviction que les obligations de tous les chrétiens valent pour les prêtres de manière plus rigoureuse. Jean a rédigé plutôt un traité sur la théologie du sacerdoce qu'une autobiographie. De ce point de vue le *Dialogue* est plus proche de l'*Apologie sur la fuite* de GREGOIRE DE NAZIANZE qui souligne la conscience de l'auteur quant à la dignité sacerdotale. L'argumentation de Grégoire, comme celle de Jean, cherche à prouver que les exigences de ce ministère le dépassent.

[1224] Voir DE LUBAC H., « Teologia *Dialogu o kapłaństwie* św. Jana Chryzostoma » (oryg. fr. « Le Dialogue sur le sacerdoce de Saint Jean Chrysostome », *NRT* 100, nov.-dec. 6/1978, pp. 822-831), In. Św. JAN CHRYZOSTOM, *Dialog « O kapłaństwie »*, Traduit du grec en polonais

Jean a écrit une multitude d'homélies. La plupart des commentaires des Ecritures nous est laissée sous cette forme. Pourtant sa première homélie, pleine d'admiration pour son évêque, semble porter la marque d'un programme, en indiquant deux concepts par rapport au sacerdoce : « dépôt » et « comptes à rendre » (HOrd 4, 306-309)[1225]. Le dépôt consiste en ce qu'on enseigne aux auditeurs. Les comptes à rendre concernent le résultat de la mise en pratique de la Parole de Dieu dans la vie propre du prêtre et celle des fidèles (voir SSac VI 1, 3-5). La perte d'une seule âme dont on a la responsabilité peut causer la perte éternelle du prêtre lui-même, car chaque homme est assez grand pour mériter le sacrifice du Christ (Hom *In Act.Ap*. 3, 4 ; 44, 4).

A l'époque de Jean Chrysostome, l'Eglise, surtout sur le territoire de l'Empire Romain, n'était plus clandestine[1226]. Les souffrances suite aux persécutions externes ont cédées place à une nouvelle sorte de persécutions, internes (intrinsèques de l'Eglise et le combat de l'âme) :

> *« ...la durée du combat entre les hommes est brève et dans ce laps de temps il y a bien des périodes de calme ; ...Mais quand il s'agit du Mauvais, il n'est jamais permis de déposer les armes, il n'est pas permis à celui qui veut rester toujours indemne de se livrer au sommeil... En effet, lui, il est toujours debout avec son déploiement de forces, guettant notre négligence, employant plus de zèle à nous perdre que nous à nous sauver nous-même » (SSac VI 13, 48-50.54-62).*

En effet, le frère aîné de Grégoire de Nysse, Basile – un contemporain de Chrysostome – fait état d'un soulèvement d'armes par le diable, dans le cœur des hommes, quand il s'aperçut qu'il ne pouvait pas arrêter l'essor du christianisme avec les persécutions externes. Le changement de tactique provoque l'ardeur des chrétiens opposés à leurs frères. Ils se présentaient comme défenseurs de la foi, utilisant de la

---

KANIA W. – STAROWIEYSKI M. (éd.), BOK 27, Kraków, Wydawnictwo M, 2009, p. 33-34. Outre ce texte voir autres introductions à la lecture du dialogue *Sur le Sacerdoce* : VANDENBERGHE B.-H. – BOULARAND E., « Le sacerdoce mystère de crainte et d'amour chez Jean Chrysostome », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 72 (1971), pp. 3-36 ; GREELEY D.-L., « John Chrysostom, *On the Priesthood*. A Model for Service », Studia Patristica 22, éd. E.-A. Livinstone, Leuven, 1989, pp. 121-128.

[1225] Cf. L. BROTTIER, *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*. Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine, Pat-Ch, Cerf, Paris, 2005, p. 106.

[1226] Le rescrit de Milan de l'an 313, appelé aussi l'*édit de tolérance*. Or, le texte reprend avec des modifications l'édit de Galerius (EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, 8, 17 ; 10, 5). Cf. MARAVAL P., *Le Christianisme. De Constantin à la conquête arabe*, NC-HP, Paris, PUF, 2007 (1997), p. 5-11 (voir l'interpretation du décret par les impereurs). Le couronnement de ce statut est dû à l'édit de Constantinople en 392.

cruauté pour imposer leur interprétation de la doctrine aux dépens de la recherche de la vérité[1227].

Le Seigneur est concidéré par Jean, le signe de contradiction. Cela se voit dans ses commentaires de Lc 12, 49-53, sur le Christ venu jeter le feu sur le monde. Or Chrysostome ne le commente pas dans les documents étudiés ici[1228]. Ce dernier chapitre se présente de la manière suivante : avant de chercher l'empreinte paulinienne dans la conception sacerdotale et son identité testimoniale de Jean (III.3.e. : dans cette section, le matériel étudié sera pris des *Panégyriques de s. Paul*), nous allons essayer de présenter les quatre arguments essentiels, comme nous l'avons fait dans l'approche sur Ignace. Il s'agit donc de la conception du témoignage (III.3.a.), de la souffrance (III.3.b.), de la prophétie (III.3.c.) pour reconstruire la vision johannique du sacerdoce (III.3.d.).

III.3.a. Témoignage

La question du témoignage dans le *Dialogue* de Jean avec son ami Basile est rarement exprimée par le terme exact de « μαρτυρία ». Le *Corps du Christ* (Col 1, 24), dont est responsable chaque pasteur, peut être vraiment soigné par la *force du médicament, du feu ou du fer* que sont *les œuvres* et *les paroles* de prêtre. En ce qui concerne les *bonnes actions* réalisées par un prêtre, elles incitent les observateurs à rechercher la perfection chrétienne. Les *paroles du Christ*, prononcées par un prêtre, encouragent les chrétiens à vivre en confiance et en même temps empêchent les ennemis de l'Eglise de troubler son projet d'imiter le Christ (voir SSac IV 3, 10-44). L. Brottier dit à propos de la valeur de l'exigence qui conditionne le ministère des prêtres, que nous appelons testimonial :

> *« Le prêtre détient ainsi le privilège de dispenser une parole toujours valide, parce qu'elle vient de Dieu. Mais c'est un privilège redoutable, car la parole souveraine qu'il énonce est en même temps une parole qui le juge »*[1229].

[1227] Voir BASILIO DI CESAREA, *I Martiri. Panegirici per Giulitta, Gordio, 40 soldati di Sebaste, Mamante* (Intro., trad. e note a cura di M. GIRARDI), Testi Patristici 147, Città Nuova, Roma, 1999, p. 25-27 [*Lettere* 139, 1 : Courtonne 2, 57].

[1228] Voir BIBLINDEX : Lc 12, 49 (De paenitentia homiliae 1-4 et 6, PG 49, Homélie 6 : p. 313 [ligne 48] ; Expositiones in Psalmos, PG 55, Commentaire 45 : p. 190 [ligne 7] ; Homiliae 1-90 in Matthaeum (2), PG 57, Homélie 6 : p. 68[l. 21]); Homélie 35 : p. 406[l. 32]); Lc 12, 50 (In Iohannem homiliae 1-88, PG 59, Homélie 25 : p. 151 [l. 31]) ; Lc 12, 53 (Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus, PG 48, Homélie : p. 831 [l. 5] ; - De resurrectione mortuorum, PG 50, Homélie : p. 420 [l. 32]) : consulté le 05 mars 2013 : http://www.biblindex.mom.fr)

[1229] BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 110.

Voilà un commentaire de l'expression célèbre qui illustre l'efficacité de la parole de Dieu : « glaive à deux tranchants » (He 4, 12 ; Ap 1, 16 ; 2, 12). En effet, le don qu'un candidat reçoit dans le sacerdoce est une sorte de privation. Non seulement il doit renoncer à bien des choses permises aux autres chrétiens, mais encore à sa propre parole. C'est ainsi que le sacerdoce devient le témoignage apostolique : on quitte tout pour recevoir davantage, mais en recevant la mission on n'a plus droit à une infidélité personnelle. Les commentaires de Jean Chrysostome permettent de comprendre que les dernières paroles de Jésus (Ac 1, 8) sont plus qu'un programme géographique. Elles indiquent l'identité qui réunit tout ce que les apôtres ont vécu avec ce qui les attend dans leur mission : le don de l'Esprit fera d'eux des témoins du Ressuscité pour la chute *et le relèvement de beaucoup* (cf. Lc 2, 34) dans le monde entier (cf. Is 55, 4). L. Brottier le résume de la manière suivante :

> *« L'évangéliste qui n'a pas besoin de regarder ce qu'il écrit est un auteur dépossédé de son écriture. Le prêtre qui profère une parole dont il n'entend pas non plus le retentissement est un orateur dépossédé de sa parole. C'est en ce sens que le sacerdoce apparaît chez Jean Chrysostome comme un mystère de dépossession »*[1230].

L'omettre signifierait ne pas comprendre le *monde à venir* (cf. Ac 1, 5-7), car c'est dans l'éternité qu'un prêtre recevra le prix de sa fidélité. L'*échec providentiel* se reproduit alors dans la vie des prêtres qui gagnent le ciel au prix de la vie. Si à l'instar de Job ce principe s'applique à chaque chrétien fidèle, il s'applique avec d'autant plus de force à un ministre du Christ (cf. Hom *In 1 Cor.*, 16, 5).

Nous commençons notre exposé de la pensée johannique sur le témoignage en indiquant que ce qui sera analysé ne peut pas être distingué du sacerdoce compris et expérimenté par Chrysostome. Le sous-chapitre sera divisé en trois sections : enseignement, exemple de vie, lien avec le ministère.

Témoignage d'enseignement

Jean dans sa première homélie souligne avec force que l'enseignement comprend la prédication en tant qu'activité qui engendre des conflits (voir HOrd I 47-48)[1231]. Le premier conflit nait dans le cœur du prédicateur, conscient d'une nécessaire cohérence avec la parole prononcée. Les autres conflits concernent ceux qui ne veulent

---

[1230] *Ibidem*, p. 116.

[1231] En soulignant que la prédication en cours est sa première, Jean confirme qu'à son époque les diacres d'Antioche ne préchaient pas lors de la liturgie. Contrairement à la situation observée dans la communauté primitive. Voir SCh 272, p. 395, notes 2 et 3.

pas s'adapter à la vérité prêchée. En parlant de l'action évoquant l'action de son évêque Flavien, le nouveau-prêtre Jean aborde l'exemple de l'enseignement dans l'Eglise. Cet enseignement doit susciter une prise de position par les auditeurs : « …de même qu'il vous a enseigné à lutter pour la vérité jusqu'à la mort, de même vous avez appris au reste des hommes à renoncer à la vie plutôt qu'à la piété » (HOrd III 152-156).

Les paroles ci-dessus montrent que Jean reconnaît le rôle d'éclaireurs des ministres : ils découvrent la vérité et la font découvrir aux fidèles, pour qu'ils la partagent à leur tour avec les autres. La proclamation de la Parole de Dieu qui incombe aux évêques et aux prêtres a une valeur primordiale, officielle, remplie du même Esprit qui a qualifié le témoignage des apôtres[1232]. Cependant dans ces paroles il ne s'agit pas uniquement de transmettre le message évangélique, mais surtout de se l'approprier. La Parole transforme celui qui l'accueille au point de préférer la relation avec Dieu à tout. Grâce à cela la transmission porte ses fruits, car le témoignage de la proclamation véhicule le témoignage de la vie.

Jean propage ainsi le modèle du ministère présenté par Paul (Voir SSac IV 8, 1-4). Le chemin adopté par l'Apôtre et conseillé aux pasteurs : lire, exhorter, enseigner (voir 1 Tm 4, 13), garantit le salut des brebis et celui du berger (voir 1 Tm 4, 16). Car les ministres ont le devoir de vivre parmi les autres, tels des modèles silencieux, mais de former les fidèles, c'est-à-dire leur montrer comment suivre le Christ et son enseignement :

> *« En effet, telle est la manière d'atteindre la perfection de l'enseignement, lorsque par ses actes et par ses paroles on amène ses disciples à la vie bienheureuse que le Christ a prescrite » (SSac IV 8, 33-36 ; cf. 1 Tm 5, 17 ; Mt 5, 19).*

La force de la parole et de l'exemple peut convaincre et encourager les apprentis de l'Evangile, à condition qu'il existe une harmonie visible entre les deux instruments du témoignage autorisé. Chrysostome, en disant que l'enseignant doit être aguerri au combat, suggère que l'accueil de l'enseignement par les fidèles est fonction de la force du témoignage du pasteur :

> *« Il faut donc par-dessus tout que celui qui a reçu la mission **d'enseigner** les autres ait fait l'expérience de tels combats » (SSac IV 9, 13-15)*[1233].

[1232] Voir HOrd III 162-164 : « ses actions [de l'évêque Flavien]… qui requierent la voix d'un apôtre inspiré par l'Esprit, lui qui peut exprimer et enseigner toutes choses ».

[1233] Voir sur l'enseignement : BROC-SCHMEZER C., « Enseignement et 'Mystère'. Le sacerdoce et le non-accès des femmes à la prêtrise aux yeux de Jean Chrysostome », In. In DELAGE P.-G. (éd.), *Les*

La question de la pratique est primordiale aux yeux de Jean. C'est, selon lui, une condition qui peut disqualifier un candidat au sacerdoce. Cette nécessité de l'expérience dans le combat spirituel est probablement inspirée par la vie de Paul. Car lui, qui était si éprouvé dans son propre itinéraire, savait se relever de ses chutes. Il savait donc réconforter les esprits abattus par les doctrines contradictoires :

> *« En effet, ce que le premier [Job] manifestait à l'égard des infirmités physiques, le second [Paul] l'accomplissait pour les blessures de l'âme, redressant ceux dont la raison était estropiée et infirme et couvrant ceux qui étaient nus et indécents du vêtement de la philosophie » (PP I 11, 4-9).*

Rappelons les deux modes d'opposition à la parole prêchée, la réaction de violence physique et la moquerie. Celui qui est proche du Seigneur, aussi dans son rejet comprend mieux les problèmes des autres.

Témoignage de vie

L'une des homélies consacrées à la première lettre aux Corinthiens affirme bien fort la nécessaire conformité de l'enseignement avec sa mise en pratique par les ministres :

> *« Car il [Christ] dit que sont les enseignants ceux qui à la fois enseignent par leurs actes et instruisent par leurs discours. D'ailleurs, c'est ce qui a fait que les apôtres étaient des apôtres » (Hom. in 1 Cor, 32, 2).*

Les observateurs du comportement des témoins autorisés deviennent témoins oculaires de la fidélité des ministres. L'expression « μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν » (1 Tm 3, 7), qui apparaît dans la deuxième des six parties du *Dialogue* (Voir SSac II 5, 56-72), exprime l'attestation publique de la bonne réputation dont jouit un candidat au sacerdoce. Jean dit que cette opinion des fidèles ne fait que confirmer la valeur du candidat (cf. HOrd I 41-46)[1234]. A ces deux éléments (bonne réputation et enquête favorable sur le candidat) s'ajoute un troisième, à savoir la pratique de l'amour mutuel (voir J 13, 35) accomplissant la Loi (voir Rm 13, 10). Ainsi Chrysostome juge son ami Basile apte à devenir prêtre :

> *« Or, ce bien suprême, ce caractère distinctif des disciples du Christ [aimant les uns les autres], qu'il place plus haut que les grâces extraordinaires, je l'ai vu noblement implanté dans ton âme et y portant beaucoup de fruit » (SSac II 6, 1-22).*

Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, pp. 93-119.

[1234] Voir SCh 272, p. 393, avec la note 2. Cf. Ac 6, 3 : [μαρτυρουμένους]

Les actes et les paroles de Basile confirment donc qu'il était habité par l'amour puisque, souligne Jean, il a fait siens ces paroles de Jésus : « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (J 15, 13 ; voir SSac II 6, 29-55). Pourtant l'important n'est pas tant la bonne réputation du novice que la valeur du témoignage rendu au Christ par un ministre après l'ordination. Il s'agit donc surtout du témoignage *post-institution* et non seulement *ante-institution*.

Le discours de Chrysostome sur la valeur sacrificielle du témoignage d'amour s'inspire largement de Paul Apôtre. Non seulement une stricte exécution des obligations pastorales ; non seulement la préoccupation en faveur des âmes confiées ; non seulement la solidarité avec les affligés ; mais encore le courage de se consacrer entièrement pour les autres, à l'exemple du Treizième Apôtre : « *Car je souhaiterais d'être moi-même anathème*[1235]*, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma race selon la chair* » (Rm 9, 3 ; voir SSac III 7, 15-30)[1236]. S'exclure soi-même de la relation avec Celui qu'on aime, sacrifier son propre bonheur éternel, rien que pour les âmes, voilà la seule limite du témoignage d'amour que le Christ a pour les hommes, et qu'il communique par son ministre. Le radicalisme de Paul enthousiasme Jean à tel point qu'il l'évoque dans une autre partie du *Dialogue*. Chrysostome admire en l'Apôtre des Nations la similitude des sentiments avec le Christ (cf. 2 Co 13, 3 ; Ga 2, 20 ; 1 Tm 1, 16) à tel point que le Prédicateur d'Antioche se souciait, lui aussi, de tous :

> *« ...il souhaita être jeté dans la géhenne et livré au châtiment éternel pour que les Juifs soient sauvés, eux qui l'avaient souvent lapidé et fait mourir, du moins dans la mesure où ils le pouvaient, et pour qu'ils reviennent au Christ » (SSac IV 6, 53-56).*

[1235] Le terme *ἀνάθεμα* employé en Rm 9, 3, signifie d'abord la *victime votive* offerte à une divinité, et seulement ensuite chose ou homme rejetté. Voir « ἀνά-θεμα » In. A-GP, p. 140 ; Cf. « ἀνάθεμα, -τος, τό » In. *Thayer Greek-English Lexicon*, n° 348 : « 1. properly, *a thing set up or laid by* in order to be kept; specifically a votive offering, which after being consecrated to a god was hung upon the walls or columns of his temple, or put in some other conspicuous place… 2. ἀνάθεμα in the Septuagint is generally the translation of the Heb. חֵרֶם, *a thing devoted to God* without hope of being redeemed…; a thing abominable and detestable, an accursed thing… In the NT: a. *a curse* ; b. *a man accursed, devoted to the direst woes* (equivalent to ἐπικατάρατος)… ».

[1236] Nous observons ici un confict des désirs. L'expression signifie la volonté de Paul de souffrir jusqu'à la séparation éternelle de son désir suprême, à savoir le Christ [damnation], pour le salut des juifs. Eux pourtant considérent Paul leur pire ennemi [ils ont prononcé le veux de *faire tuer* l'apôtre, qu'ils s'obligent à réaliser sous peine d'être *anathèmes* eux-mêmes voir Ac 23, 14]. Déjà une séparation du peuple était considérée par les juifs la pire des choses (cf. Gn 17, 14; Ac 3, 23), car ce peuple attendait le vrai Messie. Paul, déjà vu comme séparé, est prêt à tout faire pour que son peuple dont il fait toujours partie, selon lui, puisse ne pas se séparer délibérement de Celui qu'ils attendent. Cf. DUNN J.-D.-G. *Romans 9–16*, WBC 38B, Dallas, Word Inc., 1998, p. 531-532 : « … He himself would still be cut off from his race, but otherwise the roles would be reversed: *he* would be outside Christ, while *they* were one in their Messiah ».

Tout consacrer, même le bonheur éternel pour le salut de ceux qui le persécutaient, c'est imiter le Christ, non pas de manière abstraite, mais le suivre jusqu'au sacrifice de soi (Cf. SSac VI 2, 5-9). Voilà l'exemple du témoignage apostolique, mu par le désir ardent de se préoccuper de la vie éternelle des autres ; témoignage différent de celui donné au tribunal par le spectateur d'un événement, qu'on appellerait le témoignage oculaire. Celui-ci n'engage nullement sa personne.

Le but du témoignage autorisé reste le même : le combat pour le salut des âmes, le combat avec pour seul arme l'Esprit du Ressuscité et le moyen le plus sûr pour l'atteindre c'est encore une bonne prédication des merveilles de Dieu. Une telle prédication vise à protéger les âmes – par la force de la Parole – des déviations doctrinales et philosophiques. Le silence, les miracles, l'argumentation, ne sont que des moyens pour réaliser ce but, édifier, enthousiasmer et *sauver* les âmes (tout en sachant qu'il n'y a qu'un *Sauveur*, le Christ).

Jean insiste sur la grande responsabilité de ceux qui choisissent un candidat à la prêtrise. Le faux choix des hommes « *...sans faire un examen, quand il apparait au premier venu qu'on leur a rendu témoignage par faveur ou par animosité contre les autres* » (SSac IV 2, 22-24), peut avoir un effet destructeur sur la communauté de l'Eglise locale[1237].

Un témoignage de vie que Jean demande au prêtre concerne la *sobriété* (νῆψις)[1238] dans le comportement, car les fautes des pasteurs ont un plus grand impact sur les âmes que celles des chrétiens « laïcs ». Comme la dimension communautaire du péché est donc mesurée par le niveau d'engagement dans la hiérarchie, de même manière est mesurée la dimension communautaire de l'exemple donné par un prêtre :

> *« ...car tout le monde mesure le péché en fonction non de ce qu'il est, mais du rang élevé de celui qui le commet. Il faut de plus, que le prêtre soit protégé par un* zèle intense *comme par une armure d'acier, par une continuelle* vigilance sur sa vie *[τὸν βίον νήψει]... » (SSac III, 10, 218-221 ; cf. 1 P 5, 7-9)*[1239].

L'auteur du dialogue explique que cette « continuelle *vigilance* sur sa vie », s'exprimant avant tout dans le « zèle intense » de prêtre, le protège aussi contre les attaques de la jalousie humaine (voir SSac III 10, 227-243). Celle-ci est souvent le fait de ceux qui admirent l'effort de quelqu'un sans pour autant vouloir suivre son exemple (cf. SSac IV 6, 74-79). L'effort d'accueillir la parole du Christ pourrait être comparé à

[1237] Cf. SSac VI 11, 25-32.

[1238] Voir R-GA, p. 842.

[1239] Voir aussi le discours sur l'utilité pastorale de la chasteté du prêtre (SSac VI 2, 15-35).

la nécessité de s'armer (cf. Col 3, 16) contre ceux qui rejettent la parole de Dieu (cf. SSac IV 6, 43-47). C'est la *vigilance* qui prépare au martyre sans nécessairement mourir de ses blessures :

> *« L'occasion du martyre ne se présente pas ? A vrai dire, cette occasion n'est jamais loin ; elle est toujours sous nos yeux, si nous sommes vigilants [νήφωμεν]. Car ce qui fait un martyr, ce n'est pas seulement d'être suspendu au bois… »* (Hom *In 2 Cor, 1, 4-5 ; cf.* Hom *In Ps 127, 3).*

Si on croit que c'est Dieu qui confie son témoignage *autorisé*, c'est à Lui de définir le comportement sacerdotal comme testimonial. Aux yeux des oppresseurs, opposés à la vérité, il ne sera pas jugé témoin-martyre car la perception de la fidélité dépend de celle de la vérité, objet de la fidélité[1240]. Le nom de martyre est donc attribué non à tous ceux qui souffrent, mais à ceux d'entre eux qui l'acceptent au Nom de Dieu[1241]. On trouve trois fois le concept de νῆφε dans le *corpus paulinum* (1 Tes 5, 6.8 ; 2 Tm 4, 5).

La liste des vertus d'un pasteur, composée dans le milieu paulinien (voir 1 Tm 3, 2ss), garde toute son actualité (cf. SSac VI 5, 1-20). La fidélité est mise à l'épreuve par le bien-être qui peut provoquer la paresse, attirer les convoitises[1242] et engendrer la peur du radicalisme évangélique[1243]. Cependant l'appel au sacerdoce demande au candidat d'être prêt à supporter le *martyre du quotidien* non seulement de la part de ses propres convoitises, mais aussi de la part des collaborateurs. Cette condition, propre à tous les chrétiens, est encore plus importante pour ceux qui guident les autres vers la vie éternelle. Jean lui-même semble confirmer cet avis quand il en fit l'expérience en exil[1244]. Alors, la *constance* dans les épreuves, comme une sorte particulière de témoignage, est définie par Chrysostome

---

[1240] Voir Cf. BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 27, note 1.

[1241] Voir plusiers exemples commentés par Jean, notamment celui de Job, dans Ibidem, p. 350-352.

[1242] Voir SSac VI 7, 30-31 : « Rien n'est aussi nuisible au gouvernement de l'Eglise que la paresse et la négligence… » ; SSac VI 10, 17-20 : « …je ne crois pas possible de se sauver sans faire aucun effort pour le salut de son prochain… »)

[1243] Cf. SSac VI 12, 73-76. P.-C. BORI évoque Origène (*In Ier.* 4, 3) rappelant avec tendresse l'*époque des martyres* quand les chrétiens étaient peu nombreux mais ils s'identifiaient sans réserve avec le Christ, car ils étaient cathéchisés en vue du martyre. Voir *Chiesa Primitiva. L'immagince della comunità delle origini – Atti 2, 42-47 ; 4, 32-37 – nella storia della chiesa antica*, TRSR 10, Brescia, Paideia Editrice, 1974, p. 29.

[1244] La *Lettre d'exil* (SCh 103) – envoyée à Olimpias par l'évêque de Constantinople châtié – rappelle le sort d'un homme d'Eglise exclu par les intrigues produites par les siens. En subissant la persécution il l'a perçoit pourtant comme une occasion de perfectionnement devant le Seigneur : « *si ceux qui souffrent deviennent plus illustres par suite des épreuves, ce n'est pas dans l'intention de ceux qui les font souffrir* » (4, 40-42). Ceci explique peut-être l'origine du terme *fortune* [χρήματα] pour un tel sort la (4, 45). Le terme est noté seulement cinq fois dans le NT, dont quatre en Lc-Ac, signifiant toujours la richesse matérielle, voire l'argent. C'est la confiance en la providence de Dieu qui donne le sens aux épreuves. Cf. VINEL F., « L'incompréhensible demeure », *RevSR* 84/4 (2010), p. 460-461.

comme une règle de vie de ministre, car elle exprime l'attachement à Jésus[1245]. Les *mortifications*, mot qui exprime le mieux cette acceptation libre des privations qui prépare à l'accueil sans faille de la mort, sont érigées par Flavien en règle de vie de l'ecclésiastique. Jean en parle le jour de son ordination :

> *« …les soubresauts de la chair, il les contenait par le remède de la maîtrise de soi, imposant à son corps comme à un cheval indocile le mors du jeûne et le retenant vigoureusement au point d'ensanglanter la bouche des passions, avec la modération qui s'imposait. …il veillait à la fois à sa santé et à sa discipline… » (HOrd III 235-240.244-245).*

Aux yeux du nouveau prêtre, l'évêque met en œuvre la parabole du semeur (voir Lc 8, 5ss), en gardant l'enseignement du Seigneur au plus profond de lui, comme la semence dans la terre. Dans ces luttes quotidiennes, Jean s'inspire de l'exemple de l'apôtre des Nations (voir HOrd III, 253-268). L'évêque craint, comme Paul (1 Co 9, 27), un manque de cohérence entre ce qu'il enseigne aux autres et ce qu'il vit. Mais cette « crainte continuelle » le stimule dans son comportement de pasteur, ceux qui le suivent tirent leur force de sa conduite.

Témoignage apostolique et sacerdotal

En évoquant 1 Co 2, 1-4 sur la sagesse de Jésus Crucifié, Jean souligne (voir PP IV 11, 18-22) que le témoignage peut être perçu non seulement comme un message mais aussi comme une personne. Voici 1 Co 2, 1 référé dans le Panégyrique : « …je ne suis pas venu avec le prestige de la parole ou de la sagesse, lorsque je vous annonçais le témoignage ». Or, à part le changement de l'ordre des paroles on observe ici l'application d'une variante byzantine, courante parmi les pères grecs. Au lieu de dire « mystère de Dieu [τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ] », Chrysostome parle du « témoignage [μαρτύριον] »[1246]. L'observation de l'éditeur français des panégyriques nous semble importante dans le contexte du choix des versions.

> *« Dans le contexte il est question sur les lèvres de Paul du 'témoignage de Dieu (cf. 1 Co 2, 1), c'est-à-dire du témoignage que Dieu a donné dans la personne de Jésus-Christ. Plus tard, Paul emploiera le même mot en l'appliquant au témoignage que rendit le Christ dans sa Passion (1 Tm 6, 13). Peut-être Chrysostome songeait-il ici à ces deux sens à la fois »*[1247].

[1245] Cf. SSac III 10, 239-248.

[1246] Voir COLLINS R.-F., *Op. Cit.*, p. 118.

[1247] SCh 300, p. 209, note 3.

Alors, non seulement l'apôtre est porteur du témoignage divin, mais aussi ce témoignage concerne le Christ, à la fois comme sujet et objet du témoignage, dont l'apôtre est dépositaire. Les œuvres choisies pour notre analyse ne fournissent pas des commentaires sur le passage clé de notre dissertation, sur la transmission du témoignage (Ac 1, 8)[1248]. Or, Jésus ressuscité prévient ses disciples que la fin dernière en parousie n'est connue de personne sauf de Dieu, et n'a pas besoin d'être connue par les hommes. Ils n'ont pas à se préoccuper de la fin du témoignage (voir Ac 1, 7) mais de la fidélité à leur mission au quotidien (voir *Hom In Mat.*, 77, 1).

Le témoignage apostolique, en plus d'être l'invitation à la persévérance, oriente la pensée de Jean vers le ministère des prêtres. Alors, ce témoignage annoncé de la Parole-Jésus trouve son accomplissement dans la liturgie eucharistique. Ainsi la Parole prononcée par un ministre (évêque ou prêtre), en pénètre toute l'activité. La Parole englobe aussi le sacrifice en accomplissant les paroles de ceux qui s'approchent de l'autel du sacrifice (voir HOrd I 72-81). Les paroles semblent avoir une valeur comparable à celle des offertoires de l'AT, où le prêtre, premier parmi les pêcheurs, exprimait la nécessité de la purification de l'âme, d'abord la sienne et ensuite celles des fidèles. Les sacrifices vétérotestamentaires exigeaient l'attachement au sacrifice du Messie, comme les paroles de louange cherchent à rejoindre la Parole elle-même, dans ce sacrifice spirituel (cf. HOrd I 86-102 ; voir He 7-10)[1249].

III.3.b. Souffrance

La lecture du *Dialogue* dévoile plusieurs sources de la souffrance par rapport au ministre ordonné. Il s'agit de la souffrance du ministre **provoquée par les réactions des auditeurs** (*négatives* : récrimination contre les exigences de la Loi de Dieu à cause de leur refus de la vérité, ou *positives* : éloges non mérités qui voilent le Maître au profit de son serviteur). On rencontre aussi les souffrances que **le prêtre (ou le candidat)**

[1248] Même les autres textes de Jean Chrysostome traitent ce verset de manière secondaire, voir : Homiliae 1-90 in Matthaeum (1), PG 57-58, Homélie 69 (p. 650 [ligne 5]) ; In Acta apostolorum homiliae 1-55 (3), PG 60, Homélie 2 (p. 27[l. 6] ; p. 28[l. 4] ;p. 30[l. 12]) ; In epistulam ad Ephesios homiliae 1-24 (1), PG 62, Homélie 2 (p. 18 [ligne 45]) ; In Iohannem homiliae 1-88 (1), PG 59, Homélie 86 (p. 471 [ligne 26]). Consulté consulté le 05 mars 2013 : http://www.biblindex.mom.fr

[1249] J. MARSAUX indique l'accomplissement du témoignage verbal avec le témoignage sacrificiel, dans la liturgie. Voir « Introduction », In. JEAN CHRYSOSTOME, *L'Eucharistie, l'école de vie. Sélection de sept homélies sur l'eucharistie* (Introduction, traduction, notes, guide thématique et index par MARSAUX J.), PF 99, Migne, Paris, 2009, p. 153, note 18, par rapport à l'homélie de Jean : *De coemeterio et de cruce*, 2 : « …aspect fondamental de la pensée chrysostomienne : la relation intime entre le culte sacrificiel et l'éducation. Le sacrifice, s'il est hommage rendu à Dieu, contribue dans le même temps à l'éducation de l'homme ».

provoque chez les personnes qui lui sont les plus proches (par ex. la mère de Jean [voir SSac I 2, 75-96] ou Basile, son ami [voir SSac I 4, 96-118]) ou chez les auditeurs de son enseignement. Ce dernier type de souffrance découle souvent de la fidélité de Jean à la parole de Dieu qui est comme une épée à deux tranchants (cf. He 4, 12). De toute façon *De Sacerdotio* souligne que les souffrances subies le concernent en tant que prêtre – pasteur d'un troupeau. Ci-dessous nous allons analyser uniquement la souffrance provoquée par les réactions des auditeurs. On voit que ce type de souffrance fait partie du ministère, et rapproche du Christ. Tandis que les souffrances d'autrui n'entrent pas dans le cadre de notre recherche.

Souffrances pastorales négatives

Déjà au début du *Dialogue* Jean présente le ministère sacerdotal comme une charge pastorale. La souffrance la plus « attendue » vient du partage avec le Christ, Pasteur par excellence, du souci du salut des âmes. La responsabilité du ministre se révèle par l'acceptation de la souffrance pour les fidèles. Jean l'explique en se servant du dialogue final du Seigneur avec l'Apôtre Pierre (voir Jn 21, 15ss), où il atteste que Jésus n'attend de son ministre rien d'autre que l'amour :

> *« Pierre, lui dit-il, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? Cependant, il aurait pu lui dire : Si tu m'aimes, entraîne-toi au jeûne, à coucher par terre, aux veilles prolongées, à défendre les opprimés, à être pour les orphelins un père*[1250]*, à servir de protecteur à leur mère. En réalité, que dit-il ? Pais mes brebis » (SSac II 1, 60-65).*

Ces deux colonnes de l'Eglise étaient souvent la référence de Jean. Tandis que l'amour pour les hommes confiés caractérisait la souffrance de Pierre. Plus que l'endurance dans les souffrances, c'était la prière pour les ennemis qui préoccupait l'esprit de Paul. Ce sentiment rapprochait les apôtres du Christ, mais aussi Chrysostome, l'imitateur de Tarsiote (voir PP III 1, 15 – 2, 13).

Toutes ces actions, aussi importantes qu'elles soient, ne constituent pas l'essentiel du ministère qui est l'attachement du serviteur au Maître, pour prendre soin des hommes. Et pourtant, si l'on aime vraiment on accomplira toutes ces actions à cause du Christ. La responsabilité acceptée, à l'image du Maître qui aime son Eglise et a souffert en versant son sang pour elle, est la preuve de l'amour pour le Christ[1251].

L'opposition et le rejet sont des formes de souffrances, plus affinées qu'une attaque violente. L'arme avec laquelle un prêtre est maltraité est l'irrationalité devant la

---

[1250] Le ministère épiscopal est comparé à celui *paternel* par Jean (voir SSac III 13, 52 ; HOrd IV 278).

[1251] Voir SSac II 1, 37-38.43.50-51.

vérité. Le rejet du prédicateur, à cause de la fidélité à la vérité, était considéré par Jean comme la preuve de la vérité[1252]. Il s'inspirait probablement dans cette conception de l'expérience de l'Apôtre des Nations. Car celui-ci n'avait pas peur des mécontentements des auditeurs :

> *« Il recherchait la honte et l'outrage à cause de la prédication de l'Evangile plus que nous les honneurs, la mort plus que nous la vie, la pauvreté plus que nous la richesse… Il renversa l'ordre des choses, ou plutôt c'est nous qui l'avons renversé… » (PP II 2, 7-15).*

Jean savait considérer la souffrance du rejet en tant que victoire. Il l'a appris de Paul qui en faisait l'oblat sacrificiel, joint au sacrifice du Christ (cf. PP I 6, 14-23). L'apôtre était pour lui l'inspiration dans le combat pour ceux qui appartiennent au Christ, menant la vie d'esclave « pour l'épouse du Christ [ὑπὲρ τῆς τοῦ Χριστοῦ νύμφης] » (PP I 8, 4-5). Les obstacles fortifiant l'engagement (voir PP I 7, 8-13), sentiment égal au comportement du Christ (cf. He 5, 7-10).

Souffrances pastorales positives

La description du ministère pastoral, en tant qu'une *guerre* [πόλεμος] (SSac II 3, 6) ou un *combat* [ἀγών] (SSac II 3, 1 ; HOrd III, 255 : ἐναγώνιος)[1253] contre l'adversaire spirituel de Dieu. L'ennemi ne se contente pas de dévorer les brebis comme une bête sauvage qui cherche la proie uniquement pour survivre. Car il ne mange pas à satiété mais il cherche à empêcher les chrétiens d'imiter le Christ, en prenant pour cible les bergers pour affaiblir davantage l'assemblée :

> *« Quand il s'agit du berger des animaux, ceux qui veulent détruire son troupeau, s'ils voient celui qui les conduit s'enfuir, n'entrent pas en lutte avec lui, ils se contentent de voler ses bêtes ; dans le cas dont nous parlons, quand ils ont pris tout le troupeau, ils ne laissent même pas le berger s'en aller, mais ils l'attaquent avec plus d'ardeur et leur audace augmente et ils ne s'arrêtent pas tant qu'ils ne l'ont pas pris ou qu'ils ne sont pas vaincus eux-mêmes » (SSac II 3, 22-28).*

Le berger non seulement est un garant de l'unité[1254], mais aussi un facteur de croissance de la communauté (en nombre et en force spirituelle). Le soin des brebis est

---

[1252] Cf. BAUR C., *Op. Cit.*, p. 231-259 [Joy and Sorrow in the Preaching Office].

[1253] Le mot en question (cf. 4 M 16, 16) exprime en NT la lutte spirituelle qui est liée à la souffrance de la résistance au péché et aux attaques de l'ennemi (Ph 1, 30 ; Col 2, 1 ; 1 Tes 2, 2). Plus généralement le mot revendique la peine pour l'évangélisation, à l'image de la compétition (1 Tm 6, 12 ; 2 Tm 4, 7 ; He 12, 1). Voir aussi HOrd III, 153 qui utilise un autre terme pour expliquer la résistance devant le danger de mort : « rester fidèle à la vérité [ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἐνίστασθαι] » (cf. 2 Co 13, 8).

[1254] Cf. Ignace qui fait confiance à l'évêque invisible de trouver un autre pasteur pour la communauté. Voir dans notre étude III.2.d.

présenté par Jean non seulement comme un moyen d'accomplir le devoir d'état, mais aussi comme une façon de se protéger des coups de l'adversaire :

> *« ...si, étant au courant d'une quelconque perversité chez un individu, vous lui permettez de prendre part à cette table. Son sang, c'est à vos mains qu'il en sera demandé compte…Alors, toi qui administres les mystères, veille à ne pas irriter le Maître, en ne purifiant pas ce corps. Ne lui donne pas un coup d'épée au lieu d'une nourriture » (Hom* In Mat *82, 6)*[1255].

La souffrance liée au sacerdoce ne provient pas seulement, selon Jean Chrysostome, des persécutions externes ou des tentations, dont la plus terrible est *le terrifiant écueil de la vaine gloire* [ὁ δεινότατος τῆς κενοδοξίας σκόπελος] (voir SSac III 9, 4-5 ; cf. SSac I 4, 7). Ce qui effrayait Jean c'est le mauvais fruit de la vaine gloire : la division de l'Eglise[1256]. L'Eglise est le Corps du Christ, et si ses pasteurs – ceux qui devaient imiter le Christ, la tête du Corps – se laissent emporter par la vanité d'une fausse gloire, un observateur soucieux de la sainteté dans l'Eglise, qui connait le prix de la fidélité, en est bien plus meurtri[1257]. Car il compatit avec ce Corps déchiré du Christ. Déjà la conscience *de la grandeur de ce ministère*, comparée à *la faiblesse et la petitesse de l'âme* de celui qui doit être admis au ministère (voir SSac III 8, 29-32), lui donne le frisson. Chrysostome se sert de l'image de l'*écueil* pour énumérer tous les dangers auxquels est exposé un esprit tenté par la notoriété liée au pouvoir :

> « *Violence, découragement, envie, querelles, calomnies, accusations, mensonges, faux-semblants, pièges, colères contre ceux qui ne l'ont lésé en rien, satisfaction devant les turpitudes de ceux qui accomplissent avec lui [évêque] les fonctions sacrées, dépit devant leur succès, amour des louanges, désir des honneurs – cela plus que tout désarçonne l'âme humaine –, incitation au plaisir, flatteries indignes d'un homme libre, complaisances qui répugnent à un homme bien né, mépris des pauvres, prévenances à l'adresse des riches, honneurs démesurés, faveurs nuisibles qui mettent en danger et ceux qui les accordent et ceux qui en sont l'objet, crainte servile qui sied seulement aux esclaves, suppression de la liberté de parole, apparence d'humilité dans tous les domaines, mais de vérité, point ; accusations qui portent loin et reproches surtout contre les humbles et de façon exagérée, mais devant ceux qui sont revêtus de puissance, on n'ose même pas desserrer les lèvres » (SSac III 9, 9-27).*

[1255] Cité d'après *Les « Propos sur la contrition » de Jean Chrysostome*. Le destin d'écrits de jeunesse méconnus (Introduction, traduction et annotation par BROTTIER L.), Pat-Ch, Cerf, Paris, 2010, p. 23.

[1256] JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. MALINGREY), SCh 188, Cerf, Paris, 1972, p. 65-69 [§ 1].

[1257] Voir *Hom in Eph* 10, 3 : « Mais (ô larmes amères !) la tyrannie de la vanité a consumé tout cela, comme une flamme dévorante… L'origine du mal c'est que les colonnes mêmes de l'Eglise ont manqué par leur fondement : ainsi ceux qui soutenaient le toit, et avaient assuré jusque-là la solidité de tout l'édifice, sont devenus la proie des flammes. Dès lors le feu a pu s'étendre rapidement sur le reste des parois ». En développant l'image de l'incendie, Jean explique l'importance du bon comportement des ministres ordonnés dans la communauté.

Voilà les types de comportement que Chrysostome veut éviter. Voilà un piège dont la seule conscience suffit pour faire souffrir un prêtre dévoué. Il en découle qu'il faut se méfier des motivations qui guident le choix du sacerdoce perçu comme un moyen de domination. Dans ce cas en accepte toute sorte d'humiliations pour les appliquer ensuite à autrui (voir SSac III 10, 36-42)[1258].

Le commandement de *vigilance continuelle*[1259] sur soi-même, et non seulement au début de ce chemin[1260], n'est certes pas confortable, mais il protège des souffrances temporaires et éternelles, causées par les manquements au ministère reçu.

Ces souffrances temporaires peuvent être provoquées non seulement par les contrariétés intérieures, que nous venons de signaler, mais aussi par les intrigues mondaines[1261], qui atteignent le serviteur de Dieu comme une flamme brûlante de la *jalousie* (βασκανία)[1262] de la part des siens[1263]. Jean décrit aussi les souffrances éternelles provoquées par un prêtre qui manque de prudence dans le soin des brebis. Car il sera responsable aussi des péchés des autres :

> « *A quels châtiments faut-il donc s'attendre, lorsque non seulement il est demandé compte des fautes commises par soi-même, mais qu'on est exposé au plus grand danger à cause des fautes commises par d'autres ? Si nous frémissons devant les comptes que nous avons à rendre pour nos propres fautes sous prétexte que nous ne pourrons échapper au feu, que peut s'attendre à supporter celui qui doit se défendre sur des sujets si importants ? » (SSac III 14, 66-72).*

[1258] Tout en étant d'accord avec Paul sur le principe du désir de l'épiscopat (1 Tm 3, 1), Chrysostome distingue le désir de travailler pour accomplir la charge du désir d'honneur et de pouvoir pour dominer les autres (voir SSac III 10, 58-60).

[1259] La question de la vigilance associe le sentiment de la *souffrance* à la conviction de l'indispensable *contrition*. Ce sont deux moyens ordinaires pour s'opposer aux dangers liés au sacerdoce. Jean n'est pas le seul à accorder une valeur à la vigilance dans le combat spirituel. Pour en savoir plus, voir : *Les « Propos sur la contrition »*, p. 52-53 et p. 303-313 [La vigilance (nêpsis) chez Jean Chrysostome].

[1260] Jean donne l'évêque Flavien pour l'exemple de l'effort personnel d'un serviteur de l'Eglise. Il explique la nécessité du travail personnel à partir de la culture de la terre. Voir HOrd III 223-234.

[1261] Voir SSac III 10, 221-225 : « …qu'il veille de toutes parts à ce qu'on ne lui donne pas un coup bien placé… car tous ceux qui l'entourent sont prêts à le blesser et à l'abattre et non seulement ceux qui lui sont hostiles et qui sont ses ennemis, mais aussi beaucoup de ceux qui se prétendent ses amis ».

[1262] Voir SSac III 10, 232 ; cf. SSac III 10, 83 (φθόνος).

[1263] Cf. SSac III 10, 258-262. 265-268 : « Et comme l'un craint ses gardes du corps, de même celui-ci [prêtre/évêque] redoute ceux qui l'entourent et, plus que tout, ceux qui accomplissent avec lui les fonctions sacrées ; en effet, il n'y en a pas pour désirer autant qu'eux son autorité et, plus que tous, il n'y en a pas comme eux pour connaître ses faiblesses (…). En effet la parole de l'Apôtre a été prise à contresens. Si un membre souffre de quelque chose, tous les membres se réjouissent ; si un membre est glorifié, tous les membres en souffrent [1 Co 12, 26], à moins qu'il ne puisse résister à tout grâce à une piété profonde ».

Le prêtre est éternellement responsable des âmes qui lui sont confiées. Il devra payer de sa personne toute négligence envers elles[1264].

Prendre à cœur ce que les autres pensent de lui est une autre sorte de souffrance pour un ministre ordonné. Dans cela, selon Jean, il ne faut pas se laisser abattre par *le découragement et les soucis constants*, car cela affaiblit non seulement l'autorité mais aussi les forces de prêtre. Or il faut toujours se comporter comme le font les parents avec leurs petits-enfants :

> *« …de même que nous ne faisons pas attention à eux lorsqu'ils sont insolents, qu'ils frappent ou qu'ils se fâchent, mais que nous n'en concevons pas de vanité s'ils rient nous font bonne mine, de même il ne faut pas s'enfler sous les louanges, ni se* laisser *abattre par les blâmes lorsqu'ils sont faits mal à propos, venant de ces gens-là » (SSac V 4, 21-28).*

Réaliste, Chrysostome admet qu'il est très difficile de rester insensible aux louanges tout comme aux critiques, car le cœur en émoi qui cherche des éloges ou celui qui est habitué à les entendre lyophilise quand il en manque. Cette souffrance [ἀλγηδών] de l'âme, venant *des soucis et de la tristesse* (cf. Sg 8, 9), est réelle car la préoccupation est réelle (voir SSac V 4, 29-44). Chrysostome démasque la très grande fragilité de l'esprit humain. En effet ce qui au départ constituait le trait caractéristique de l'appel des apôtres – témoignage rendu au Christ Sauveur (cf. Ac 1, 8) par la proclamation de sa croix de sa résurrection (cf. Ga 6, 14) – seule raison de se *vanter* [καυχάομαι] (cf. Rm 5, 3b-5.11 ; 1 Co 1, 18-31), s'est mué en infinie souffrance, causée par les ambitions inachevées des prédicateurs chrétiens. La concurrence qui ne se préoccupe pas tant de la gloire de Dieu et du salut des âmes que de rivalité dans l'art de rhétorique peut causer une grande souffrance au pasteur, car le concurrent *arrogant et vantard et passionné de gloire*, au lieu de chercher à édifier les frères, cherchera à mépriser tout ce qui lui barre le chemin de la célébrité (cf. SSac V 8, 28-48).

L'effort de dominer ses passions envers les femmes est pour un prêtre un autre motif de souffrance spirituelle évoqué dans *De Sacerdotio* (voir SSac III 9, 29-31). Ce combat concerne davantage le pasteur que le moine retiré du monde et exclu des contacts avec le sexe opposé (voir SSac VI 3, 34-52). Le Prédicateur d'Antioche compare d'ailleurs ces deux motifs de conflits (celui venant des confrères et celui

[1264] Voir SSac II 2, 20-23 ; cf. SSac III 10, 9-13.

venant des femmes)[1265] dans le ministère, et condamne les pensées malveillantes en tant que source « des *raisonnements impurs* [τῶν μιαρῶν λογισμῶν] » (SSac VI 2, 22). Ceci illustre la question de transformation des obstacles dans la vie de prêtre, à savoir que les problèmes s'intériorisent à mesure que cessent les persécutions et le rejet externe. La jalousie et l'attachement aux biens terrestres troublent les âmes :

> *« si on ne les accueille pas avec beaucoup de force d'âme, on est partagé entre deux* ***dispositions*** *contraires* [δύο ἐναντίοις ἁλίσκεται πάθεσι où le nom πάθεσι – datif neutre pl. de πάθος – signifie plus la **souffrance** qu'une disposition], *la servilité qui naît de la flatterie, la folie qui naît de la jactance ; car on est contraint de se courber devant ceux qui vous flattent et, d'autre part, on se gonfle à cause des honneurs qu'ils vous rendent à propos des moindres choses et l'on est poussé dans le gouffre de l'orgueil » (SSac VI 3, 27-33).*

Par cela Jean affirme qu'un prêtre risque de tomber sous le poids du produit de ses propres pensées. Ses propres souffrances servent pourtant au pasteur d'entrainement ou d'endurcissement pour supporter celles des âmes des fidèles. Porter ses propres problèmes avec ceux des autres c'est imiter le Seigneur à la mesure de l'homme.

Les causes de cette souffrance dans la vie des ministres du Christ sont conclues à la fin du *De Sacerdotio* : « si l'on veut redresser tous les faux pas des autres, on est forcé de s'exposer à mille dangers » (SSac VI 9, 47-48). Selon Jean c'est la pleine conscience de cet état de chose qui fait le plus souffrir. Ayant appris qu'il a été élu il passa une période *sans fin*, où la crainte consumait ses pensées :

> *« …en quoi a-t-elle [Eglise] irrité son maître pour être livrée à moi qui suis le plus indigne de tous et pour supporter une telle honte ? (…) j'étais là comme des gens frappés de démence, bouche bée, ne pouvant ni rien voir, ni rien entendre. Quand j'étais délivré d'une telle perplexité…, alors succédaient larmes et découragement et, après le flot des larmes, venait à son tour la crainte troublant, agitant et secouant ma pensée » (SSac VI 12, 82-84.86-90).*

Jean définit finalement cette souffrance avec une seule parole *découragement* [ἀθυμία] pour exprimer le chagrin et la peine par rapport à un tel choix[1266].

Comme nous l'avions vu, les souffrances d'un prêtre, ne sont pas liées de manière directe à la célébration du culte. Elles sont la conséquence du rejet du témoin autorisé de la vérité à cause de la vérité dont il est devenu porteur.

[1265] L'émoi au contact des femmes est plus facile à gérer, grâce à *une maîtrise de soi* (voir SSac VI 2, 24-27), que la fièvre de la gloire attisée par les hommes de l'Eglise. Celles-ci enchaînent davantage l'âme sacerdotale. Il s'agit des honneurs et de pouvoir d'ascension dans la hiérarchie ecclésiale.

[1266] Voir SSac VI 12, 98.99. Au début du Dialogue (SSac I 3, 7) Jean précise ses sentiments avec deux autres mots : *crainte* (δέος) et *perplexité* (ἀπορία).

III.3.c. Prophétie

La plupart de références bibliques, utilisées dans le Dialogue, viennent du NT. En ce qui concerne les citations vétérotestamentaires, Jean y emploie surtout des passages du Pentateuque, des livres historiques et des livres sapientiaux. En ce qui concerne les prophètes, Chrysostome se réfère dans le Dialogue, à l'enseignement et à la vie d'Ezéchiel, de Jérémie et d'Isaïe et à l'expérience des prophètes (ex. Eli en 1R 17 – 2R 2)[1267].

Prophètes cités

L'explication du ministère sacerdotal, selon Chrysostome, concerne avant tout la charge d'âmes, réalisée par l'influence simultanée de la liturgie, de l'enseignement et de l'administration de la communauté. Pour mettre en évidence ces trois rôles pastoraux des ecclésiastiques, Jean se sert des citations ou des allusions aux livres prophétiques. Elles n'expriment pas le caractère prophétique du sacerdoce. Celui-ci est pourtant exprimé par Chrysostome dans son commentaire de 1 Co 14, 22 (voir *Hom 36, 1 in 1 Cor*)[1268]. Chrysostome s'en sert, de manière libre, pour expliquer la charge pastorale et la responsabilité d'autrui devant Dieu.

Les prophéties permettent de confirmer que le ministère des prêtres est l'imitation de celui du Christ. Chrysostome s'inspire d'une adaptation chrétienne de l'image du pasteur d'Isaïe (40, 11) : « ὡς ποιμὴν ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτου [comme un pasteur paitra son troupeau] » (cf. Jn 10, 11-12), pour parler de : « τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀγέλην [troupeau du Christ] » (SSac I 3, 19 ; cf. SSac III 11, 91)[1269]. Le rôle d'un homme voué au sacerdoce est de gouverner l'Eglise à la manière d'un pasteur. Le Seigneur est qualifié de « témoin » de l'amour pastoral du ministre envers le troupeau, reflet de l'amour envers le Christ, son unique Pasteur (cf. J 21)[1270].

Les prophètes préparaient le monde à la venue du descendant de David qui sera le prince d'un seul roi, Dieu (1R 11, 34.37), or Chrysostome, sort de là les consignes pour des ministres du grand-prêtre de la nouvelle alliance. La citation d'Ezéchiel : « Voici que je *vais juge*r entre brebis et brebis, entre béliers et boucs » (Ez 34, 17 ; cf. 34, 22), étrangement

---

[1267] Ailleurs Chrysostome montre que le titre de prophète peut être attribué à un groupe plus large que celui catalogué de manière canonique. Voir par ex. PP I, 14, 1.

[1268] Jean distingue entre la prophétie institutionelle et celle du charisme prophétique de tous les baptisés. Voir DE ROTEN Ph., *Baptême et mystagogie*. Enquête sur l'initiation chrétienne selon S. Jean Chrysostome, LWQF 91, Aschendorff, Münster, 2005, p. 369-370.

[1269] Cf. SSac II 1, 29-32. Cf. SCh 272, p. 102, note 2 : « Le thème du bon pasteur, qui a son fondement en Jérémie 13, 20 et Ezéchiel 34, 1-31… ».

[1270] Voir SSac II 1, 14-65, avec SCh 272, p. 105 note 3.

introduite dans le contexte du *Dialogue* (voir SSac VI 11, 33-34), dans son contexte d'origine était une accusation par rapport au comportement des ceux qui guident le peuple (cf. Ez 22, 23-31). Ez 34, 17 signale que Dieu réintroduira l'ordre non seulement dans les relations gouvernants – administrés, mais encore dans les relations internes où les mauvais doivent être séparés des bons[1271]. La phrase citée par Chrysostome consiste à la promesse que Dieu donne à son peuple de réintroduire l'ordre dans la vie de ses brebis. Les paroles d'Ezéchiel semblent souligner la *justice de Dieu* (SSac VI 11, 30-32).

A travers les prophéties citées dans le Dialogue, Jean affirme que Dieu ne se dispense pas de s'occuper des fidèles. Citant Ez 18, 23 ; 33, 11 l'antiochien souligne que l'évêque doit s'inspirer de sa *patience*, et être comme le Seigneur : miséricordieux mais pas naïf, juste et ferme (voir SSac III 11, 84-142). Un pasteur doit être aussi *délicat* envers les fidèles (Jr 3, 3 ; 5, 5) comme un berger qui est conscient que les brebis peuvent s'effaroucher de la dureté des exigences de foi et endurcir leurs cœurs (voir SSac II 4, 9.27-28). Or, la citation d'Amos exprime l'*espoir investi par le Seigneur* en ceux qu'il a choisis : « Je n'ai *connu* que vous de toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je vous châtierai pour toutes vos fautes » (Am 3, 2)[1272]. Le verset peut être éclairé par le rappel d'Am 2, 11[1273]. Ce verset, avec le verset suivant sont un *réquisitoire contre le gaspillage* des grâces par Israël historique et par les prêtres chrétiens :

> *« J'avais suscité parmi vos fils des prophètes, et parmi vos jeunes gens des nazirs ! N'en est-il pas ainsi, enfants d'Israël ? Oracle de Yahvé. Mais vous avez fait boire du vin aux nazaréens ; aux prophètes, vous avez donné cet ordre : 'Ne prophétisez pas' ! » (Am 2, 11-12).*

Pour en finir citons Is 66, 24 : « σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει [*leur ver ne mourra pas*] ». Ce verset sert à Jean pour communiquer la peine éternelle qui attend quelqu'un, qui avait *trop hâte pour se présenter à l'ordination*[1274]. En donnant des exemples de la dignité corrompue (ex. roi Saul : voir SSac IV 1, 46-77), le prédicateur d'Antioche avertit : « …celui qui n'est pas devenu bon, tout en étant l'objet de faveurs, il serait juste qu'il soit châtié plus durement » (SSac IV 1, 151-153 ; cf. SSac VI 10, 23-28).

[1271] Cf. ALLEN L.-C., *Ezekiel 20–48*, WBC 29, Dallas, Word Inc., 1998, p. 162-163.

[1272] Voir SSac VI 11, 6-8. Le verbe יָדַע qui est employé ici, a une très large signification : connaitre, reconnaitre, choisir, distinguer, aimer, avoir relation intime (Gn 4, 1 ; 18, 19 ; Dt 7, 9 ; 9, 24 ; Ps 135, 4 ; Jr 1, 5 ; 2, 8 ; Os 13, 5). Le contexte justifie la traduction grecque : γινώσκω – connaitre.

[1273] Voir SSac VI 11, 8-18.

[1274] Voir SSac IV 1, 41.

Les citations ci-dessus montrent que Jean s'en sert pour décrire l'obligation de fidélité des prêtres comme pasteurs de l'Eglise[1275]. Avant de passer à une présentation des prophètes comme modèles pour les ministres, penchons-nous sur l'interprétation d'Is 55. La question de l'accomplissement de la prophétie d'Is 55, 3-5 nous intéresse sur le plan général de cette dissertation. Jean Chrysostome a largement commenté le livre d'Isaïe. Il se referait entre autre au chapitre 55. Mais il n'a pas abordé, de manière directe le v. 4 de ce chapitre, qui nous intéresse plus particulièrement (d'autres versets de ce chapitre sont commenté par Jean : 3.7.8.9.12)[1276]. Les commentaires chrysostomiens de ces passages ne contribuent pas à notre question qui porte sur le témoignage en tant qu'identité sacerdotale. Or nous ne retiendrons pas cette question ici, car les sources choisies pour notre étude ne s'en occupent pas.

Il est surprenant de constater qu'aucune des références concernant Is 55 ne provient du *Commentaire sur Isaïe*. Or, ce travail existe quoiqu'inachevé. Jean Chrysostome n'a rédigé que quelques chapitres initiaux. Le texte au-delà du chap. 8, 10, jusqu'au chap. 54, se limite au décryptage fait par un copiste arménien des *signes* sténographiques laissés du temps de l'auteur[1277]. Il n'existe donc pas de commentaire de Chrysostome, à proprement parler, sur Is 55.

Nous pouvons affirmer pour autant que l'admiration pour le prophète Isaïe et son œuvre, observée chez Paul Apôtre, Luc Evangéliste, Ignace d'Antioche, est aussi visible chez Jean Chrysostome. La réponse à la question des raisons de vénération d'Isaïe par Jean Chrysostome, est la même que pour les autres auteurs élaborés ici. C'est qu'il voyait en lui un guide sur le chemin vers le Christ[1278]. Rappelons qu'Ignace appelait les prophètes, parmi lesquels Isaïe était le seul à être cité, des ***disciples***.

[1275] Sur le plan de la réforme du clergé J.-P. BOUHOT signale que l'échec personnel de l'évêque exilé n'égale pas la réussite du diocèse où aboutissent en partie les changements du comportement. Voir « La reforme du clergé… », p. 478-479.

[1276] **Is 55, 3** : *Hom in Act* XXIX. **Is 55, 7.8.9** : *Ad eos qui scandalizati sunt uel de prouidentia dei* VI, 10 (SCh 79). **Is 55, 7** (SCh 79 VI, 10). **Is 55, 8** : *Ad Theodorum lapsum 1 & 2* [2] (SCh 117). **Is 55, 9** : Ad Stagirium libri 1-3, PG 47, Traité-Lettre, 1 (p. 436 [ligne 57]) ; Expositiones in Psalmos, PG 55, Commentaire, 130 (p. 375 [ligne 44]) ; **Is 55, 9-10** :*Ad Theodorum lapsum* XVI 49-58 (SCh 117), *In Acta apostolorum homiliae* 1-55, PG 60, Homélie 50 (p. 350 [ligne 32]). Is 55, 12 *: Expositiones in Psalmos*, PG 55, Commentaire, 47 (p. 208 [ligne 38]). Consulté le 05 mars 2013 : http://www.biblindex.mom.fr.

[1277] Cf. DUMORTIER J., « Introduction » In. JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Isaïe*, (Introduction, texte critique et notes par J. DUMORTIER), SCh 304, Paris, Cerf, 1983, p. 11-14.

[1278] *Ibidem*, p. 10 : « Toutefois le principal mérite d'Isaïe, aux yeux de Jean, c'était d'avoir clairement annoncé le Messie et parlé sans ambiguïté de l'Eglise du Christ ».

Comparaison : le ministère nouveau et l'ancien ministère prophétique

Dans le Dialogue nous trouvons la référence au 3 R 18, 22.30, où il s'agit du prophète Elie, en train de présenter l'offrande qui plaît à Dieu, pour confirmer qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, le Seigneur[1279]. L'emploi de ce passage présente une continuation du ministère par le nouveau sacerdoce après le prophétisme de l'AT. Or, Jean ne cherche pas à égaliser la prêtrise chrétienne avec la mission des charismatiques vétérotestamentaires. Les références à leurs exemples cherchent à souligner que le sacerdoce chrétien a largement dépassé le fonctionnement ponctuel des anciens disciples du Christ :

> *« Veux-tu voir, pour passer à un autre sujet d'admiration, la sublimité de ce rite sacré [ἁγιαστία] ? Représente-toi tête Elie, à la tête d'une foule innombrable et la victime [θυσία] gisant sur l'autel [ἐπὶ τῶν λίθων] et tout le reste des assistants dans le calme et dans un grand silence, le prophète priant seul, puis la flamme [φλόξ] qui descend soudain sur la victime [ἐπὶ τὸ ἱερεῖον ῥιπτουμένην] , toutes choses qui suscitent l'étonnement et font naître une immense stupeur. De là, passe donc à ce qui s'accomplit maintenant et tu verras que ces choses ne sont pas seulement admirables, mais encore qu'elles* ***dépassent toute impression de stupeur*** *; en effet, le prêtre [ἱερεύς][1280] est là, debout, faisant descendre non plus le feu, mais l'Esprit Saint, et il prie longuement non pour qu'un feu venu d'en haut consume les offrandes [προκείμενα][1281], mais pour que la grâce, tombant sur la victime [θυσία], enflamme [ἀνάψω venant de ἀνάπτω][1282] par son intermédiaire les âmes de tous et les rende plus brillantes que l'argent en fusion » (SSac III 4, 32-45).*

Le rapprochement de ce qu'a fait le prophète avec le rite dans l'Eglise est voulu. On l'aperçoit en comparant le vocabulaire utilisé dans la scène et dans le compte-rendu de Jean. Chrysostome l'adapte visiblement à la réalité liturgique. En effet, quand l'engagement d'Elie de manière figurative impressionnait les spectateurs pour réveiller leur foi et conscience, les gestes accomplies par les prêtres de la nouvelle alliance invitent à participer dans ces actes et s'émerveiller des fruits spirituels auxquels le rite mène. Alors que la scène de 3 R prédisait la réalité du Saint-Esprit, il est à l'œuvre dans la liturgie de l'Eglise[1283]. La réalité de l'eucharistie célébrée par les prêtres de la Nouvelle Alliance est annoncée par

---

[1279] Voir 3 R 18, 22.30 : « Elie poursuivit : Moi, je reste seul comme prophète de Yahvé, et les prophètes de Baal sont quatre cent cinquante (…) Alors Elie dit à tout le peuple : Approchez-vous de moi ; et tout le peuple s'approcha de lui. Il répara l'autel de Yahvé qui avait été démoli ». Allusion indiquée dans SCh 272, p. 145, note 6.

[1280] Jean Chrysostome atteste qu'en son temps le terme, dans tout le NT et chez Ignace n'est attribué qu'à Jésus, le Grand Prêtre de la Nouvelle Alliance et était utilisé dans le langage ecclésiastique pour désigner les ministres du culte, pour affirmer la conception sacrificielle du ministère. Voir BROC-SCHMEZER C., Art. Cit., p. 94-95.

[1281] Allusion à l'offrande du pain prescrite en Lv 24, 7.

[1282] Verbe utilisé entre autres pour décrire les activités symboliques accomplies par les prophètes (ex. Am 1, 14 ; Jr 21, 14).

[1283] L'œuvre de l'Esprit Saint s'exprime non seulement dans le changement des oblats mais chez participants, qui se joignaient à l'offertoire. Cf. MARSAUX J., Art. Cit., p. 49.

l'offertoire sanglant dans l'AT. En même temps le ministère d'un prophète (exerçant le rite réservé aux prêtres au moment où il n'y a pas de prêtres fidèles à leur ministère) est la figure du service des ministres de la Nouvelle Alliance. Dans le 1er panégyrique de Paul, c'est l'apôtre qui est comparé au prophète Elie. Mais la comparaison concerne le *zèle pour le Seigneur* [ἐζήλωσεν ὑπὲρ τοῦ δεσπότου] (PP I 14, 15-20). Le zèle en question, orienté vers Dieu, se réalise par le souci pour les fidèles. Le moyen de le faire c'est la *proclamation de l'Evangile* [ὑπὲρ τοῦ κηρύγματος] (PP I 14, 33). Le rapprochement entre le prophète et le ministère sacerdotal nouveau pointe sur deux aspects de fonctionnement : enseignement et offrande (mystère).

Jean adapte la prophétie d'Ezéchiel (33, 3-6 ; cf. 3, 17), où c'est le prophète en personne qui est chargé de veiller sur le peuple d'Israël en tant que *gardien* ou *guetteur* (voir Ez 33, 7 : σκοπὸν δέδωκά σε τῷ οἴκῳ Ισραηλ)[1284], pour expliquer le devoir et la responsabilité du prêtre de la Nouvelle Alliance (voir SSac VI 1, 24-31). Le prophète Ezéchiel venait d'une famille sacerdotale[1285]. Mais la charge de guetteur est confiée à Ezéchiel en tant que ministère d'un prophète, héraut de la Parole de Dieu, soucieux de son peuple. Il s'agit de corriger le comportement des auditeurs, ce qui n'entrait plus dans le cadre des occupations des prêtres vétérotestamentaires. Nous avons donc ici une adaptation voulue par Chrysostome au ministère prophétique en tant que figure du sacerdoce chrétien. Ce rapport évoque beaucoup plus qu'une image du pasteur convoquant ou mettant en garde ses brebis. Cela concerne davantage le ministère d'enseignement et de rectitude doctrinale (voir SSac VI 1, 21-24).

Jean, en se référant à la prophétie d'Is 52, 5[1286], montre l'importance du ministère prophétique. Un prophète, en tant que représentant de Dieu, a le droit de couper un membre du corps, une corde de la cithare. Mais Chrysostome utilise cette citation dans sa première homélie, contre lui-même, pour se montrer le moins digne du ministère qui lui est attribué. En évoquant les iniquités qui obscurcissent la gloire de Dieu devant les hommes, le nouveau prêtre pense à lui. C'est la prière de la communauté et le soutien du clergé qui lui permettra d'accomplir les fonctions (voir HOrd II 124-149).

[1284] Il existe une connotation entre ce terme et celui d'ἐπίσκοπος (évêque) qui joue le rôle d'un supérieur (voir déjà dans l'AT : ἐπίσκοπος Λευιτῶν pour le chef des lévites à Jérusalem, en Ne 11, 22) ; Voir PGL, p. 1241 : le terme σκοπός par rapport à une personne signifie quelqu'un qui regarde ou surveille.

[1285] La provenance sacerdotale d'Ezéchiel est signalée déjà dans le préambule du livre (Ez 1, 3). Mais il est difficile (comme dans le cas de Jérémie) de dire qu'il a exercé en tant que prêtre. La famille d'Ezéchiel venait probablement de la descendance des « fils de Sadoc ».

[1286] Voir plus haut dans notre texte II.2.a.

En comparant la situation de Jésus et de ses ministres à celle des prophètes vétérotestamentaires, Jean semble confirmer que le fait d'être contredit caractérise les annonciateurs de la vérité[1287].

III.3.d. Sacerdoce

Les trois précédentes observations sur le *De Sacerdotio* ont décrit avec maintes détails la prêtrise dans le Christianisme des premiers siècles telle que la concevrait Antioche[1288]. Il nous faut remarquer que ce ministère nouveau, dont le culte vétérotestamentaire n'était que l'annonce, touche à la réalité observée par Moïse, celle des anges (voir Ac 7, 44 ; cf. SSac III 4, 7-8). Chrysostome rapporte même le ministère apostolique à ce que font les anges (voir PP I 15).

Institution d'un ministre ou le rôle de l'Esprit Saint

Jean souligne à plusieurs reprises dans son *Dialogue* que le ministère dont il parle n'est pas d'origine humaine ; même s'il est transmis par les hommes. C'est l'Esprit de Dieu, le Paraclet, qui l'a établi et qui revêt la nature humaine de cette grâce (voir SSac V 5, 30 ; cf. SSac VI 10, 5 ; cf. Ac 1, 8). Institué par le Paraclet : « ὁ παράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν » (SSac III 4, 6-7 ; cf. SSac III 5, 6), l'***ordre***[1289] nouveau puise dans la dignité du Christ Jésus. Il dépasse entièrement, selon l'antiochien, le sacerdoce vétérotestamentaire qui était transmis de génération en génération (cf. SSac III 4). L'initiation au ministère se réalise en quelques étapes[1290].

Ce ministère, suivant les paroles de Paul (Col 3, 16), est d'abord défini par l'habitation par la Parole du Christ, commune pour tous les chrétiens : « Ὁ λόγος τοῦ

[1287] Voir PP IV 12, 17 ; cf. 1 Th 2, 14-15 ; PP III 4 ; PP IV 14, 25-29.

[1288] La présentation de Jean se base sur ses observations de la pratique du sacerdoce dans sa ville (surtout la IVe section di Dialogue). C'est aussi la raison de son pessimisme, contraire à l'optimisme des homélies adressées aux fidèles. Cf. MALINGREY A.-M., « Le clergé d'Antioche vu par Saint Jean Chrysostome », In. *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Centre d'Histoire Juridique Méridionale, Toulouse, 1979, p. 514. Sur le pessimisme et optimisme des homélies de Jean, voir SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chrysostoma, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2008, pp. 35-123.

[1289] Voir SCh 272, p. 143 avec note 2. Le terme *Paraclete* vient de la tradition johannique.

[1290] Voir SCh 272, p. 75 note 2 : « Le verbe χειροτονέω et le nom χειροτονία sont utilisés, en grec classique, pour désigner le vote à mains levées. Il est repris par les chrétiens avec un sens général : élire un candidat au sacerdoce, ordonner. Le *De Sacerdotio* fournit des détails précieux sur les différents stades d'une élection sacerdotale. Entrent en jeu : a) enquête sur tout ce qui touche au candidat (SSac II 5, 58-59) ; b) expression de l'opinion publique (SSac II 5, 57-58) ; c) présentation et inscription sur la liste des candidats (SSac IV 2, 21) ; d) vote à l'occasion duquel sont souvent fomentées des intrigues (SSac III 11, 8-13) ; e) imposition des mains (SSac IV 2, 26-27). Le verbe χειροτονέω et le nom χειροτονία peuvent aussi avoir le sens restreint d'imposition des mains, voir *In Acta apost.* XIV, 3 ».

Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως… ». L. Brottier compare cette habitation par la parole divine avec la privation de la propre parole :

> *« Jean Chrysostome revendique pour lui-même cette dépossession de la parole personnelle et s'efforce d'être habité par la parole d'un Autre : 'Il nous faut avoir bien soin que la parole du Christ habite en nous de façon abondante [SSac IV 3, 42-44]' »*[1291].

Mais ce qui constituait l'invitation à tous de tout faire *par le Nom du Seigneur Jésus* (Col 3, 17), devient particulier dans le cas des ministres, comme cela avait lieu en la personne de Paul qui s'identifie ainsi : « Χριστῷ **συνεσταύρωμαι**, ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός·[**je suis crucifié** avec le Christ, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi] » (Ga 2, 19b-20a). S. Legasse concentre le regard du lecteur de la confession paulinienne (formule [συνεσταύρωμαι]) sur la vie nouvelle pour éviter l'explication doloriste. L'auteur du commentaire marque par-là le passage de *vieil homme* en *homme nouveau*, restauré en Christ (cf. Rm 6, 6 ; Eph 2, 15 ; 4, 24 ; Ga 6, 15). L'idée d'habitation du Christ correspond à celle d'être habité par l'Esprit (cf. Ac 1, 8)[1292]. Alors, la richesse de la parole divine ne cherche pas à nier un appelé mais à le reconstruire en Christ.

Les diverses manières de définir le ministère

Les noms avec lesquels Jean Chrysostome décrit le ministère sacerdotal sont variés. D'un côté le sacerdoce est vu comme la cause de réputation : *dignité* [ἀξίωμα] (SSac I 3, 6), *honneur* [τιμή] (SSac II 7, 49), *autorité* [ἀρχή][1293]. D'un autre côté le sacerdoce est identifié avec l'emploi et le poids des responsabilités : *joug* [ζυγός][1294], *charge/service* [λειτουργία][1295], *ordre* [ἀκολουθία][1296], *celui qui préside* [κἀνταῦθα] (SSac IV 5, 19),

---

[1291] BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 104.

[1292] Voir LEGASSE S., *L'Epître de Paul aux Galates*, LeDiv – Commentaires 9, Cerf, Paris, 2000, p. 195-196. Cf. HAYS R.-B., *The Faith of Jesus Christ.* The narrative Substructure of Galatians 3, 1 – 4, 11, Grand Rapids-Dearborn, W.-B. Eerdmans-Dove Booksellers, 2002[2] (1983), p. XXIX : « Thus, for Paul, 'the faithfulness of Jesus Christ' has an incorporative character ».

[1293] Voir SSac III 5, 27 cf. SSac III 5, 36-37 : « une autorité [ἀρχή,] si grande sans laquelle nous ne pouvons obtenir le salut ni les biens qui nous sont promis » ; SSac III 7, 6-7 : « …il [Paul apôtre] a peur de cette autorité et devant ceux qui lui sont soumis ». Jean joint « le responsable » et « ceux » dont il a la responsabilité par le même thème ἀρχ- et il développe le nom construit à partir de ce thème, mettant en garde le *souverain du repas* [τὸν ἄριστον ἄρχοντα] afin qu'il fasse attention à l'équilibre entre sa propre vie, qui doit être impeccable, et les enseignements adressés aux fidèles, surtout quand il s'agit des reproches (SSac V 3, 2ss). Voir aussi SCh 272, p. 80-81, note 5 ; HOrd 1, 6.36.

[1294] Voir SSac I 3, 31 ; cf. HOrd 4, 305 : joug [ὑπέδυμεν] du sacerdoce qui est *rude et pesant* [ἰσχυρὸν καὶ βαρύν]. Cela souligne donc le poids des responsabilités qui est lié à l'exercice du sacerdoce.

[1295] Voir SSac I 4, 8 ; cf. SSac II 5, 27 (Il s'agit du poids du ministère ou de l'ensemble des charges ecclésiastiques, non seulement de la liturgie ; pareillement : SSac III 9, 32 avec SCh 272, p. 163 note 6 ; SSac III 11, 40). D'où le participe qui fonctionne comme le nom des collaborateurs de l'évêque : τῶν συλλειτουργούντων (SSac III 9, 15). Voir COLSON J., *Op. Cit.*, p. 181-182 : « Le terme λειτουργία

pouvoir ...de juger toutes choses [ἐξουσία… πᾶσαν τὴν κρίσιν] (SSac III 5, 23) et *service* [διακονία][1297]. C'est un ministère à deux vecteurs : vers Dieu et vers l'homme.

Ministère devant Dieu

Quand Jean présente un prêtre comme le représentant de toute l'humanité, il le compare à l'*ambassadeur* [πρεσβευτής] (SSac VI 4, 20-32) des hommes devant le Seigneur[1298]. Le nom général du ministère révoque celui du culte du Temple, lié essentiellement au sacrifice : ἱερεύς (SSac III 4, 19)[1299], ἱερωσύνη (SSac III 4, 1). Or, la qualité de ce ministère est totalement nouvelle. Jean Chrysostome démontre la différence entre les prêtres anciens et les prêtres nouveaux en analysant entre autres l'exigence de la *pureté*. Il rappelle dans *De Sacerdotio* l'obligation de garder la pureté au sens de l'*innocence* [εἶναι καθαρόν] dans la vie des prêtres (SSac III 4, 10) ou même la *chasteté*[1300] pour correspondre à la réalité céleste qu'ils touchent. L'adjectif hébreu qui coïncide avec ce terme grec c'est טָהוֹר pour exprimer la *pureté*. L'AT demandant pourtant une *pureté* rituelle/légale d'un prêtre l'appelait plutôt de manière négative à ne pas *se souiller* [μιαίνω /hitpael imparfait de טָמֵא] par le contact avec un cadavre ou le sang humain ou toute autre chose qui pourrait l'éloigner de la sainteté (voir Lv 21, 2-23)[1301]. L'état

---

désignait, dans la langue des *Septante* le ministère sacré du culte public rendu à Dieu au Temple, autrement dit la 'liturgie' sacrée du Temple. C'est encore en ce sens qu'il est employé dans Lc 1, 23, à propos du 'prêtre' Zacharie… λειτουργία est ici synonymie avec ἱερατεύειν. Cf. Lc 1, 8…». Le sens religieux du mot, connu déjà au temps d'Aristote, a transformé profondement l'indication d'une *fonction publique profane*. Paul a élargi son sens sur l'espace de toute la vie de l'homme. Ce concept paulinien a été développé par Chrysostome. Voir MARSAUX J., «Introduction» In. JEAN CHRYSOSTOME, *L'Eucharistie, l'école de vie*, p. 29-31.

[1296] Voir Ssac III 4, 6 (sur évolution du sens de ce mot voir SCh 272, p. 143 note 2).

[1297] Voir SSac II 5, 14. Voir SCh 272, p. 134 note 1 : «Jean présente volontiers le sacerdoce sous cet aspect [le service de l'Eglise]» ; SSac III 11, 163 ; cf. SSac VI 4, 68 ; SSac III 4, 8 [τῶν ἀγγέλων… διακονία]. Autre terme pour parler de la pratique du ministère est διοίκησις (SSac IV 1, 7).

[1298] Ce nom πρέσβυς *ancien, ambassadeur*, dérivant de πρεσβ.εύω (voir R-GA, p. 1033-1034.) est utilisé par Chrysostome pour désigner l'intercession du prêtre pour les hommes devant la majesté de Dieu, tandis que Paul emploie le verbe πρεσβεύω de manière inverse, où l'apôtre est le représentant de Dieu devant ses auditeurs (voir 2 Co 5, 20 ; Eph 6, 20).

[1299] Le titre chez Jean peut désigner à la fois un *évêque* et un *prêtre* (voir *Hom* 6, 1 *in 1 Tim*) ; d'après DE ROTEN Ph., *Op.Cit.*, p. 218 avec notes 7.8.9

[1300] Voir SSac VI 2, 15. 20-35 ; SSac VI 3, 1-52 ; SSac VI 8, 37-53. Pour les deux sens de pureté exigés au «service diaconal», voir Hom *In Matth.*, 82, 6, In. JEAN CHRYSOSTOME, *L'Eucharistie, l'école de vie*, p. 141.

[1301] Voir «Kaplan [Prêtre]», In. *DI*, pp. 295-297 [p. 296] : «Głównym wyróżnikiem arcykapłanów i lewitów była świętość (w sensie odzielenia). Chociaż ważniejsza była wewnętrzna czystość moralna, Bóg nauczał jej na przykładzie fizycznej doskonałości kapłanów (Kpł 21) [Le principal trait distinctif des grand-

de perfection de fonctionnaire du Sanctuaire [ἅγιος / קָדוֹשׁ] était lié à la sainteté de Dieu en présence de qui il œuvrait (cf. Lv 21, 6).

La *pureté*, vue comme l'*innocence* (au sens de *liberté des péchés*) ne signifient plus la séparation physique de ce qui a été considéré impur selon la Loi, mais avant tout elle reflète une mise en disposition totale des *mains*, de la *langue*, de l'*âme* de l'officiant à Dieu. Selon cette logique, entrant en contact avec l'Eprit Saint et le sacrifice du Christ durant la célébration des saints mystères, un prêtre se présente pur pour se laisser purifier. Il se présente saint pour se laisser sanctifier. C'est le contact sincère et préparé avec Dieu, dans la célébration qui rend un prêtre apte à accomplir les fonctions envers les hommes[1302]. Alors cette qualité est à la fois exigée par le contact avec les choses sacrés, et perfectionnée par elles.

Ministère devant les hommes

Jean présente en même temps un ecclésiastique comme le représentant de Dieu devant les hommes. Dans sa première homélie, il parle de l'évêque avec quatre descriptifs indiquant une supériorité sur les fidèles, mais une supériorité du service qui exprime la responsabilité confiée : père [πατήρ], maître [διδάσκαλος], berger [ποιμήν], pilote [κυβερνήτης][1303].

Quand Jean parle du rapport du prêtre envers les hommes, c'est l'enseignement qui est l'un des services les plus importants, accomplis par un ministre ordonné. C'est la raison pour laquelle les prêtres peuvent être comparés au *maître* [διδάσκαλος] qui ne se fatigue pas d'éduquer sans arrêt les fidèles distraits par les soucis de la vie (voir SSac VI 4, 1-19). L'efficacité de ce ministère dans la vie des hommes dépend en grande partie de l'*engagement* du prêtre, comparable à la fraîcheur et à la saveur du sel. Chrysostome précise que le nom donné par le Christ à chacun de ses disciples (Mt 5, 13 ; cf. Mt 10, 1-15) se réfère en premier lieu aux ministres ordonnés : « les prêtres sont le *sel de la terre* [οἱ ἱερεῖς τῆς γῆς εἰσιν οἱ ἅλες] »[1304].

---

prêtres et des lévites était la sainteté (dans le sens de séparation). Même si une pureté morale intérieure était plus importante, Dieu l'enseignait à partir de la perfection physique des prêtres (Lv 21)] ».

[1302] Voir SSac VI 2, 5-35 (avec SCh 272, p. 307 note 2.3 et p. 309 note 1) ; SSac VI 4, 33-44.

[1303] Voir HOrd 4, 294-295. Jean se référait volontiers à l'exemple de ses maîtres d'Antioche (Pierre Apôtre, Paul Apôtre, Mélèce, Flavien), tous à l'image du Christ, l'enseignant parfait. Voir BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 87-88.

[1304] SSac VI 4, 65. Ici on voit l'importance des qualités sacerdotales. Prêtre doit donc être *pur* [καθαρόν], *averti* [συνετόν] et *expérimenté* [ἔμπειρον] (voir SSac VI 4, 67-69).

Or, la prédication sacerdotale a un pouvoir quasi-créateur. Jean prouve que les prêtres réalisant la volonté de Dieu, réalisent ses œuvres : « …tout ce que les prêtres font ici-bas, Dieu le sanctionne là-haut. Le maître confirme la sentence de ses serviteurs » (SSac III 5, 17-19 ; cf. Mt 18, 18).

Dieu s'identifie avec ses ministres pour qu'ils trouvent leur identité dans l'imitation du Christ. La grandeur du ministère nouveau se révèle donc dans la réalisation du projet que le Seigneur a donné aux premiers êtres humains : « … emplissez la terre et soumettez-la [πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς] » (Gn 1, 28de). Le pouvoir des prêtres chrétiens dépasse non seulement les rituels d'offertoires qui annonçaient le sacrifice du Christ (voir SSac III 4, 18-45), mais il surpasse la capacité d'enfanter que Dieu a liée à sa première bénédiction (Gn 1, 28abc), par la célébration du baptême[1305] et du pardon des péchés[1306]. Les prêtres engendrent et sont responsables de la vie éternelle et pas seulement de celle temporelle. En cela Jean identifie le ministère avec l'expression paulinienne, de l'enfantement (1 Co 4, 15 ; Phlm 10)[1307]. Le sens de la responsabilité paternelle s'exerce selon Jean par l'autorité qui autorise les reproches. Quand Chrysostome compare les antiochiens aux cochons ou aux chevaux, il semble suivre l'apôtre qui parlait aux Galates de manière forte avec intention de réveiller leur conscience et leur ferveur pour l'Evangile (voir Ga 3, 1s). Mais tout comme Paul (Ga 6, 11s), il adoucit le ton à la fin du discours. L. Brottier explique le principe de ce sentiment paternel par la souffrance de responsabilité qui s'engage à l'éducation après l'engendrement. Les fidèles peuvent donc être certains de l'accompagnement dans leurs échecs :

> *« …l'incohérence de celui qui est le premier à ne pas appliquer les principes qu'il édicte est scandaleuse aux yeux de Jean, et s'il en fait le constat pour lui-même, il ne se cache pas d'en souffrir : 'celui qui parle souffre lui-même le premier, lorsqu'il reprend les autres. Car nous ne souffrons même pas autant lorsque l'on nous fait des reproches que lorsque nous faisons des reproches aux autres au sujet des péchés dont nous avons-nous-mêmes à rendre compte' »*[1308].

[1305] Voir SSac III 6, 10-19 : [v.16-17] « οἱ δὲ τῆς ἐκ τοῦ θεοῦ γεννήσεως ἡμῖν εἰσιν αἴτιοι [mais ceux-là sont les auteurs de notre naissance en Dieu] »

[1306] Voir SSac III 5, 20-37 ; cf. SSac III 6, 39-61 : « Dieu a donné aux prêtres une puissance plus grande qu'aux parents selon la chair, et entre les uns et les autres la différence est aussi grande qu'entre la vie présente et la vie future] ».

[1307] Il s'agit ici de l'engendrement par la proclamation du salut. Voir COLLINS R.-F., *Op. Cit.*, p. 195.

[1308] Voir BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 95 (texte de Jean, apporté dans la citation vient de *Non esse ad gratiam concionandum* 2). Voilà ce qui permet d'appeler la communauté de l'Eglise, le lieu d'*enseignement spirituel* (voir Hom. In Mt 8, 4), où l'on prend l'Esprit Saint pour le maître (voir Hom. in 1 Co 7, 4). Voir Ibidem, p. 102.

Une des homélies sur l'évangile de Matthieu souligne le rapport entre le ministère nouveau, en qualité de témoignage, et celui des prophètes de l'AT. Méditant les paroles adressées aux disciples : « vous êtes le sel de la terre… », Jean souligne la nouveauté de cette mission. Celle-ci a un caractère universel[1309] (cf. Mt 28, 19-20 ; Ac 1, 8). Le contexte confirme que cette parole, adressée aux apôtres, sera réalisée par eux au profit de tout le monde. Le Maître s'adresse donc ici au groupe des disciples les plus proches (cf. Ac 1, 21-23). Plus loin Chrysostome interprète cette caractéristique de manière exclusive, attribuant à ce type de disciples une béatitude : « persécution [de certains] pour la justice » (Mt 5, 10) afin qu'elle serve au profit de l'ensemble ».

> *« C'est pourquoi il exige principalement de ses apôtres les vertus et les qualités… Celui de même qui a le cœur pur, qui est pacifique, et qui souffre persécution pour la vérité, sacrifie sa vie pour le bien de tous. Ne croyez donc point, mes apôtres, que je vous prépare de légers combats, et que ce soit sans raison que je vous appelle 'le sel de la terre' » (Hom.* 15, 6 *in Mt)*[1310].

Les apôtres ne sont pourtant pas indépendants dans leur mission. Jean souligne que le sel, même s'il dépasse en qualité la caractéristique du ministère des prophètes, n'a pas de force en lui-même. Car le sel n'a pas de capacité par lui-même de rendre la fraicheur ni le goût à ce qui a été pourri, gâté. Le sel conserve uniquement ce qui a été rafraîchi, rénové par le Christ. Une fois de plus l'Antiochien présente le ministère dans sa qualité de témoignage, selon ce que Jésus déclara avant son départ au Ciel. Être le témoin autorisé du Christ Rédempteur signifierait donc conserver dans les âmes ce que Jésus a fait une fois pour toutes. En cela aussi le ministère des disciples de Jésus dépasse le ministère des prophètes[1311]. La description de la qualité du ministère néotestamentaire s'accompagne de l'explication que le ministère concerne essentiellement l'enseignement, et que celui qui est appelé ne peut pas négliger ce service, car c'est aussi pour lui le chemin du salut. Le ministère par lequel il est élevé peut devenir, étrangement, la cause de sa condamnation[1312].

Le ministère sacerdotal nouveau enferme donc les autres trois éléments (souffrance, témoignage, prophétie) que nous avons cherchés dans les réflexions de Jean.

[1309] *Hom. In Matth*, 15, 6 : « Car je ne vous envoie pas comme autrefois les prophètes, à une ville ou à un peuple particulier, mais à la terre, à la mer, mais au monde tout entier, monde de corruption et de vice ».

[1310] Voir Ibidem, p. 118.

[1311] Voir *Hom.* 15, 6.7 *in Mt.*

[1312] Voir *Ibidem.* Sur la priorité de l'enseignement dans le ministère des apôtres, voir BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 86-90.

C'est seulement après avoir affermi les disciples dans ce ministère que le Seigneur dit : « Les malédictions des hommes vous suivront inévitablement ; mais, bien loin de vous faire aucun mal, elles ne serviront qu'à rendre témoignage à votre invincible fermeté » (Hom. in Mt 15, 7). Cela confirme que le témoignage donné par le disciple peut avoir la valeur du martyre, et sera attesté comme tel par les spectateurs.

Etre à la tête de l'Eglise et avoir *soin des âmes* [δὲ Ἐκκλησίας προστῆναι δέῃ καὶ *ψυχῶν ἐπιμέλεια*…][1313] c'est là l'essentiel du ministère. La dernière description justifie l'autre appellation du ministère sacerdotal utilisé par Jean. L'expression la *tête* [κεφαλη] (voir SSac III 10, 25) souligne la supériorité du service sur les autres membres du corps. Le ministère sacerdotal veut dire, selon l'idée de Chrysostome, acceptation de travailler pour le salut des âmes. H. de Lubac énumère trois modes d'exercer le ministère sacerdotal, signalés par Chrysostome. L'évêque est d'abord **pasteur du troupeau** qu'il guide et protège ; ensuite il **exerce les saints mystères** envers Dieu pour les hommes ; enfin il est **gardien de la doctrine** qu'il se doit d'enseigner[1314]. Ainsi la triple question du Christ Ressuscité, posée à Pierre le matin de la pêche miraculeuse (Jn 21, 15-17), lui apparaît centrale pour la vie de ses ministres. Le prédicateur d'Antioche construit ainsi la définition du ministère : « …faisant précisément ce que le Christ lui-même a dit être une preuve d'amour envers lui » (SSac II 1, 14-16 ; cf. SSac II 4, 62-64). La préoccupation pour les âmes doit vérifier l'amour envers le Christ Jésus et inversement, les assurances concernant les sentiments pour les fidèles sont vérifiées par l'engagement dans la relation avec le Christ : « Si tu m'aimes, pais mes brebis » (cf. Jn 21, 15-17)[1315]. Le nom de la charge d'âme se sert de la même image que Jésus employa pour désigner sa propre mission : *relation* berger – brebis (voir Jn 10, 11 ; Lc 15, 3-6). C'est la raison pour laquelle Pierre, et à sa suite chaque ministre doit faire de sa propre conversion au Christ le socle de son ministère[1316].

[1313] Voir SSac II 2, 5 ; Cf. Voir SSac VI 7, 24 : *présidence dans l'Eglise*.

[1314] Voir DE LUBAC H., « Teologia *Dialogu o kapłaństwie* św. Jana Chryzostoma », p. 34.35

[1315] A juste titre le traducteur français (SCh 272, p. 100.104) conféra la conclusion du Christ, dans la version de Chrysostome (SSac II 1, 18-19.65), à toute la première partie du dialogue avec le chef des apôtres. L'impératif présent *guider* dans le sens de *gouverner selon une règle* ποίμαινε (Jn 21, 16) de la deuxième confirmation du rôle confié aux apôtres, répond à un autre impératif présent *paître* dans le sens de *nourrir* βόσκε (Jn 21, 15.17) de la première et troisième confirmation du Christ. Pareillement, la description des fidèles comme *agneaux* τὰ ἀρνία (Jn 21, 15) correspond à la dénomination *brebis* τὰ πρόβατά (Jn 21, 16.17), désignant la même responsabilité pastorale. M. ZERWICK souligne ce jeu des mots dans le texte du NT. Voir *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Scripta PIB 107, Romae, 1966[3], p. 252.

[1316] Le devoir de guérir les âmes peut être confié à quelqu'un se laisse guérir d'abord (voir SSac III 10, 25-33). Alors le ministre ordonné est obligé de soigner son âme, « car il n'est pas possible de cacher les

L'engagement pastoral sert au prêtre lui-même, car ce sont les problèmes de la vie quotidienne des autres qui sont la mesure du courage du pasteur. Ces problèmes permettent de considérer la force morale qui, recueillie dans le cœur, nourrit cette qualité sacerdotale de la *virilité de l'âme* [τῆς ἀνδρείας τῆς ἐν τῇ ψυχῇ][1317].

Différence entre mode de vie solitaire et communautaire

Le ministère de l'Apôtre des Nations est, selon la lecture de Chrysostome, particulièrement lié au sentiment de responsabilité pour les autres (voir PP II 6, 18-19). D'où la présentation du sacerdoce comme la charge *paternelle* des enfants[1318], qui s'inspire du regard que Jean porte sur Paul[1319]. Voilà le genre de préoccupation *pastorale* (voir PP I 8, 10-12) qui semble le plus rapprocher un ministre des sentiments du Christ et de son apôtre – à savoir le salut des âmes (voir Rm 10, 1 ; cf. PP III 3, 17-18 ; PP VII 7, 9-11). Jean parlait avec un respect et compréhension de la souffrance endurée par l'apôtre à cause de la mauvaise conduite des chrétiens : « τὴν φροντίδα τῶν ἐκκλησιῶν πασῶν [le souci de toutes les Eglises] » (PP I 12, 10). C'est la souffrance liée à l'impératif intérieur de responsabilité, qui participe au zèle du Messie (voir PP I 16, 6 ; cf. Jn 2, 17 ; Ps 69, 10 ; 119, 139). D'après Jean, cette même préoccupation pour les âmes n'était pas uniquement d'inspiration pastorale. L'Apôtre exprimait ainsi l'amour conscient qu'il n'atteindra jamais celui du Christ pour lui (voir PP II 7, 18-24). Le zèle de l'apôtre, qui cherche à rendre à Jésus ce qu'il a reçu de Lui, engage l'amour pastoral à tel point qu'il est capable de sacrifier son propre salut pour celui des autres[1320].

---

faiblesses du prêtre, mais les plus petites ont vite fait d'apparaître au grand jour » (SSac III 10, 190-192 ; cf. SSac III 10, 201-219). Cf. « …et toi, quand tu seras converti, affermis tes frères » (Lc 22, 32 CRAMPON) ; Voir aussi BOVON F., *L'Evangile selon saint Luc (19, 28 – 24, 53)*, CNT IIId, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 222 : « Le reniement (v. 34) ne correspond pas à la perte de la foi (v. 32), mais il fait partie de l'épreuve (v. 31). …Jésus peut déjà l'annoncer : ἐπιστρέψας, *une fois converti*. …La responsabilité humaine est maintenue, mais elle peut se réjouir du soutien de Dieu et de son Messie (Jésus *s'étant tourné* vers Pierre, στραφείς, 22, 61, le participe de στρέφω, verbe qui est aussi présent dans le ἐπιστρέψας de Pierre, *une fois converti*, v. 32). Le texte comprend la *foi* comme la marque essentielle de la vie retrouvée… ».

[1317] Voir SSac VI 6, 22-23 ; cf. SSac VI 6, 35. Nous proposons de traduire le nom ἀνδρεία (de ἀνὴρ, ἀνδρός – homme, mari) par *virilité* et non par le *courage*, comme l'interprète le SCh 272, car cela rend davantage l'attitude d'un homme responsable des autres que le latin présente avec le mot *virtus* de *vir* (homme).

[1318] Paul est appelé géniteur (γεννήσας : PP III 6, 4) ou père (πατὴρ : PP III 9, 5 ; PP VII 9, 21) commun de tous les hommes.

[1319] Voir PP III 3, 21-22.24-25 : « Or toutes ces paroles supposaient un cœur plein de sollicitude et d'affection très ardente pour eux [Juifs]… En effet, il ressentait une blessure et une morsure profondes, en les voyant périr » ; cf. PP I 6, 14-18;

[1320] Voir PP I 13, 7-9 ; PP II 6, 4 ; PP VII 2, 28-30. Pour d'autres références voir SCh 300, p. 133, note 2 et p. 298, note 1. Voir III.3.a., p. 356 [ἀνάθεμα témoignage de vie : Rm 9, 3]

Cette charge pastorale est pourtant un point commun avec Ignace d'Antioche. Tout comme Ignace, en chemin vers Rome, était ravi d'apprendre que sa communauté avait échappé aux persécutions, l'évêque de Constantinople continuera même en exil de s'informer sur l'engagement de ses prêtres dans la transmission de la foi[1321].

Il faut noter que la vie monastique[1322] (ou plus précisément une vie monacale solitaire à l'opposé de celle de *clerc* [τοῦ κλήρου][1323]), qui n'existait pas au temps d'Ignace, était si importante aux yeux de Jean. Cette distinction entre moine et pasteur semble privilégier l'image de ces deux vecteurs du ministère sacerdotal :

> *« Il [prêtre] ne doit pas moins connaître les choses de la vie que ceux qui vivent dans le monde, mais il doit se tenir éloigné de toutes ces choses plus que les moines qui ont gagné les montagnes »*[1324].

Un prêtre doit être à la fois enraciné dans la réalité terrestre et se préoccuper du Ciel. Or, un moine n'était pas nécessairement prêtre. Il se destinait plutôt à vivre à l'écart du monde. Cependant celui qui se présentait à l'ordination, choisissait un type de vie communautaire, c'est la vie apostolique (le prédicateur d'Antioche parle de la communauté de l'Eglise avec une dénomination pastorale : « troupeau du Christ [τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀγέλην] »[1325]). Tandis que le premier se préoccupe de son propre salut[1326],

---

[1321] Voir BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 90.

[1322] C'est naturel, car à l'époque d'Ignace la vie érémitiques ou cénobitique n'existait pas. Le christianisme naissant pour lequel il est le sujet de la communauté de frères et sœurs s'inspire des *summarium* des Actes des Apôtres ; cf. BORI P.-C., *Chiesa Primitiva. L'immagince della comunità delle origini – Atti 2, 42-47 ; 4, 32-37 – nella storia della chiesa antica*, TRSR 10, Brescia, Paideia Editrice, 1974, p. 51 avec note 75 : sur l'introduction des mots *simplicité* « ἁπλότης » et *seul, moine* « μοναχός » dans le vocabulaire monastique ; et p. 148-149 avec note 6 : sur présentation d'Eusèbe de Césarée concernant la terminologie monastique) était un seul modèle connu parmi les chrétiens (les esséniens du désert de la Mer Morte ne présentaient pas un exemple de vie pour les chrétiens).

[1323] Voir SSac VI 8, 23 (SCh 272, p. 331, note 1). Le terme a perdu dans le Christianisme son sens premier d'*objet dont on se sert pour tirer au sort*, venant de thème κλα/κλη de κλάω *rompre*, ou l'*attribué par le sort* (cf. Ac 1, 26), pour definir le clergé. Pour voir une certaine évolution de ce terme : B-GF, p. 1101 : « 1 κλῆρος" et « κληρόω » ; cf. R-GA, p. 720.721 : « κλῆ.ρος" et « κληρ.όω ». Voir le terme chez Ignace (IgnEph 11, 2 ; IgnTrall 12, 3 ; IgnRm 1, 2 ; IgnPhld 5, 1).

[1324] SSac VI 4, 69-71 ; cf. SSac VI 6, 1-31 ; SSac VI 8, 9-22

[1325] SSac I 3, 19. Cette fonction des ministres ordonnés répond à ce que Paul définit comme devoir sacerdotal : *édification de l'Eglise* (Eph 2, 21-22 ; voir SSac III 11, 152-153). Cf. « la gloire de Dieu et l'édification de l'Eglise [τοῦ Θεοῦ τὴν δόξαν, τῆς Ἐκκλησίας τὴν **οἰκοδομήν**] » (SSac VI 4, 87-88). *La référence au gouvernement [**οἰκονομία**] (cf. SSac III 10, 72-73) qui apparait dans cette définition, concerne la gestion de l'Eglise.* A part le ministère en général (SSa VI 7, 41), il s'agit des œuvres de charité : envers les pauvres (SSac IV 1, 126 ; SSac IV 2, 96), envers les défavorisés dans la société, soin des veuves (SSac IV3, 36), direction des veuves (SSac III 12) ; soin des vierges (SSac III 13) ; juridiction (SSac III 14).

[1326] Les moines, autour de l'an 330 étaient considérés, au temps de la paix religieuse comme, des *nouveaux martyrs*, vainqueurs du combat contre l'ennemi intérieur, le diable. Cf. Le comportement du fondateur du monachisme occidental, Antoine, confirme cette équivalance entre la privation, la

le deuxième est ordonné au titre du ministère pastoral, qui se doit de ramener par tous les moyens les fidèles égarés à la vérité. L'engagement pour les autres, selon Chrysostome, devient donc pour un prêtre son chemin du salut (voir SSac II 4, 48.58).

Jean Chrysostome, ayant l'expérience de la vie retirée du monde, non seulement s'estime incapable de faire face aux problèmes pastoraux, mais encore souhaiterait renoncer au sacerdoce, pour sauver au moins son âme propre (voir SSac VI 10, 11-13). L'ami de Jean, en lui posant la question par rapport à la possibilité du salut « sans être utile à autrui » (SSac VI 10, 15) reçoit cette réponse qu'il devait s'approprier lui-même : « moi non plus je ne crois pas possible de se sauver sans faire aucun effort pour le salut de son prochain » (SSac VI 10, 16-18). Voilà la manière d'encourager Basile incertain de sa voie, à s'engager dans le sacerdoce.

Eucharistie

La première homélie de Jean Chrysostome signale déjà qu'il insiste particulièrement dans la compréhension de son ministère dans les catégories eucharistiques. Le nouveau prêtre explique que la *prédication*, c'est ce qui appartient en propre au prêtre dans l'ensemble de l'offertoire.

> *« καὶ γὰρ οὕτως ἔδει. οὐ γὰρ δὴ μόνον ἄλωνος καὶ ληνοῦ (cf. Ex 22, 28), ἀλλὰ καὶ λόγων ἀπάρχεσθαι δεῖ τῷ Λόγῳ, καὶ λόγων πολλῷ μᾶλλον ἢ δραγμάτων ὅσῳ καὶ ἡμῖν οἰκειότερος οὗτος ὁ καρπὸς καὶ αὐτῷ προσφιλέστερος τῷ τιμωμένῳ θεῷ [Il faut certes offrir les prémices du blé et du vin, mais aussi des discours au Verbe et des discours plutôt que des gerbes, puisque ce fruit nous appartient en propre et qu'il est plus agréable au Dieu que nous honorons] ». (HOrd 1, 57-61)*

Donc le prêtre, étant à la fois *représentant* des hommes devant Dieu et de Dieu devant les hommes, accomplit le rôle de *témoin*. Or, ce témoignage culmine dans la célébration eucharistique. Nous apercevons ici la conscience de Jean de ce qu'est le sacerdoce, vue comme témoignage. La plénitude du témoignage sacerdotal est dans le lien de l'attestation verbale de la gloire du Christ vivant et la présence réelle de Celui-ci dans les dons offerts par les fidèles. C'est dans la célébration eucharistique que s'unissent l'effort humain et la grâce du Corps et du Sang de *Dieu fait homme*. Ces deux éléments concourent aussi à l'efficacité du ministère de Paul, selon Jean. Cela explique également l'attrait qu'exerce sur lui l'exemple de l'Apôtre :

---

mortification, la *guerre* spirituelle et la persécution extérieure (*Vie d'Antoine* 47, 1 : « …Antoine partit et se retira de nouveau dans son ermitage. Là chaque jour, il était martyr par le témoignage de sa conscience [ἦν …μαρτυρῶν τῇ συναδήσει : cf. 2 Co 1, 12] et combattait dans les luttes de la foi ») In. ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index par BARTELNIK G.-J.-M., SCh 400, Paris, Cerf, 1994, p. 263, avec note 2.

> *« Voici pourquoi j'admire la puissance de Dieu et pourquoi je suis émerveillé du zèle de Paul, c'est parce qu'il a reçu une si grande grâce, tout en apportant personnellement une âme si bien préparée » (PP II 9, 10-13).*

Cette collaboration de la nature avec la grâce est à la base du modèle antiochien du témoignage autorisé[1327].

Plus loin, faisant allusion à la prophétie d'Osée (14, 3) et à la louange de roi David (Ps 68, 31.32), Chrysostome souligne que les *paroles* sont « θυσία »[1328], le meilleur sacrifice (voir HOrd 1, 73-81). Or, ce sacrifice extraordinaire doit être offert non seulement par la bouche mais surtout par l'âme qui lui correspond, donc intacte, privée du péché (voir HOrd 1, 88-90). Conscient du péché qui entache son offrande à Dieu (voir HOrd 1, 91), Jean renvoie ses auditeurs à Paul et à Moïse qui se jugeaient indignes de représenter Dieu devant les hommes. Cependant la célébration réunit en elle ces deux vecteurs :

> *« Le prêtre est un intermédiaire, lorsqu'il enseigne comme lorsqu'il administre les sacrements, c'est-à-dire un instrument de la seule puissance efficace, celle de Dieu. Ce statut est affirmé à plusieurs reprises pour l'administration des sacrements… (De regressu ex Asia ; SSac III 5). Il n'en va pas autrement de l'enseignement, puisque le prédicateur se présente comme une caisse de résonance offerte à la Parole divine (In illud : Habentes… 1, 1 ; voir In princ. Act 3, 4) »*[1329].

Un autre aspect eucharistique de prédication est relevé dans les *Panégyriques de saint Paul*. Jean y comparera la *souffrance* de l'évangélisateur au sacrifice du Christ. L'auteur en parle de manière préconsciente, car c'est justement sa renommée de prédicateur et de prêtre qui l'a conduit au siège épiscopal à Constantinople. Au début de son sacerdoce Jean ne s'identifie pas entièrement avec l'Apôtre car la dévotion n'a pas été encore confrontée à son expérience propre de l'évangélisation. Il y a ici un pressentiment qui indique que la fécondité du ministère est liée à la souffrance du ministre :

> *« …malgré les insolences qu'il subissait, il attaquait davantage… Quand le général fait preuve de courage, non seulement en égorgeant et en tuant, mais encore en étant blessé, il rend plus hardis ceux qui sont sous ses ordres, et plus en raison des blessures qu'il reçoit que de celles qu'il donne » (PP VII 10, 6.9-13).*

Ce constat général s'est vérifié dans le cas de Paul, non seulement pendant son activité apostolique, mais encore durant son emprisonnement :

[1327] Voir PP II 10.

[1328] Voir plus haut dans notre texte II.3.b. ; III.2.d.

[1329] BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*, p. 102-103.

« Lorsque (ses disciples) le voyaient enchaîné et prêchant l'Evangile dans la prison, flagellé et gagnant à sa cause ceux qui le fouettaient, ils n'en éprouvaient que plus d'assurance » (PP VII 10, 18-21).

Ainsi l'endurance dans les épreuves et l'identification avec la mort et la résurrection du Christ, en théorie comme en pratique, *pour son corps qui est l'Eglise* (Col 1, 24), fortifiaient les disciples du Christ et en suscitaient des nouveaux. Au-delà de l'exemple à suivre, Chrysostome observe une réelle communion des dons dans le sacrifice eucharistique.

Le moment où la qualité sacerdotale rejoint celle testimoniale dans la valeur sacrificielle, est celui où le ministre de l'Eglise est dépossédé injustement de sa fonction (cf. SSac III 10, 70-75). Jean compare l'ecclésiastique empêché de l'exercice de son service à un soldat (cf. PP VII ; cf. PP III 6, 13). Il y a autant d'honneur à se battre qu'à être vaincu :

« Ainsi les faiblesses, les jalousies, les haines de ce monde des clercs ne trouvent d'autre compensation, pour celui qui en est victime, que la promesse paradoxale d'une béatitude éternelle »[1330].

Voilà la logique de l'échec providentiel dans le ministère de prêtre. Quand Jean parle des sacrifices et des victimes chez Paul, il n'utilise pas dans les Panégyriques du terme connu chez les Maccabées et chez Ignace : « ἀντίψυχον »[1331]. Le « περίψημα », employé par Paul, n'est pas évoqué par Chrysostome non plus. Or, le terme « θυσία » que nous avons évoqué à la page précédente, avec un sens sacrificiel, présente une seule fois dans le NT (Ph 2, 17), est également attesté chez Ignace (IgnRm 4, 2). Le premier Panégyrique de s. Paul (PP I 3-4)[1332] souligne la différence de compréhension de ce dernier terme. Tout comme Paul, Jean l'emploie pour exprimer le sacrifice de l'être humain et non pas des oblats vétérotestamentaires. Par cela l'apôtre unit sa peine quotidienne à la victime du Sauveur :

« ...tout en immolant sa volonté, il mortifiait sa nature charnelle..., c'est lui qu'il immolait, ...(2 Tm 4, 6), donnant ce nom de libation à son propre sang... cependant ces sacrifices [ταῖς θυσίαις] ne lui suffirent pas ; au contraire, après s'être généreusement consacré lui-même, il offrit également tout l'univers... » (PP I 3-4 ; cf. PP VII 3, 5-8).

...en précisant quelques versets plus tard :

« τί τοίνυν γένοιτ' ἂν τῆς θυσίας ταύτης ἴσον, ἣν ***τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος*** *σπασάμενο ἔθυσεν, ἣν ἐν* **τῷ θυσιαστηρίῳ** *προσήγαγε τῷ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ; [que trouverait-on*

[1330] MALINGREY A.-M., « Le clergé d'Antioche vu par Saint Jean Chrysostome », p. 513.

[1331] Voir plus haut dans notre étude III.2.c. ; III.2.e.

[1332] Voir le vocabulaire sacrificiel employé dans les Panégyriques : SCh 300, p. 118-119, note 1.

assurément d'aussi grand que ce sacrifice que Paul a offert, après avoir tiré le ***glaive de l'Esprit****, et qu'il présenta sur* **l'autel****, celui qui s'élève bien au-dessus des cieux ?] » (PP I 4, 15-18).*

L'expression « τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος » signifie pour Paul « la Parole de Dieu [ῥῆμα θεοῦ] » (Eph 6, 17). L'application de cette expression dans le contexte sacrificiel par Jean rend à la célébration du culte, où l'apôtre offre sur l'autel, avec le sacrifice du Christ, ses propres épreuves endurées pour l'Evangile. Le verset en question est tiré de l'avertissement fait aux chrétiens (Eph 6, 10-20), de rester ferme contre les adversaires spirituels. Les vv. 14-17 indiquent les éléments de l'armement d'un disciple du Christ, faisant partie de l'unité vv. 10-17 qui parlent de l'équipement pour la bataille. Mais dans les vv. 18-20 cette bataille s'avère être la résistance spirituelle par la prière. L'Esprit Saint, évoqué en v. 17 fait le lien entre les deux parties, en indiquant la vraie force d'un croyant[1333].

Cette indication qui vaut pour chaque fidèle confirme le caractère testimonial du ministère confié aux prêtres ordonnés. Jean voit en Paul celui qui prêche, qui vit et célèbre la vérité de l'Evangile. Ces trois vecteurs : prédication, vie, célébration, indiquent la totalité du *signe de contradiction* de la vérité, qu'est celui qui imite son Maître. Une telle fusion de sacrifice est la marque du ministère nouveau, d'un ministère identifié avec la souffrance, mais la souffrance vécue à la manière de la croix glorieuse. Pour Chrysostome cette différence avec le sacerdoce vétérotestamentaire se lit aussi dans la dénomination du ministère : « Paul, lui aussi, s'est précipité, mais il remporta la couronne, non celle du sacerdoce [ἱερωσύνῃ] et des honneurs, celle, au contraire, du service [διακονίᾳ], des fatigues et des dangers » (PP VII 5, 15-17).

Paul n'est pas identifiable avec le sacerdoce ancien. La mission apostolique n'est plus une *fonction* sacrificielle, mais une *identité* sacrificielle. C'est là qu'on perçoit le caractère testimonial du ministère nouveau. Jean, à partir de l'exemple de l'Apôtre, soutient que la plénitude du ministère nouveau demande l'identification avec l'Evangile dans la proclamation, comme le seuil de la célébration[1334]. Le prédicateur explique que l'identification du ministère apostolique avec les *fonctions du sacerdoce* de l'AT [ἱερωσύνης] (voir PP VII 6, 4)[1335] signifierait : le limiter, car celui-là se référait

---

[1333] Cf. LINCOLN A.-T., *Ephesians*, WBC 42, Dallas, Word-Inc., 1990, p. 430-431.

[1334] Voir plus haut II.3.b. ; III.1.b.

[1335] On peut distinguer trois occupations primordiales des fonctionnaires du Temple : représenter Dieu devant les hommes ; représenter les hommes devant Dieu ; rôle militaire des prêtres (protection du Sanctuaire devant les armées étrangères). Voir « Kaplan [Prêtre] », In. *DI*, pp. 295-297 [p. 296].

beaucoup moins à la *courra animarum* que le service accomplit par Paul. La qualité du sacrifice, accompli par le Fils de Dieu, change l'efficacité du ministère.

Pour approfondir le sens testimonial du ministère nouveau penchons-nous sur la signification chrisostomienne de l'anamnèse. Aucun des textes faisant le *corpus* documentaire de notre étude de la pensée de Jean Chrysostome ne fournit des indices par rapport à l'institution de l'eucharistie. Parmi d'autres textes de cet auteur qui traitent cette question, il faut en souligner deux, écrits en espace de quatorze ans : Hom *In Mt 82* et Hom *In He 17*[1336]. Le second commentaire analysant He 10, 11ss (de l'année 403-404), contribue à la compréhension du changement radical fait par le sacrifice de Jésus. La répétition des gestes et l'accomplissement des rites signifiaient jusque-là un rappel de l'impuissance de l'homme par rapport aux péchés. La libération festoyée ne commémorait qu'une sortie d'un pays à l'autre, …mais avec les péchés. L'anamnèse ordonnée par Jésus se réfère à l'expiation et signifie « …à travers ses disciples, faire *ceci* de multiples fois, faire *un unique ceci*, à savoir renouveler l'unique sacrifice de sa mort rédemptrice ». Cette opposition de l'*anamnèse renouvelant* à l'*anamnèse commémorative*, expliquée par le *Docteur de l'Anamnèse*[1337], contribue à notre sujet, où les ministres ordonnés accomplissent cette anamnèse qui rend présent Jésus victorieux parmi ses disciples. Le Christ est le seul médiateur efficace d'un tel sacrifice[1338]. Le premier officiant serait l'Esprit du Christ. Comme dans l'explication paulinienne, évoquée plus haut, le *couteau de l'Esprit*, serait la Parole de Dieu en action, comme le « glaive à deux tranchants » (He 4, 12), dans le commentaire de la Seconde lettre aux Corinthiens, Jean souligne que chaque fidèle obéissant à la volonté de Dieu est une victime égorgée :

> *« [Nous offrons vraiment un sacrifice] si, en prenant le couteau de l'Esprit [τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος], nous l'enfonçons dans la gorge de la victime, nous sacrifions à Dieu complètement notre vigilance et nous lui versons nos larmes. Car tel est le sang de la victime, tel est cet autel qui est rougi par l'immolation. Ne permets donc pas aux pensées humaines de s'emparer de ton âme » (*Hom *In 2 Cor., 5, 3).*

[1336] Dans cette présentation nous nous appuyons sur l'étude de DE MARGERIE B., *Vous faites ceci en mémorial de moi*. Annonce et souvenir de la mort du Ressuscité, ThH 80, Montréal-Paris, Bellarmin-Beauchesne, 1989, p. 73-85.

[1337] Cf. DE MARGERIE B., *Vous faites ceci…*, p. 78-79.82. On notera dans l'anaphore de Jean Chrysostome (d'après le Manuscrit *Barberini Grec* 336 du fin VIIIe siècle), l'absence de l'ordre de commémoration : « Faites ceci en mémoire de moi ». Or, J. MARSAUX souligne que les anaphores se servaient librement des références bibliques. Voir Art. Cit., p. 64.s

[1338] Voir MARSAUX J., Art. Cit., p. 44.

C'est cette médiation du Christ qui est la raison d'être de la nouvelle institution. Les ministres ordonnés en sont des instruments de l'Esprit. Jean appelle les officiants : « serviteurs [ὑπηρέτης] » (Hom *In Mat.*, 82, 5)[1339]. C. Broc-Schmezer souligne pourtant que le prêtre joue le rôle de sacrificateur (pour suggérer la ressemblance avec l'ordre de l'AT) tandis que la victime c'est le Christ[1340]. J. Marsaux souligne la priorité de l'Esprit en termes suivants :

> *« Dans la pensée des Pères, et singulièrement de Jean Chrysostome, il y a identité mystérique entre la célébration et l'événement unique de la passion du Christ. Cette identité serait impossible sans la présence de l'Esprit Saint par lequel tout devient contemporain. (...) ...l''action mémorielle' qui est comme une remontée du temps pour être en proximité de l'événement salutaire et en bénéficier aujourd'hui... l'action mémorielle de l'eucharistie opère un déplacement des baptisés vers le Christ en sa Pâque historique, une remontée à la fois chronologique et mystique »*[1341].

Dans l'institution de l'Eucharistie Jésus insiste sur la réalité de sa passion. La réalité dans laquelle entrent les participants. L'Esprit *représente et ne répète* pas le sacrifice. J. Marsaux explique de la *figure* : « la figure *(tupos)* de la célébration se référant à la vérité de l'événement de la Passion »[1342]. Citant une homélie sur la seconde lettre à Timothée (Hom *In 2 Tm*, 2, 4), J. Marsaux explique la valeur *symbolique* de l'action sacerdotale : « Le ministre prête son concours à une action qui le dépasse puisqu'il n'est qu'un subordonné »[1343]. On constate donc que le témoignage autorisé, objectif, vient de Dieu et n'est pas conditionné par celui qui le rend. Or, même si le témoignage eucharistique est toujours objectif, non conditionné par son ministre autorisé, il nécessite des « yeux de la foi » des participants de la liturgie[1344], pour être efficace dans leur vie. Jean Chrysostome décèle dans la réception de ce témoignage les « yeux de l'âme » : « Car ils [les participants de liturgie] ne voient rien des choses visibles mais ils voient ce qui ne peut être perçu comme si cela s'offrait à leurs yeux »[1345].

[1339] Voir *L'Eucharistie, l'école de vie*, p. 140. Le concept de ὑπηρέτης (II.3.b., p.245 ; III.2.e, p. 344), n'existe pas dans le dialogue *Sur le Sacerdoce*.

[1340] Voir BROC-SCHMEZER C., Art. Cit., p. 95.96

[1341] MARSAUX J., Art. Cit., p. 47 ; cf. Ibidem, p. 49.

[1342] MARSAUX J., Art. Cit., p. 48. L'auteur se réfère à l'homélie de Jean *In Heb.*, 17, 3. Cf. Ibidem, p. 190.

[1343] MARSAUX J., Art. Cit., p. 52. L'auteur explique que Jean utilisait le terme *symbole* dans le même sens qu'on donera plus tard au terme *sacrement*. Voir *L'Eucharistie, l'école de vie*, p. 127, note 12.

[1344] Cf. MARSAUX J., Art. Cit., p. 50.

[1345] *Catéchèse Baptismale* W 2, 9 (SCh 50).

Une telle présentation du mystère eucharistique suppose la compréhension de l'invisible à travers le visible. Donc la parole prépare la Parole. Le témoignage en forme d'enseignement y est indispensable pour instruire les participants sur le mystère de la mort et de la glorification du Christ, afin qu'ils puissent rencontrer Celui qui se rend présent au milieu de son peuple. Car la prédication est l'annonce de la réalisation de ce qui est pour le moment vécu en avant-goût. La prédication a aussi valeur de témoignage car elle est d'une certaine façon le récit de l'expérience personnelle. Cela était explicite dans le cas des apôtres, qui mangeaient avec le Ressuscité (Ac 1, 4.22 ; 10, 41), avant son départ :

> *« Donc, pour leur signifier qu'ils le verront clairement ressuscité, qu'il sera à nouveau avec eux et qu'ils témoigneront eux-mêmes de ces faits, à la fois par la vue et par les actes, il leur dit : 'Jusqu'à ce que je le boive, nouveau, avec vous', vous qui en serez témoins » (Homélie In Mat., 82, 2)*[1346].

Ce commentaire de Chrysostome souligne que notre auteur faisait le lien entre la Pâque et l'envoi en mission des témoins, dont le témoignage serait plus qu'un rappel de la Cène d'avant la mort et des repas avec Jésus glorifié.

III.3.e. Empreinte de la théologie paulinienne de la croix sur la pensée de Jean Chrysostome

Paul était un exemple incontestable de ministère pour Jean : « moi [Jean] aussi je déclare que ce qui est pour nous motif de découragement lui [Paul] causait un grand plaisir » (PP II 6, 9-10) à cause du Christ. Jean touche le noyau de la vérité chrétienne, en cherchant à suivre l'apôtre Paul dans sa théologie *digérée*, la réflexion alimentée par l'expérience de *vivre* en chrétien. Cette admiration pour l'exemple de l'apôtre encourage Chrysostome d'en faire l'éloge : « …une seule âme, en effet, possède ensemble toutes les vertus humaines, et toutes au plus haut point, et non seulement celles des hommes, mais encore celles des anges… » (PP I 1, 13-16).

L'Antiochien, proclamant la supériorité de l'Apôtre des Nations sur les héros humains de l'AT comme du Christianisme, a souligné l'accumulation de leurs vertus[1347] en cet *instrument choisi* (PP I 1, 4 ; cf. Ac 9, 15). Il n'a pas hésité d'élever la mission de Paul au-dessus du niveau des êtres célestes (voir PP I 15, 20.25-26 ; PP II 8, 13-17.21-23).

[1346] Voir *L'Eucharistie, l'école de vie*, p. 128.

[1347] Voir ex. PP I 2, 1-7 ; PP II 1, 12-13 ; PP V 10, 1-4. En déclarant son admiration pour Paul, Jean n'a pas hésité à souligner que l'Apôtre était un *compatriote* des Antiochiens (PP II 1, 11).

Paul Apôtre est présenté par l'auteur du *De Sacerdotio* comme l'exemple pour les prêtres du zèle pastoral (voir SSac IV 7, 41-54) :

> *« Un homme (Paul) qui avait été ravi au troisième ciel, qui avait été associé aux réalités indicibles de Dieu, qui avait subi autant de* ***morts*** *[θάνατος] qu'il avait vécu de jours après sa venue à la foi, un homme qui n'a pas voulu utiliser le* ***pouvoir*** *[ἐξουσία] que le Christ lui avait donné pour ne pas scandaliser l'un des fidèles ! » (SSac III 7, 11-15).*

En se référant au verset 1 Co 15, 31, Jean veut expliquer aux lecteurs du *Dialogue* que le « pouvoir » exprime le *privilège* apostolique de vivre de l'évangile et les « morts » illustrent la *souffrance continue* subie et acceptée à cause du Christ. La peine de chaque jour trouvait sa récompense en Celui dont la charité attirait l'ancien zélé du judaïsme. Paul, en évoquant ce *martyre quotidien* construit son appel solennel aux Corinthiens (cf. 2 Co 1, 8-10 ; 11, 23.28, où il signale la réalisation du ministère du Christ par l'exposition au péril et à la mort pour l'Evangile) pour marquer non seulement son souci des fidèles mais encore sa foi en la résurrection[1348]. Chrysostome, en citant cette confidence de l'Apôtre, présente tout à la fois l'exemple à suivre (cf. 2 Tm 2, 3 ; cf. 1 Co 11, 1 ; 1 Co 4, 16 ; Ph 3, 17), et l'identité d'un serviteur de Dieu, en qui nous reconnaissons le *témoin autorisé* du Christ Ressuscité.

Jean confirme que l'atelier rhétorique de Paul n'avait pas eu besoin d'imiter le langage des orateurs, historiens et philosophes grecs car la force de son témoignage résidait dans sa connaissance de la doctrine qui lui permettait de « combattre pour la vérité des dogmes » (voir SSac IV 6, 64-65.69-79). Or, la vraie force de sa parole venait de l'Esprit de Dieu :

> *« ...et ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse ; c'était une démonstration d'Esprit et de puissance, pour que votre foi reposât, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (1 Co 2, 4-5).*

Après sa conversion Paul faisait preuve d'une grande force de conviction. Son interprétation de l'Ecriture Sainte, réalisée jour et nuit par un passionné de la Parole de Dieu, suffisait pour enflammer les cœurs des auditeurs et lecteurs de ses lettres (SSac IV 7, 15-21.25-40 ; cf. Lc 24, 32). Un témoin, imprégné de la Parole de Dieu, de façon

---

[1348] Voir ORR W.-F. – WALTHER J. -A., *Op. Cit.*, p. 336 : « …The entire sentence, however, seems to be aimed at arguing for the resurrection on the basis of Paul's experience of ultimate danger (vs. 30), which is, he would have his readers know, a most solemn experience ».

comparable à celle de Paul, démontre la force de la Parole même en gardant le silence[1349]. Jean s'émerveillait du fait que les vêtements de Paul, ses prières et ses expériences mystiques contribuaient à plus de prodiges que les diverses activités de beaucoup de ses contemporains (SSac IV 6, 24-31). Mais ce n'est pas cela qui lui vaut le titre d'*athlète du Christ* (voir SSac IV 6, 35 ; cf. PP I 10, 2)[1350]. Le vocabulaire de l'Eglise doit à Paul cette comparaison de l'esprit chrétien à l'*athlète* sur l'arène (1 Co 9, 25 ; 2 Tm 2, 5 ; cf. 2 Tm 4, 7)[1351]. La raison de telle comparaison de Paul est son combat quotidien quand il laissait la Parole de Dieu jaillir en lui et parler à travers lui (SSac IV 6, 35-39). L'image d'athlète, terme de gloire, rend la réalité d'association à la croix rejetée (cf. Ga 6, 14 ; 1 Co 15, 31) dans le contexte du christianisme primitif. Les deux ne sont pas opposées, car comme pour un athlète le combat donne l'espoir de libération, de même la croix pour un chrétien. Alors, aux yeux d'antiochien, l'Apôtre non seulement accepta la croix victorieuse comme son symbole, mais encore en a fait l'instrument de son combat spirituel « …Paul, lui qui se crucifia lui-même pour le monde [ὃς ἐσταύρωσεν ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ]… Il apportait tant de soin à apaiser les assauts de la nature qu'aucune passion humaine ne l'affecta absolument jamais » (PP I 9, 2-3.6-8)[1352].

Jean voit en Paul la cohabitation parfaite des *paroles du Christ* avec ses *œuvres*. Ce que Paul dit, il le dit d'expérience. Ce qu'il fait, il le fait en se confiant entièrement au Christ (cf. SSac IV 6).

L'impression que l'Apôtre a fait sur le jeune prédicateur n'a pas disparue avec le temps, mais a mûri pour voir dans la souffrance d'un missionnaire le lien avec la liturgie. Jean Chrysostome l'indique dans son Commentaire à la lettre aux Romains : « (Le cœur de Paul) était devenu la victime du sacrifice – Car un **sacrifice**, pour Dieu, c'est un esprit broyé (**θυσία** τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον [Ps 50, 19])… » (Hom *In Rom*., 2, 3).

Avec le temps Paul apôtre est devenu pour Jean un des exemples les plus marquants de repentir et de contrition[1353]. Et cela en tant que vrai témoin du Ressuscité,

---

[1349] Voir. SSac IV 6, 19-22 : « Il avait, en effet, une force beaucoup plus grande que celle du langage, et qui pouvait accomplir avec succès bien plus de choses, car il lui suffisait d'apparaître et, même sans rien dire, il faisait peur aux démons ».

[1350] Pour d'autres emplois de l'image d'athlète, voir SCh 300, p. 126, note 1.

[1351] Cf. IgnPol 1, 3. Voir SCh 272, p. 267, note 3.

[1352] LONGENECKER R.-N., *Galatians*. WBC 41, Dallas, Word Inc., 1998, p. 295.

[1353] Voir JEAN CHRYSOSTOME, *Propos sur la contrition*, In. *Les « Propos sur la contrition »*, p. 155-159 [Propos 1 : la contrition…exemple de Paul] et 174-177 [Propos 2 : où trouver la contrition ? Du désert de l'érémitisme au désert intérieur… la vie de Paul : premier exemple de désert intérieur] Voir aussi dans la même étude : p. 86-91 [L'imitation des modèles bibliques : Paul et David]

qui souffre pour Lui, et partage sa croix, pour ne jamais voiler Celui qu'on est appelé à proclamer. Ph. De Roten dit que la lecture des écrits chrysostomiens concentre sur cette croix qui marque de manière durable l'ordination comme le baptême et l'eucharistie :

> *« Le signe de la croix est l'expression du salut donné par le Crucifié, et à ce titre, il est un signe essentiel du baptême, de l'eucharistie et de l'ordination, ce que Jean Chrysostome réappelle à plusieurs reprises. C'est ainsi qu'il déclare dans une homélie sur la Lettre aux Philippiens : Le baptême a lieu par la croix (car il faut recevoir le sceau), l'ordination a lieu par la croix »*[1354].

Le mystère de la croix éclaire le sens du témoignage apostolique et sacerdotal dans la suite, car « témoin véridique est celui chez qui la connaissance n'est pas extérieure à la vérité mais intérieure à elle, au point que la connaissance et l'amour ne font plus qu'un »[1355].

Conclusion

Nous n'avons pas cherché à établir un système de pensée à partir des homélies et des autres textes étudiés[1356]. Le dialogue *Sur le Sacerdoce*, la *Première Homélie*, comme les *Panégyriques de s. Paul*, bien qu'ils appartiennent à différents genres littéraires, sont composés toujours en forme de discussion avec l'auditeur (tant *réel*, de l'époque, qu'*imaginé*, de tous les temps).

Tout comme pour Ignace nous avons cherché parmi les quatre éléments (témoignage, souffrance, prophétie, sacerdoce) l'identité testimoniale des prêtres chrétiens selon Chrysostome. L'empreinte paulinienne sur la conception du sacerdoce est aussi forte que pour Ignace. Elle concerne non seulement la théologie de la croix mais avant tout l'exemple de celui qui s'identifie avec la croix, signe de victoire. L'enseignement et le sacrifice, voilà deux fonctions majeures qui découlent de cet attachement à la croix du Ressuscité. L'estime pour l'Apôtre Paul qui transparait dans le *De Sacerdotio* et avant tout dans les *Panégyriques*, n'est pas uniquement de nature rhétorique. Jean manifeste une sincère volonté de suivre l'exemple du maître. L'apôtre est imité dans la dimension de l'engagement pastoral comme dans son combat intérieur. Ces deux pôles de l'effort constituent le témoignage dans le prêtre par lequel se reflète le Christ. Cela se présente comme le point commun pour les trois représentants de la ville d'Antioche.

[1354] DE ROTEN Ph., *Op. Cit.*, p. 274 avec la note 70 : [Hom *13, 1 in Phil. (62, 277A)*… Lampe, s.u. σφραγίς, place à tort ce passage sub. Tit. 'with post-baptismal chrismation…'].

[1355] Voir BOURGEOIS Ch., « Le témoin véridique », *Com(F)* XXXVII 2012/4, p. 22

[1356] Cf. MARSAUX J., Art. Cit., p. 40.

Le ministre ordonné est l'instrument de l'Esprit Saint comme les prophètes de l'AT, or le vocabulaire peut les rapprocher du sacerdoce ancien, même si l'objet de leur sacrifice est d'une autre qualité, supérieure.

Vers la fin du 4ème siècle, la théologie du sacerdoce selon Chrysostome permet probablement d'établir un modèle antiochien du témoin autorisé. Grâce à lui, les croyants *baptisés* (eux aussi possesseurs de l'Esprit), reconnaissent dans l'*Eucharistie* la présence vivante du Christ, dont témoignent les *prêtres*[1357]. Or, l'établissement d'une telle conclusion nécessitait de sortir du cercle de nos trois sources.

Conclusion de la troisième partie

Le rôle de 4 M dans le développement de la théologie du martyre d'Ignace, de Jean Chrysostome, et d'autres auteurs chrétiens n'est pas négligeable[1358]. En même temps il est difficile d'établir une lignée antiochienne commune qui aurait influencé les auteurs liés à cette ville. Il faudrait parler plutôt d'une influence paulinienne sur les auteurs qui s'en inspirent de génération en génération. Mais Paul (surtout Paul des Actes) reste toujours enraciné dans l'Eglise d'Antioche. Or, la nouveauté chrétienne consiste à ne pas remplacer ou annoncer le Christ mais à le représenter. Les héros maccabéens donnaient l'impression de mourir pour la nation à la manière d'une rédemption. Les documents chrétiens analysés découvrent au lecteur l'emploi des mêmes termes ou des mêmes idées exprimées par des termes proches, pour parler de la signification du ministère des prêtres de la nouvelle alliance (toujours en lien avec le Christ, unique rédempteur).

Par rapport au terme *témoignage*, il n'y a pas une continuité de pensée d'Ignace et de Jean Chrysostome avec Lc-Ac ou les lettres de Paul. Mais ce qu'on observe parmi les deux auteurs étudiés, c'est le développement des idées concernant cette réalité. Les titres désignant les deux auteurs : « docteur de l'unité » et « docteur de l'anamnèse », doivent à Paul leur portée en lien avec la participation au témoignage du Seigneur. La concentration de nos auteurs bibliques et chrétiens sur la pastorale renforce le sentiment de cette participation à la responsabilité paternelle, quasi divine, des hommes.

[1357] Voir *L'Eucharistie, l'école de vie*, p. 52-53.

[1358] L'exemple des Maccabées est fréquentement utilisé dans la littérature d'exhortation au martyre dans les premiers siècles. Pour la liste des auteurs parlant de l'influence de 4 M sur le culte des martyrs et la théologie de martyre dans le christianisme des premiers temps, voir WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy…*, p. 109, avec les notes 53 et 54.

Tout comme pour Paul, aussi pour les deux Pères, la croix est le signe de victoire, l'instrument du salut, l'étendard et le trophée (cf. une hymne liturgique, déployée par Chrysostome dans son homélie sur la croix : « …la croix, trophée dressé contre les démons… gloire du Fils… assurance de l'Eglise, orgueil de Paul… »[1359]).

Essayons maintenant, avant de répondre aux questions posées dans l'introduction de ce travail, de comparer les deux panégyriques prononcés par Jean Chrysostome, sur les deux évêques qu'il tenait en grande estime : Ignace, dont l'éloge a été cité plus haut[1360], et Mélèce (évêque qui baptisa Jean), dont nous allons présenter le panégyrique, en vue de chercher des traits caractéristiques soulignés chez Ignace et Mélèce en faisant un rapprochement avec Paul Apôtre. Probablement ces trois disciples du Christ (Paul, Ignace et Mélèce) ont joué le rôle majeur dans le ministère de Jean Chrysostome.

L'éloge prononcé sur la tombe de Mélèce cinq ans après sa mort (vers l'année 387)[1361] est un éloge de la fidélité à la vérité d'abord dans l'enseignement et ensuite dans la conduite qui confirmait les paroles de l'évêque. Ce panégyrique obéit à un genre littéraire codifié hérité de l'éloge dans la littérature païenne la plus classique. La lecture de ce texte démontre clairement que le hiérarque a pu avoir une influence durant son séjour dans cette ville, d'où il a été expulsé à deux reprises. Banni par l'empereur, c'est encore lui qui protège l'empereur devant l'irritation des fidèles (preuve d'un grand attachement pour Mélèce, comme c'était le cas pour Babylas, à côté de qui probablement reposait sa dépouille) :

> *« …ce bienheureux …Comme il avait vu les jets de pierres, il enveloppa la tête du gouverneur de son propre manteau pour la cacher… en apprenant à ses disciples combien il faut se montrer exempts de ressentiment à l'égard des auteurs d'injustices… »*[1362]

Nous voyons ici la mise en œuvre de la parole de l'Apôtre : « Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien » (Rm 12, 21). Ce qui pourrait être qualifié de témoignage de la charité. Dans son homélie en l'honneur de Mélèce, Jean

---

[1359] *De coemeterio et de cruce*, p. 152. In. *L'Eucharistie, l'école de vie*, pp. 145-156 ; Cf. *Ibidem*, p. 153 : « le Christ, en allumant la croix comme un flambeau et l'élevant bien droite, a dissipé les ténèbres qui couvraient la terre entière » ; Ibidem, p. 155.156 : « Le trophée porte de nombreux symboles de la victoire, dit-on : le butin de guerre est suspendu en hauteur, sur un lieu élevé, c'est-à-dire sur la croix… [le Christ] a suspendu sur la hauteur de la croix toutes les armes du diable, la mort, la malédiction, comme sur un trophée, afin que tous puissent voir ce trophée… »

[1360] Voir dans notre étude III.1.b.

[1361] *Figures de l'évêque idéal…*, p. 23.

[1362] PM 2, 517 (cité après *Figures de l'évêque idéal…*).

énumère donc le témoignage de la fidélité à la vérité dans l'enseignement et dans l'endurance des persécutions[1363].

L'éloge montre que Dieu est à l'origine de tout, même des souffrances de l'évêque, pour lui permettre d'éprouver la fermeté dans la foi et montrer à travers son exemple que l'on peut endurer les épreuves dans la sérénité[1364]. C'est la ressemblance de comportement avec le Christ qui incite à imiter celui que Jean présentait comme l'imitateur du Christ[1365].

L'expression « et vous en êtes témoins » dite par rapport au vif souvenir de l'évêque Mélèce rappelle la rencontre de Jésus ressuscité, racontée par Lc 24, 36ss. Ce souvenir n'est plus attristant, car il renferme l'assurance de vivre dans l'assemblée des saints (Jean l'appelle *bienheureux*). Les auditeurs du prédicateur ressemblent ici aux disciples réunis avec le ressuscité et à tous ceux qui après eux vont entendre cette Bonne Nouvelle[1366].

Mélèce, d'après le discours de Jean Chrysostome, est un témoin du Christ, son imitateur ministériel, agissant en autorité de Celui qu'il imitait. Les paroles : « le pasteur était chassé, et les brebis ne se dispersaient pas… »[1367], rappellent la confiance d'Ignace et de Jean. Quittant le siège épiscopal, ils attestaient que le Christ, évêque *invisible*, est le premier à s'occuper du troupeau …*visiblement* abandonné.

Si on voulait comparer ces trois personnages : Ignace, Mélèce et Chrysostome, ce dernier vivant sous l'égide de ces deux évêques d'Antioche, il faudrait souligner la conscience qu'ils ont chacun de la Providence Divine. Ce trait caractéristique que Jean observa dans la vie de deux hiérarques, le Damascène le révélait également dans la vie de Chrysostome : tout se réalise selon le projet de Dieu. Dieu l'a voulu ainsi, pour donner le témoignage de son amour qui transcende le tombeau. Les supplices des évêques *aux yeux de tous*, selon le *dessein de Dieu*, doivent montrer la victoire sur le démon et encourager les spectateurs à suivre le Christ[1368]. Les trois évêques démontrent par leur vie que la décision de ne jamais cesser de proclamer l'Evangile constitue la force du témoin et de ceux qui le regardent. Fortifier les autres sur le chemin de l'exil, comme trait caractéristique des trois évêques, les rapproche de Jésus, qui donne la

---

[1363] *Ibidem* 1, 516.
[1364] *Ibidem* 3, 518.
[1365] *Ibidem* 2, 517.
[1366] *Ibidem* 3, 520.
[1367] *Ibidem* 2, 517.
[1368] Cf. PIdA, p. 37.

preuve de la responsabilité durant sa passion. Selon le principe observé par Chrysostome chez Ignace : « …partout accompagné de Jésus, l'illustre exilé retrempait ses forces dans ce long pèlerinage, déplorait une vigueur surnaturelle et contribuerait excellemment à l'affermissement des Eglises »[1369].

Les questions posées dans l'introduction de cette dernière partie suscitent des réponses suivantes :

L'influence paulinienne sur Luc, Ignace et Jean Chrysostome dans le domaine du témoignage, est marquée par la théologie de la croix, et le concept de victime expiatoire.

Le *témoignage* du Christ est présent dans le *sacerdoce* comme l'identité qui provient de l'attachement à Jésus qui devient l'objet d'imitation. L'union avec Lui dans la souffrance est l'école du ministère.

Il semble que le ministère pastoral des successeurs des apôtres exprime la signification du terme *témoin autorisé* par l'enseignement et la liturgie.

[1369] *Ibidem*, p. 31.

Conclusion générale

Les ministres de la Nouvelle Alliance reçoivent de Dieu une identité qui dépasse celle des institutions vétérotestamentaires. Vêtus de l'Esprit, ils portent l'enseignement de la croix glorieuse en théorie et en pratique. Le sacrifice du martyre, honoré dans l'Eglise d'Antioche, privilégie la perspective humaine qui rejoint la perspective du sacrifice divin, dans la compréhension du sacerdoce chrétien. Le témoignage autorisé consiste à proclamer et célébrer Dieu. Les trois personnages examinés (Paul, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome) le confirment à la manière dont ils s'identifient avec la victime expiatoire que nous avons mentionné, le Christ Vivant en consacrant leur vie pour le salut des autres.

Les *témoins autorisés* ne présentent pas une qualité à part, ni une identité souveraine à développer par chacun de manière individuelle. Mais c'est une distinction, à la manière d'une identité, égale pour les représentants d'un groupe. Elle suppose d'endurer la responsabilité pour les autres. Toutefois cette identité n'empêche d'aucune sorte les caractéristiques individuelles. L'action de l'Esprit de Dieu en son ministre ne le traite pas comme un outil sans volonté propre. Les différences entre les itinéraires et les expressions de l'apôtre, de l'évêque et du prêtre examinés le confirment. L'homme, établi témoin autorisé, est invité à devenir un *représentant transparent* dans ses paroles et ses actes, devant Dieu et devant les hommes. Mais la transparence n'est pas celle d'une vitre. Elle demande que le porteur de la Parole devienne, à sa mesure, l'autre Parole.

Notre dissertation est une recherche interdisciplinaire, basée sur les travaux d'exégèse et de patrologie, analysant la cohérence entre le nom, la fonction et l'imitation de l'idéal dans la vie des ministres du Christ. C'est un travail théologique construit sur la base d'une enquête historique. C'est une présentation du développement de l'idée du témoignage autorisé dans l'histoire du salut, pour mieux comprendre l'ordre du Ressuscité pour le temps de l'Eglise (Ac 1, 8).

Guidés par le souci de voir les racines du développement de l'identité du témoignage par rapport au sacerdoce des disciples du Christ aux premiers siècles, nous l'avons lié à un contexte géographique (Antioche sur l'Oronte), linguistique (langue grecque), culturel (juifs et chrétiens, marqués successivement par la Révélation et

l'hellénisme), et religieux (marqué par l'acceptation du martyre comme le prix de la fidélité à la vérité révélée)[1370].

Pour vérifier si, dans le christianisme, la *participation ministérielle dans le témoignage de Dieu* se distingue du *témoignage de tout autre chrétien*, l'enquête a été menée sur trois périodes : l'histoire antique d'Israël et la formation des institutions ; les attentes messianiques et leur réalisation en la personne de Jésus ; la naissance du Christianisme et l'engagement au ministère. Les résultats des trois parties successives de la dissertation aboutissent en une conclusion qui prétend affirmer la constance d'un modèle du *témoin* autorisé établi par Dieu et sa nouveauté chrétienne.

L'AT était une phase préliminaire dans l'histoire du salut. C'est pourquoi les changements et les situations dans lesquelles la même fonction était accomplie par un roi, un prêtre ou un prophète n'ont rien de choquant. Dans la vie religieuse de l'Ancien Israël il n'existait pas une institution de *témoin*, comme c'était le cas de *juge, prêtre, roi* ou *prophète*. Le *témoignage*, sans être une identité à part, animait le sacerdoce institutionnel et le prophétisme charismatique. Les prêtres de l'AT, établis gardiens du Témoignage de Dieu (dans Sa Tente ou à travers la consultation de Sa volonté), étaient identifiés avec le temps exclusivement avec le sacrifice. Celui-ci, de caractère essentiellement expiatoire est devenu le mode de témoigner de la corruption de l'alliance. Alors, étant au départ témoins de Dieu devant le Peuple et du Peuple devant Dieu, avec le temps ils sont devenus uniquement des témoins de l'infidélité du peuple pour qui ils sacrifiaient en implorant la bienveillance divine. Le rôle des prophètes était différent : au nom de Dieu ils avertissaient le peuple en annonçant les jugements divins et le châtiment pour les péchés, mais avec l'espoir de la reconstruction de l'Alliance. L'enseignement et l'attachement à la vérité révélée sont davantage présents dans le service des prophètes que des prêtres.

A cette image de la participation sacerdotale et prophétique au témoignage de Dieu de l'AT s'ajoute l'attente du témoignage qui ne serait pas accusation ou même annonce du salut, mais le salut même. C'est le témoignage de Jésus Christ, laïc, prophète, signe de contradiction qui aboutit dans le mystère pascal. Le Ressuscité non seulement devient le modèle de l'enseignement pour ceux qui le suivent mais encore son œuvre devient le contenu du témoignage de ceux qu'il a choisis.

[1370] Cf. MIMOUNI S.-C. – MARAVAL P., *Le Christianisme*…, p. 159 : « La question de la terminologie est toujours délicate en histoire des religions : elle ne peut s'apprécier qu'au regard des contextes culturels situés avec précision tant dans le temps que dans l'espace ».

Ac 1, 8 qui est à l'origine de notre recherche, a été analysé dans la partie centrale de la dissertation (II.3.). L'Apôtre des Nations exprime la complexité de l'appel au témoignage davantage que les Douze. L'expérience testimoniale de Paul, son attachement au Christ – témoin parfait de Dieu – et ses écrits ont fait de lui un maître spirituel d'une multitude des ministres du Christ. Inspiré par les prophètes (Isaïe en particulier) et les villes de son éducation chrétienne (notamment Antioche avec son estime pour les *martyrs* juifs), il influençait la pensée des auteurs chrétiens étudiés : Luc, Ignace d'Antioche et Jean Chrysostome. Tous trois étaient liés à ce jalon exceptionnel du Christianisme. La pensée de deux ministres de l'Eglise, l'évêque d'Antioche du Ier siècle et le prêtre de cette ville du IVe siècle, éloignés dans le temps mais professant le même zèle pour l'Evangile, n'a pas gardé le terme *témoin* en tant que nom propre des ministres de l'Eglise (il y a une unique attestation nominale pour le terme ἱερομάρτυς). Si c'était le cas, la question aurait déjà fait l'objet de nombreuses études. Alors, de Paul à Ignace et Jean Chrysostome, toujours en référence aux textes prophétiques et à la parole du Christ, on voit s'élaborer une théologie du sacerdoce comme témoignage. C'est la participation au témoignage du Christ : pasteur (enseignement) et victime (sacrifice).

La personne de Jésus Christ, selon la description lucanienne, récupère l'identité du témoin de Dieu, pour faire sortir de la mission prophétique la nouvelle qualité de prêtre-témoin, dont l'AT présentait seulement l'image. L'engagement des successeurs des apôtres dans la préoccupation pastorale pour le salut des hommes, selon le plan divin, exprime l'essentiel de leur témoignage. Celui-ci comprend la consécration de soi-même comme la rançon (victime expiatoire) pour ceux dont on est responsable, non pas en concurrence au Christ, mais derrière Lui, avec le pouvoir de son Esprit. Autrement dit, la participation sacerdotale est fondée sur le témoignage chrétien commun à tous. Or, le prêtre devient un signe institutionnel de contradiction et échec providentiel qui témoignera par ses gestes et paroles de la vérité révélée. Au centre du témoignage nouveau sont le sacrifice du Christ et son pouvoir.

Le témoignage autorisé est lié à la souffrance, car il est fondé sur l'imitation du Christ, Sauveur par toute sa vie et par sa souffrance. Même si l'ordre de Jésus (Ac 1, 8) ne présupposait pas le martyre de ses destinataires, il s'identifia à la souffrance du rejet de la Vérité. La souffrance venant de la fidélité à la vérité est liée à la prédication (cf. 1 Co 9, 16) : ceci est le propre du témoignage autorisé au milieu de l'assemblée

participant au sacrifice du Christ. La souffrance acceptée facilite l'accomplissement du ministère sacerdotal. Mais la source première de cette force est l'Eucharistie.

La mission « Vous serez *mes* témoins » peut signifier alors non seulement la relation : *de* moi (par discours sur ce qui s'est passé et par célébration de l'anamnèse) ; mais encore *avec* moi (en communion et en force du Ressuscité). Les deux dimensions sont indissociables dans le ministère des prêtres.

La progression de la thèse à travers trois parties signalant les étapes de l'évolution de l'idée de la participation sacerdotale au témoignage de Dieu nous a permis d'établir un chemin inchangeable à parcourir pour tous les *témoins autorisés* du Ressuscité. Sur ce chemin alternent de façon répétée deux éléments : don et perte[1371]. Sur ce chemin le témoin autorisé est en même temps le débiteur et le donneur du pardon et de la bénédiction. Le lien étroit entre le témoin et Celui dont il témoigne s'exprime dans la pastorale. Il nous semble que la reconnaissance de l'identité testimoniale apporte une réconciliation entre les deux dénominations artificiellement opposées : presbytre (administrateur) et sacerdoce (sacrificateur). Chaque prêtre, en tant que participant au ministère du Christ, est à la fois l'un et l'autre. La définition du sacrement de l'ordre donnée par A. Manaranche : « recevoir une possibilité au creux d'une dépossession de soi »[1372], rejoint notre recherche sur le témoignage autorisé.

Dans l'ordre du « témoigner », laissé par Jésus et accompli dans la force de son Esprit, se trouve la notion de continuité. C'est uniquement le retour de Jésus qui suggère les limites temporaires de cette mission (Ac 1, 11). Cette recherche pourrait contribuer à la confirmation de la succession apostolique, car les mêmes traits caractéristiques des prêtres sont dus à la même origine.

Les commentaires de l'œuvre de Luc soulignent bien les différences et les liens entre Luc et Paul. Dans notre travail nous avons constaté qu'au lieu d'une influence sur le vocabulaire, nous voyons une influence de l'exemple du chrétien et du témoin autorisé. Cette influence, qui vient d'une expérience personnelle, enrichit la théologie du

---

[1371] Nous constatons qu'un témoin autorisé de la Vérité, dans le ministère sacerdotal nouveau du Christ, a un chemin à faire : du DON de vocation, à une première kénose PERTE (laisser sa volonté propre en vue de réaliser la vocation), pour passer au DON de l'Esprit (pouvoir sacerdotal de l'ordre dans le témoignage autorisé objectif ; là sont réalisés en particulier le pardon et la bénédiction) qui conduit vers une PERTE (vie consacrée à la fidélité à la vérité qui lie d'avantage au Christ : signe de contradiction : témoignage subjectif), en espoir que celle-ci mène au DON de la vie éternelle.

[1372] *Vouloir et former des prêtres*, Paris, Fayard, 1994, p. 164.

témoignage, du martyre, développée dans le milieu antiochien, par la concentration sur le mystère de la Croix glorieuse rejetée.

Le grand nombre des textes abordés et le cadre historique des recherches sont en même temps la force et la faiblesse de notre travail. L'analyse des textes des différentes époques révèle une évolution dans la compréhension du terme mais elle ne permet pas d'approfondir les textes autant qu'il le faudrait. La pluralité des langues utilisées dans la dissertation a élargi le champ des interprétations mais n'a pas facilité la présentation complète des commentaires en français.

Certains exégètes soulignent qu'une tradition attribue une rédaction antiochienne à l'évangile de Matthieu, d'autres lient la lettre aux Hébreux (un texte par excellence sacerdotal) à Luc l'Evangéliste. Est-ce qu'il serait possible de voir si ces textes mettent en évidence la valeur officielle du témoignage, tout en sachant qu'il était adressé davantage aux chrétiens d'origine juive ? Dans ce cas, la rédaction antiochienne a-t-elle aussi des points communs avec la tradition de martyres maccabées ? Les autres écrivains chrétiens d'Antioche (par ex. les représentants de son école exégétique ou le rédacteur des *Constitutions Apostoliques*) partageaient-ils l'avis développé ici sur l'idée du témoignage autorisé des ministres de l'Eglise ? Comment commentaient-ils les textes examinés ici de l'AT comme du NT ?

L'examen du témoignage ministériel dans le contexte biblique et patristique contribue à la compréhension du *prophétisme* apostolique (pour les évêques et prêtres), qui diffère de *celui* vétérotestamentaire. Pendant que les prophètes vétérotestamentaires témoignaient en *annonçant* le Messie, les apôtres et les clercs témoignent, non seulement en parlant du Christ, mais aussi en parlant et en agissant *en son autorité*.

Bibliographie

Textes sources

Textes bibliques et apocryphes

ELLIGER K. – RUDOLPH W. (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgatensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5] (1967) ;

RAHLFS A., *Septuaginta – id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2004[1373].

NESTLE E. & E. – ALAND B. & K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27e éd., 1993.

BA-LXX – La Genèse, vol. 1, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par HARL M., Paris, Cerf, 1994 (1986) ;

BA-LXX – L'Exode, vol 2, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par LE BOULLUEC A. – SANDEVOIR P., Paris, Cerf, 2004 (1989) ;

BA-LXX – Le Lévitique, vol 3, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par HARLE P. – PRALON D., Paris, Cerf, 1988 ;

BA-LXX – Les Nombres, vol 4, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par DORIVAL G., Paris, Cerf, 1994 ;

BA-LXX – Le Deutéronome, vol 5, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par DOGNIEZ C. et HARL M., Paris, Cerf, 1992 ;

BA-LXX – Jésus (Josué), vol 6, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par MOATTI-FINE J., Paris, Cerf, 1996 ;

BA-LXX – *Les Juges*, vol 7, Traduction des textes grecs de la Septante, Introduction et Notes par HARLE P., Paris, Cerf, 1999 ;

BA-LXX – Les Douze Prophètes : Aggée, Zacharie, vol 23.10-11, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes par CASEVITZ M. – DOGNIEZ C. – HARL M., Paris, Cerf, 2007 ;

BA-LXX – Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie, vol. 25.2, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes par ASSAN-DHÔTE I. – MOATTI-FINE J., Paris, Cerf, 2005 ;

BA-LXX – Vision que vit Isaïe. Traduction du texte du prophète Isaïe selon la Septante de LE BOULLUEC A. – LE MOIGNE Ph., Index littéraire des noms propres et glossaire de LE MOGNE Ph., Paris, Cerf, 2014 ;

Bible de Jérusalem, Paris, Cerf-Fleurus-Mame, 2001 ;

BONSIRVEN J., *La Bible Apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, Textes pour l'Histoire Sacrée, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1953 ;

La Sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux par l'abbé A. CRAMPON, Saint-Etienne, Dumas-Titoulet, 2001 - reprint de DFT 1923 (1904) ;

GARCÍA MARTÍNEZ F., *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English* (oryg. esp. *Textos de Qumrán*, 1992), Leiden-New York-Cologne, E.-J. Brill, 1994 ;

[1373] Voir aussi *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes* (par RAHLFS A.), vol. II Libri poetici et prophetici, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1950[4] (1935).

Hebrajsko-polski Stary Testament : Pięcioksiąg. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni (KUŚMIREK A. opracowanie i wstęp)[1374] [L'Ancien Testament hébreu-polonais : Le Pentateuque. Traduction interlinéaire avec les codes grammaticaux et l'index des racines (KUŚMIREK A., traduction et introduction)], PSB, Warszawa, Vocatio, 2003 ;

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR SEPTUAGINT AND COGNATE STUDIES (A. PIETERSMA – B.-G. WRIGHT), *A New English Translation of the Septuagint*, Oxford University Press, 2007 ;

La Bible. Traduction Œcuménique (TOB), Société biblique française – Editions du Cerf, 2010 ;

La Bible. Traduction intégrale hébreu-français. Texte hébraïque d'après la version massorétique. Traduit du texte original par les membres du Rabbinat Français sous la direction du Grand-Rabbin Zadoc Kahn, nouvelle édiction, Tel-Aviv, Editions Sinaï, 1994 ;

Légende hébraïque de Melkisédeq (texte traduit, présenté et annoté par A. CAQUOT), In. DUPONT-SOMMER A. – PHILONENKO M. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, 1987, pp. 421-430 ;

Livre des secrets d'Hénoch (II Hénoch) (texte traduit, présenté et annoté par VAILLANT A. – PHILONENKO M.), In. DUPONT-SOMMER A. – PHILONENKO M. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, 1987, pp. 1167-1223 ;

Martyre d'Isaïe (texte traduit, présenté et annoté par CAQUOT A.), In. DUPONT-SOMMER A. – PHILONENKO M. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, 1987, pp. 1023-1033 ;

SEPTUAGINTA – Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami [Septuaginta – la Bible de l'Ancien Testament avec des livres deutérocanoniques et apocryphes], (traduction, introduction et notes par POPOWSKI R.), Warszawa, Vocatio, 2013 ;

Testaments des Douze Patriarches (texte traduit, présenté et annoté par PHILONENKO M.), In. DUPONT-SOMMER A. – PHILONENKO M. (éd.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade 337, Gallimard, 1987, pp. 813-944 ;

WOJCIECHOWSKI M., *Apokryfy z Biblii Greckiej*. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesa [Les Apocryphes de la Bible Grecque. 3e et 4e Maccabées, 3e Esdras et Ps 151 et Prière de Manassé], RSB 8, Warszawa, Vocatio, 2001 ;

Textes patristiques

ATHANASE d'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-J.-M. BARTELNIK, SCh 400, Paris, Cerf, 1994 ;

AUGUSTIN d'HIPPONE, « Sermon 340. Pour le jour anniversaire de son sacre. II. La charge pastorale », In. *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, Traduites pour la première fois sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé RAULX, Bar-le-Duc 1864-1872, vol. VII, p. 589-590. (consulté le 25 janvier 2015, http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/sermons2/solpan/340.htm) ;

BASILIO DI CESAREA, *I Martiri. Panegirici per Giulitta, Gordio, 40 soldati di Sebaste, Mamante* (Intro., trad. e note a cura di M. GIRARDI), Testi Patristici 147, Roma, Città Nuova, 1999 ;

[1374] Pour les travaux en polonais, cités dans cette thèse, dans la Bibliographie leurs titres sont donnés en polonais et en français. Dans le texte nous conservons uniquement les références en polonais. Les citations des travaux publiés en polonais sont données en deux versions : notre traduction est accompagnée du texte oryg. Les titres des revues et des collections sont donnés ici en raccourcis. En pleines formes ils figurent dans l'index des abréviations.

EUSEBE DE CESAREE, Histoire ecclésiastique (Introduction par RICHARD F., traduction par BARDY G.), Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 2003 ;

Les Constitutions apostoliques, tome III. Livres VII-VIII (Texte original apparat critique, traduction, introduction générale par METZGER M.), SCh 336, Paris, Cerf, 1987 ;

IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, (Introduction, traduction et notes faites par P.-Th. CAMELOT), SCh 10bis, Paris, Cerf, 2007 – 2e réimpression de la 4e édition de 1998 – (1945/1951) ;

JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites* (Texte, traduction et notes par WENGER A.), SCh 50, Paris, Cerf, 1957 (réimpr. 2005) ;

— *In sanctum Ignatium martyrem* (0345-0407), (consulté le 18 octobre 2012, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_In_sanctum_Ignatium_martyrem,_MGR.pdf) ;

— *Lettre d'exil. A Olympias et à tous le fidèles (Quod nemo leaditur)*, Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. MALINGREY, SCh 103, Paris, Cerf, 2011 (1964) ;

— *L'Eucharistie, l'école de vie. Sélection de sept homélies sur l'eucharistie* (Introduction, traduction, notes, guide thématique et index par MARSAUX J.), PF 99, Paris, Migne, 2009 ;

— *Œuvres complètes*. (Traduites pour la première fois en français sous la direction de M. JEANNIN), vol. VII : Commentaires sur l'Evangile selon saint Matthieu, Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1865 ;

— *Œuvres complètes*. (Traduites pour la première fois en français sous la direction de M. JEANNIN), vol. VIII : Commentaires sur l'Evangile selon saint Matthieu (Suite) ; sur l'Evangile selon saint Jean ; sur les Actes des Apôtres, Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1865 ;

— *Œuvres complètes*. (Traduites pour la première fois en français sous la direction de M. JEANNIN), vol. IX : Homélies sur les Actes des Apôtres (suite) ; Homélies sur la première Epître aux Corinthiens, Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1866 ;

— *Œuvres complètes*. (Traduites pour la première fois en français sous la direction de M. JEANNIN), vol. X : Commentaires sur la deuxièmes Epître aux Corinthiens ; sur les Epîtres aux Romains, aux Ephésiens, aux Galates, Bar-le-Duc, L. Guerin & Cie, 1866 ;

— *Panégyriques de saint Ignace d'Antioche et des saints Juventin et Maximin*. Avec traduction et analyse par J. BROECKAERT, Bruxelles, H. Goemaere – Imprimeur-Editeur, 1860 ;

— « Panégyrique de Saint Mélèce », In. *Figures de l'évêque idéal*. Discours traduits et commentés par BROTTIER L., Paris, Les Belles Lettres, 2004 ;

— *Panégyriques de s. Paul* (Introduction, texte critiques, traduction et notes par A. PIEDAGNIEL), SCh 300, Paris, Cerf, 2013 (1982) ;

— *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* (Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. MALINGREY), SCh 188, Paris, Cerf, 1972 ;

— *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*. Introduction – texte critique – traduction et notes par A.-M. MALINGREY, SCh 272, Paris, Cerf, 2007 (1980) ;

LES EVÊQUES APOSTOLIQUES : Clément de Rome – Ignace d'Antioche – Polycarpe de Smyrne, (Ecrits présentés, traduits, annotés, guide thématique par HAMMAN A.-G.), PF 77, Paris, Migne-Brepols, 2000 ;

Les « Propos sur la contrition » de Jean Chrysostome. Le destin d'écrits de jeunesse méconnus (Introduction, traduction et annotation par L. BROTTIER), Pat-Ch, Paris, Cerf, 2010 ;

PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (vol. I : *Introduction, texte critique, traduction et notes* par MALINGREY A.-M. – LECLERCQ Ph.), SCh 341, Paris, Cerf, 1988 ;

— *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* (vol. II : *Histoire du texte, index et appendices*, par MALINGREY A.-M.), SCh 342, Paris, Cerf, 1988 ;

Patrum Apostolicorum S. Clementis Rom., S. Barnabae, S. Ignatii & S. Polycarpi Epistolae. Accedunt S. Ignatii & S. Polycarpi Martyria (Textum ad optimarum editionum fidem recensuit Fr. X. REITHMAYR, Monachii, Libraria Lentneriana, 1844, pp. 308-323 ;

SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*. Livres VII-IX (Texte grec de l'édition Bidez J. – Hansen G.C., introduction par Sabbah G., annotation par Angliviel de la Beaumelle L. – Sabbah G., traduction par Festugière A.-J. – Grillet B.,, SCh 516, Paris, Cerf, 2008 ;

THEOPHILE d'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*. Traduction, Introduction et notes par BARDY G., SCh 20, Paris, Cerf, 1948 ;

Usuels

Concordances – dictionnaires - manuels

ABRAMOWICZÓWNA Z. (éd.), *Słownik grecko-polski* [Dictionnaire grec-polonais], vol. I, Warszawa, PWN, 1958 ;

A Handy Concordance ef the Septuagint, giving various readings from Codices Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus, and Ephraemi ; with Appendix of Words, from Origen's Hexapla, etc. not found in The Above Manuscipts, London, S. Bagster and Sons, Paternoster Row; 1888 ;

ALETTI J.-N. – GILBERT M. – SKA J.-L. –De VULPILLIERES S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*. Les mots, les approches, les auteurs, Outils bibliques, Paris, Cerf, 2005 ;

AMPHOUX Ch.-B. (éd.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*. Introduction générale, Langues et cultures 22, Editions Safran, Bruxelles, 2014 ;

ARTUS O., « La lecture canonique de l'Ecriture – Une nouvelle orientation de l'exégèse bibilque », *Com(F)* XXXVII/3 2012, pp. 75-85 ;

AUERBACH M. – GOLIAS M., *Gramatyka grecka* [Grammaire grecque], Warszawa, PWN, 1985[4] (1954) ;

BAILLY A., *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Hachette, 1901 ;

— *Dictionnaire grec – français* (rédigé avec le concours de EGGER M.-E., éd. revue par SECHAN L. – CHANTRAINE P.). Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par SECHAN L., Paris, Hachette, 1963[26] (1894)

BENOÎT XVI, « L'Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Eglise », 2010, (consulté le 24 juin 2015, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html#_ftnref106) ;

BLASS F. – DEBRUNNER A. – REHKOPF F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (oryg. all. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 1976), Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2, Brescia, Paideia Editrice, 1997² ;

BOSIO G. – DAL COVOLO E. – MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa.* Secoli I e II, Torino, Societa Ed. Internazionale, 1990 ;

BOTTIN L., *Etymon. Lessico per radici*. Guida all'apprendimento del lessico greco, Bergamo, Minerva Italica, 2001[10] (1990) ;

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I, Paris, Ed. Klincksieck, 1968

— *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. III, Paris, Ed. Klincksieck, 1974 ;

CLUGNET L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise Grecque*, Paris, Ed. Alphonse Picard et Fils, 1895 ;

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'Interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Montréal, Editions Paulines, 1994 ;

CORSANI B., *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 2007 (1994) ;

CORSATO C., *Biblia w interpretacji Ojców Kosciola* [La Bible interprétée par les Père de l'Eglise], (oryg. it., 2004), Kraków, Wydawnictwo OO. Franciszkanów Bratni Zew, 2007 ;

CULY M.-M. – PARSONS M.-C. – STIGALL J.-J., *Luke*. A Handbook on the Greek text, Baylor University Press, Waco, 2010.

DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Tournai, Desclée & Co., 1964 ;

DORIVAL G. – HARL M. – MUNNICH O., *La Bible Grecque des Septante*. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien, Initiations au christianisme ancien, Paris, Cerf-CNRS, 1994 (1988) ;

DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia* [Patrologie], Pelplin-Lublin, 2007 ;

DROBNER H.-R., *Les Pères de l'Eglise. Sept siècles de littérature chrétienne* (oryg. all., *Lehrbuch der Patrologie*, 1994), Paris, Desclée, 1999 ;

HAWTHORNE G.-F. – MARTIN R.-P. – REID D.-G. (éd.), *Słownik teologii św. Pawła* [Dictionnaire de théologie de saint Paul], PSB, Warszawa, Vocatio, 2010 (oryg. ang. *Dictionary of Paul and His Letters*, 1993).

HOLLADAY W., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Based upon the Lexical Work of L. Koehler and W. Baumgartner, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1991[12] (1971), réinprimé en 2000 ;

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, PIB, 1996 (1923) ;

KANNENGIESSER Ch., *Handbook of Patristic Exegesis*. The Bible in Ancient Christianity, Leiden-Boston, Brill, 2006 ;

KELLY J.-F., *Dizionario sintetico del Cristianesimo antico*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997 (oryg. ang. 1992) ;

La dottrina eucaristica dei secoli I-IV. Clemente Romano – Atanasio, (Introduzione e note di DI NOLA G.), Bibliotheca Patristica Eucharistica, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999 ;

LAMPE G.-W.-H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, Clarendon Press, 1961 ;

LIEBAERT J., *Les Pères de l'Eglise*, vol. I – Du Ier au IVe siècle, BHC 10, Paris, Desclée, 1986 ;

LEON-DUFOUR X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Nouvelle édition revue et augmentée, Livre de vie, Paris, Seuil, 1996[3] (1975) ;

LIDDELL H.-G. – SCOTT R. (revisé par H.-S. JONES et alli.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996 (1843) ;

MARGUERAT D. – BOURQUIN Y., *Pour lire les récits bibliques*. Initiation à l'analyse narrative, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009 ;

MIELCAREK K., « Język Septuaginty i jego wpływ na autora Trzeciej Ewangelii [La langue de la Septante et son influence sur l'auteur du Troisième Evangile] », *RT* : Pismo Święte – KUL, XLIX (1/2002), pp. 33-47.

MORERI L., *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, vol. I (A), Amsterdam-Letden-La Hatte-Utrecht, 1740 ;

MOULTON J.-H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III – Syntax (by N. Turner), Edinburgh, T&T Clark, 1993 (1963) ;

MURAOKA T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole, Peeters, 2009 ;

NICCACCI A., *Lettura sintatica della prosa ebraico-biblica. Principi e applicazioni*, SBFA 31, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1991 (réimpression 2009) ;

— « Diluvio, sintassi e metodo », SBFLA 44 (1994), p. 9-46 ;

ODELAIN O. – SEGUINEAU R., *Concordance thématique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1989 ;

PADOVESE L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej* (oryg. it. *Introduzione alla teologia patristica*, 1992), Myśl Teologiczna 1, Kraków, WAM, 1994 ;

PFEIFFER Ch.-F. (éd.), *The Biblical World*. A Dictionary of Biblical Archaeology, Grand Rapids, Baker Book House, 1966 ;

PIERACCIONI D., *Morfologia storica della lingua greca*, Firenze, Vallecchi Editore, 1954 ;

PIWOWAR A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka* [Le grec du Nouveau Testament. La grammaire], BVV, Kielce, 2010 ;

POWELL M.-A., *What are they saying about Acts?*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1991 ;

ROMIZI R., *Greco antico*. Vocabolario greco-italiano etimologico e ragionato, Bologna, Zanichelli, 2007[3] (2001).

ROSŁON J.-W.-L., *Gramatyka języka greckiego, oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistiki i nauk pokrewnych* [La grammatique de la langue grecque, à partir des textes de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament pour les étudiants de la biblistique et des sciences voisines], Warszawa, ATK, 1990 ;

RYKEN L. – WILHOIT J.-C. – LONGMAN III T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym* [Le Dictionnaire de symbolique biblique. Images, symboles, motifs, métaphores, figures stylistiques et genres littéraires dans l'Ecriture Sainte], PSB, Warszawa, Vocatio, 1998 (oryg. ang. *Dictionary of Biblical Imagery*, 1996 [1985]).

SANDER N.-Ph. – TRENEL I., *Dictionnaire hébreu-français*, Genève, Slatkine Reprints, 2000 (Paris, 1859) ;

SCHLEUSNER J.-F., *Lexicon in LXX et Reliquos Interpretes Graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, vol. II, London, 1822 (Brepols, 1994) ;

SEGALLA G., *Teologia Biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Logos – Corso di Studi Biblici 8/2, Torino, Elledici, 2006 ;

SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Editions Universitaires de Fribourg – Cerf, 1991 ;

— *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, vol. II, Orbis biblicus et orientalis 22/2, Ed. Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg Suisse – Göttingen, 1978 ;

STACHOWIAK L., (éd.), *Wstęp de Starego Testamentu* [L'introduction à l'Ancien Testament], Poznań, Pallotinum, 1990 ;

SZYMIK S., « Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego [Approche canonique dans l'interprétation de l'Ecriture Sainte] », *RT* : Pismo Święte – KUL, XLIX (1/2002), pp. 15-31 ;

URBAN A. (éd.), *Concordantia in Patres Apostolicos*, vol. VI: Ignatii epistolorum. Concordantia, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York, 2001 ;

WENHAM J.-W., *Initiation au grec du Nouveau Testament. Grammaire-Exercices-Vocabulaire* (oryg. ang., 1965), Paris, Beauchesne, 1997 (1994) ;

WIGODER G. (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* (oryg. ang. *The Encyclopedia of Judaism*, 1989), Esquisse de l'histoire du Peuple juif. Calendrier, Paris, Cerf, 1993 ;

WITCZYK H., « 'Pamiątka Jezusa' – Holistyczny model teologii biblijnej w Ewangelii [La mémoire de Jésus – modèle global de la théologie biblique] », In. KUDASIEWICZ J. – WITCZYK H., *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji*. Od H. Reimarusa do T. Polaka [Jésus et les Evangiles en débat. Dès H. Reimarus à T. Polak], BVV 2, Kielce, 2011, pp. 464-487 ;

ZERWICK M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Scripta PIB 107, Romae, 1966[3] ;

ZORELL F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisis, Sumptibus P. Lethielleux editoris, 1961[3] (1904) ;

Documents numérisés

BIBLINDEX (http://www.biblindex.mom.fr, consulté le 05 mars 2013)

BROWN F. – DRIVER S.R. – BRIGGS Ch.-A., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. With an appendix containing the Biblical Aramaic. Based on the lexicon of William Gesenius, as translated by Edward Robinson, and edited with constant reference to the thesauraus of Gesenius as completed by E. Rödiger, and with authorized use of the German editions of Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament, Oxford, Clarendon Press, 1907 [BibleWorks 9] ;

Catéchisme de l'Eglise Catholique, (consulté le 11 novembre 2014 http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM)

Codex Leningradensis Hebrew Text [**WTT**], under the direction of VAN DYKE PARUNAK H. – WHITAKER R.-E. (The Michigan-Claremont text is an encoding of *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, a faithful reproduction of the Leningrad Codex), 1981-1982 [BibleWorks 9] ;

Collections des commentaires bibliques AB, WBC, PNTC (Logos Bible Software 4 : bibliothèque des utils bibliques) ;

Documents du Concile Vatican II, (consulté le 11 novembre 2014, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm) ;

LAIRD HARRIS R. et *alli*, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Press, 1980 [BibleWorks 7]

Lettres d'Ignace d'Antioche, In. BibleWorks Greek text of the *Apostolic Fathers* [BibleWorks 9]

NESTLE E. & E. – ALAND B. & K., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27e éd., 1993 [BibleWorks 9]

Septuaginta, Old Greek Jewish Scriptures, RAHLFS A. (éd.), Stuttgart, The Württembergische Bibelanstalt / Deutsche Bibelgesellschaft - German Bible Society, 1935 [BibleWorks 9]

Thayer Greek-English Lexicon [BibleWorks 9]

The Apostolic Bible Polyglot – Lexical Concordance [LXX-NT], 2006 (consulté le 16 octobre 2014, www.areopage.net/PDF/lex-conc.pdf)

Commentaires bibliques

ALETTI J.-N., « Esprit et témoignage dans le livre des Actes. Réflexions sur une énigme », In. STEFFEK E. – BOURQUIN Y. (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de*

Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60ème anniversaire, MB 47, Genève, Labor et Fides, 2003, pp. 225-238 ;

ALETTI J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del Terzo vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, CBi, Bologna, Edizioni Ehoniane Bologna, 2009 (1996) ;

— *Le Jésus de Luc*, JJCh 98, Mame-Desclée, Paris, 2010 ;

ALLEN L.-C., *Psalms 101–150 (Revised)*, WBC 21, Dallas, Word Inc., 2002;

ARCARI L., « Autodefinizione sacerdotale e polemica contro i detentori del culto templare nel giudaismo del Secondo Tempio (enochismo e Qumran) e nel protocristianesimo (Ap) », RivRB, septembre 2009, pp. 83-125.

ARNOLD B.-T., *Genesis*, New Cabridge Bible Commentary, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-Sao Paulo-Delhi, Cambridge University Press, 2009 ;

ATTRIDGE H.-W., « Temple, Tabernacle, Time and Space in John and Hebrews », In. *Early Christianity* 1 (2010) [12], Mohr Siebeck, pp. 261-274 ;

AUNE D. E., *Revelation 6–16*, *WBC 52B*, Dallas, Word Inc., 1998 ;

BARBI A., « Ascension et Pentecôte. Etapes significatives de l'histoire du salut », *Com(F)* XXXVI 2011/1-2, pp. 11-30 ;

BARCLAY W., *The Letters of James and Peter*, The Daily Study Bible, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1990 (1979) ;

BARKER M., *The Older Testament*. The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaisme and Early Christianity, London, SPCK, 1987 ;

BARRETT C.-K., *Atti degli Apostoli*. 2 vols (oryg. ang. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols. 1994/1998), Commentario Paideia – Nuovo Testamento 5.1-2, Brescia, Paideia, 2003 [nous utilisons uniquement Vol 1 : Prolegomeni et Commento ai capp. 1-14]

BARTH M. – BLANKE H. – BECK A.-B., *Colossians*. A new translation with introduction and commentary, AB 34A, New Haven-London, Yale University Press 2008 (1994) ;

BARTH M., *Ephesians*: Introduction, translation, and commentary on chapters 1–3, AB 34, New Haven-London, Yale University Press, 2008 ;

BERGES U., *Jesaja 40-48*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2008 ;

— *Jesaja. Der Prophet und das Buch*, Biblische Gestalten 22, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010 ;

BERGMAN J. – RINGGREN H. – DOMMERSHAUSEN W., « כהן », In. *TWA*, vol. IV, 1984, col. 62-79 ;

BIOUL B., *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte*. Les hypothèses, le débat, Paris, François-Xavier de Guibert, 2004 ;

BISSOLI G., *Il Tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*. Studio sulla corrispondenza fra tempio celeste e tempio terrestre, SBFA 37, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2001 (1994) ;

BLENKINSOPP J., *Isaiah 1–39*. A new translation with introduction and commentary, AB 19, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— *Isaiah 40–55*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 19A, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— « Księga Powtórzonego Prawa [Le livre du Deutéronome] », In. *NJBC*, pp. 151-176 ;

— *Sapiente, sacerdote, profeta*. La *leadership* religiosa e intelettuale nell'Israele antico (oryg. ang. *Sage-Priest-Prophet*. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel, 1995), StBi 146, Brescia, 2005 ;

BOCCACCINI G., *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico,* Brescia, 2003 ;

BOCK D.-L., *Luke*, vol. 2 (9:51 – 24:53), BECNT 3B, Grand Rapids, Baker Books, 1996 ;

BOISMARD M.-E., *L'évangile de l'enfance (Luc 1-2) selon le proto-Luc*, EtB Nouvelle Série 35, Ed. J. Gabalda et Cie, 1997 ;

BOLING R.-G., *Judges*. Introduction, translation, and commentary, AB 6A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

BONNARD P.-E., *Le Second Isaïe. Son Disciple et leurs éditeurs*. Isaïe 40-66, EB, Lecoffre – J. Gabalda et Cie, Paris, 1972 ;

BONNARD P., *L'Evangile selon saint Matthieu*, CNT I, Labor et Fides, Genève, 2002[4] (1963) ;

— « Melchisédech », In. LEON-DUFOUR X. (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995[8], col. 732-733 ;

BOURGEOIS Ch., « Le témoin véridique », *Com(F)* XXXVII 2012/4, pp. 11-23 ;

BOSSUYT Ph. – RADERMAKERS J., *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc*, 2 vols (vol 1 Texte ; vol. 2 Lecture continue), Bruxelles, Ed. de l'Institut d'études théologiques, 1984² (1981) ;

— *Témoins de la parole de la grâce. Actes des apôtres*, 2 vols (vol 1 Texte ; vol. 2 Lecture continue), Bruxelles, Ed. de l'Institut d'études théologiques, 1995 ;

BOTTINI G.-C., « La struttura degli Atti degli Apostoli », In. CORONA R. (éd.), *Gli Atti degli Apostoli*. Lettura esegetico-esistenziale. Atti della Terza Settimana Biblica Abruzzese organizata dai frati Minori della Provincia di S. Bernardino, L'Aquila, 1990, pp. 30-56.

— « Lo Spirito Santo negli Atti degli Apostoli », In. CORONA R. (éd.), *Gli Atti degli Apostoli*. Lettura esegetico-esistenziale. Atti della Terza Settimana Biblica Abruzzese organizata dai frati Minori della Provincia di S. Bernardino, L'Aquila, 1990, pp. 115-125 ;

— *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, SBFA 35, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1992 ;

BOVON F., « Orientations actuelles des études lucaniennes », *RThPh* 26 (1976), pp. 161-190 ;

— « Chroniques du côté de chez Luc », *RThPh* 115 (1983), pp. 175-189

— *L'Evangile selon saint Luc (1, 1 – 9, 50)*, CNT IIIa, Genève, Labor et Fides, 1991 ;

— « Studies in Luke-Acts : Retrospect and Prospect », *HThR* 85 (1992), pp. 175-196 ;

— *L'Evangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, CNT IIIb, Genève, Labor et Fides, 1996 ;

— *Luc le théologien*. Troisième édition augmentée, MB 5, Genève, Labor et Fides, 2006 (1976) ;

— *L'Evangile selon saint Luc (19, 28 – 24, 53)*, CNT IIId, Genève, Labor et Fides, 2009 ;

— « The Death of Jesus in Luke-Acts », In. IDEM, *New Testament and Christian Apocrypha, Collected Studies II*, WUNT 237, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 ;

BRAYFORD S., *Genesis*, Septuagint Commentary Series, Leiden-Boston, Brill, 2007 ;

BRAUN R.-L., *1 Chronicles*, WBC 14, Dallas, Word Inc., 1998 (1986) ;

BRAWLEY R.-L., *Luke-Acts and the Jews. Conflict Apology and Conciliation*, SBL.MS 33, Atlanta-Georgia, Scholars Press, 1987 ;

BRZEGOWY T., *Księga Izajasza (rozdziały 1-12). Wstęp – przekład z oryginalu – komentarz* [Livre d'Isaïe (chapitres 1-12). Introduction – Traduction de l'original – Commentaire], NKBST XXII.1, Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 2010 ;

BUSCEMI A.-M., *Paolo*. Vita opera e messaggio, SBFA 43, Ed. Terra Santa, Milano, 2008.

BUTLER T.-C., *Joshua*, WBC 7, Dallas, Word-Inc., 1998 ;

Cahiers Evangile 107 (mars 1999) ;

CARDELLINI I., *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, Studi sulla Bibbia e il suo ambiente 5, Milano, Ed. San Paulo, 2001 ;

CARROLL J.-T., *Luke*. A Commentary, The New Testament Library, Louisville, WJK, 2012 ;

CHRISTENSEN D.-L., *Deuteronomy 21:10–34:12*, WBC 6B, Dallas, Word Inc., 2002 ;

CHROSTOWSKI W. « Konflikt kapłana Amazjasza z prorokiem Amosem (Am 7, 10-17. Przypadek czy prawidłowość? [Le conflit entre le prêtre Amasias et le prophète Amos (Am 7, 10-17). Hasard ou régularité ?] », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* [De Melchisédek à Jésus – Le Grand-Prêtre. La Bible sur le sacerdoce], ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 59-71 ;

CHRUPCAŁA L.-D., « Il dito di Dio (Lc 11, 20) nell'esegesi moderna e patristica », *SBFLA* 44 (1994), pp. 83-110 ;

— *Il Regno Opera della Trinità nel vangelo di Luca*, SBFA 45, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1998 ;

— « 'Fate questo in memoria di me' (Lc 22,19b ; 1Co 11,24-25) : ma fare che cosa esattamente ? Storia, teologia, e prassi a confronto », *SBFLA* 53 (2003), pp. 123-156 ;

CLINES D.-J.-A., *Job 1–20*, WBC 17, Dallas, Word Inc., 1998 ;

CODY A., *A History of Old Testament Priesthood*, Rome, PIB, 1969 ;

— « Księga Zachariasza [Livre de Zacharie] », In. *NJBC*, pp.872-883 ;

COHEN J., « On Martyrs and Communal Interests : Rabbinic Readings of the Samson Narrative », RevRJ 11.1 (2008), pp. 49-72 ;

COLLINS R.-F., *First Corinthians*, SP 7, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1999 ;

COOGAN M.-D., « Księga Jozuego [Le livre de Josué] », In. *NJBC*, pp. 177-212 ;

CORTESE E., « Per una teologia dello spirito nel tardo profetismo », *SBFLA* 47 (1997), pp. 9-32 ;

— « Il 'servo di JHWH' (SdJ) », In. FABRIS R. (éd.), *La giustizia in conflitto*. XXXVI Settimana Biblica Nazionale (Roma, 11-15 Settembre 2000), RStB 14/1-2 (2002), pp. 81-95;

— « Come leggere il DeuteroIsaia », *SBFLA* 58 (2008), pp. 9-29 ;

COTHENET E., *La chaîne des témoins dans l'évangile de Jean*. (De Jean-Baptiste au disciple bien-aimé), Lire la Bible, Paris, Cerf, 2005 ;

COUSIN H., *L'évangile de Luc*. Commentaire pastoral, Commentaires, Paris, Centurion, 1993 ;

COUTURIER G.-P., « Księga Jeremiasza [Livre de Jérémie] », In. *NJBC*, pp. 677-725 ;

CRIMELLA M., *Marta, Marta!*. Quatro esempi di 'triangolo drammatico' nel 'grande viaggio di Luca', SRsb, Assisi, Cittadella, 2009 ;

CROWE J., *From Jerusalem to Antioch. The Gospel Across Cultures*, Collegeville Minnesota, The Liturgical Press, 1997 ;

CUMMINS S.-A., *Paul and the Crucified Christ in Antioch*. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2, SNTS.MS 114, Cambridge University Press, 2001 ;

DAHOOD M., *Psalms III: 101-150*. Introduction, translation, and notes with an Appendix. The Grammar of the Psalter, AB 17A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

DAUER A., *Paulus und die christliche Gemainde im syrichen Antiochia*. Kritische Bestandsaufnahme der modernen Frochung mit einigen weiterführenden Überlegungen, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag, 1996 ;

DAVIES J.-H., *A letter to Hebrews*, University Press, Cambridge, 1967;

DETTWILER A., « *Auctoritas Pauli* selon la littérature deutéro-paulinienne et l'œuvre lucanienne », In. MARGUERAT D. (éd.), *Reception of Paulinism in Acts*. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 229, Leuven-Paris-Walpole, Uitgeverij Peeters, 2009, pp. 305-323.

DE VAUX R., « Ark of the Covenant and Tent of Reunion », In. *The Bible and the Ancient Near East*, Garden City – New York, Doubleday, 1971, pp. 136-151 ;

— *Instytucje Starego Testamentu* : vol. I Nomadyzm i jego pozostałości. Instytucje rodzinne. Instytucje cywilne ; vol. II Instytucje wojskowe. Instytucje religijne [volume unique] (oryg. fr. *Les Institutions de l'Ancien Testament* : vol. I Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles ; vol. II Institutions militaires. Institutions religieuses, 1997[6] [1958, 1961-1967]), Poznań, Pallottinum, 2004 ;

DILLON R.-J., « Dzieje Apostolskie [Les Actes des Apôtres] », In. NJBC, pp. 1177-1250 ;

DOBLE P., *The paradox of salvation*. Luke's theology of the cross, SNTS.MS 87, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ;

DONEGANI I., *'A cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus….' Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens*, Paris, EB (Nouvelle Serie) 36, Paris, Lecoffre-J. Gabalda et Cie, 1997 ;

DORE J., « La rencontre Abraham-Mechisédech et le problème de l'unité littéraire de Genèse 14 », In. CARREZ M. – DORE J. – GRELOT P. (éd.), *De la Torah au Messie* (Mélange H. CAZELLES), Paris, 1981, pp. 75-105 ;

— « L'évocation de Melchisédech et le problème de l'origine du Psaume 110 », *Transeuphratène* 15 (Mélanges J. Briend), Paris, 1998, pp. 19-53 ;

DUMAIS M., « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », In. GOURGUES M. – LABERGE L., *'De bien des manières'. La recherche biblique aux abords du XXIe siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993)*, LeDiv 163, Paris – Montréal, Cerf – Fides, 1995, pp. 307-364 ;

DUPONT J., « *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975).* A propos d'un ouvrage de François Bovon », [*RTh* (Louvain), 10 (1979), pp. 218-225], repris In. IDEM, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LeDiv 118, Paris, Cerf, 1984, pp. 13-23 ;

— « La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien des Samosate » [NovT 1979], In. IDEM, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LeDiv 118, Paris, Cerf, 1984, pp. 220-231 ;

— « La mission de Paul d'après Ac 26, 16-23 et la mission des Apôtres d'après Lc 24, 44-49 et Ac 1, 8 », In. IDEM, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, LeDiv 118, Paris, Cerf, 1984, p. 446-456 ;

DUPONT-SOMMER A., *Le Quatrième Livre de Machabées*. Introduction, traduction et notes, BEHE 274, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1939 ;

DURHAM J.-I., *Exodus*, WBC 3, Dallas, Word Books Publisher Inc., 1998 (1987) ;

DUUN J.-D.-G., *The Acts of the Apostles*, Epworth Commentaries, Peterborough, Epworth Press, 1996 ;

DZIADOSZ D., « Urząd kapłana w Izraelu w epoce przedmonarchicznej [Le ministère sacerdotal en Israël à l'époque pré-monarchique] », In. OLCZYK M. – PODESZWA P. (éd.), *Credidimus Caritati*, Gniezno, PWSD, 2010, pp. 67-94.

— « Instytucja kapłana w deuteronomistycznej historii Izraela (Joz – 2 Krl) [L'institution de prêtre dans l'histoire deutéronomiste d'Israël (Jos – 2 R] », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* [De Melchisédek à Jésus – Le Grand-Prêtre. La Bible sur le sacerdoce], ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 29-58 ;

— « Lewici i kapłani w Księdze Powtórzonego Prawa [Levites et Prêtres dans le livre de Deutéronome] », *VV* 17 (2010), pp. 43-67 ;

EISEN U.-E., « The Narratological Fabric of the Gospels », In. MEISTER J.-Ch. (éd.), *Narratology beyond Literary Criticism. Mediallity, Disciplinarity*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 195-211 ;

ESTRADA N.-P., *From Followers to Leaders. The Apostles in the Ritual of Status Transformation in Acts 1-2*, JSNT, supplement series 255, London-New York, T&T Clark International, 2004 ;

EVANS C.-F., *Saint Luke*, TPI New Testaments Commentaries, London – Philadelphia, SCM Press – Trinity Press Int., 1990 ;

FAURE P., *Pentecôte et Parousie (Ac 1, 6-3, 26). L'Eglise et le Mystère d'Israël entre les textes Alexandrin et Occidental des Actes des Apôtres*, EtB Nouvelle série 50, Paris, J.Gabalda et Cie, 2003 ;

FILIPPINI R., « Per una teologia lucana della testimonianza. Un'indagine nel libro degli Atti degli Apostoli », In. CIARDELLA P. – GRONCHI M. (éd.), *Testimonianza e verità*. Un approccio interdisciplinare, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 101-118.

FISCHEL H.-A., « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature », *JQR(N)* 37/3 (Jan., 1947), pp. 265-280 (consulté le 01 septembre 2009 http://www.jstor.org/stable/1452250) ;

— « Martyr and Prophet. A Study in Jewish Literature (Continued) », *JQR(N)* 37/4 (Apr., 1947), pp. 363-386 (consulté le 01 septembre 2009 http://www.jstor.org/stable/1452640) ;

FEUILLET A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres – d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, Pierre Téqui, 1997 (1971) ;

FITZMYER J.-A., « 'Now this Melchizedek…' (Heb 7, 1) », *CBQ* 25 (1963), pp. 305-321 ;

— « Further light on Melchizedek from Qumran Cave 11 », *JBL* 86 (1967), pp. 25-41 ;

— *The Acts of the Apostles*. A new translation with introduction and commentary, AB 31, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— *The Gospel according to Luke I–IX*. Introduction, translation, and notes, AB 28, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— *The Gospel according to Luke X–XXIV*. Introduction, translation, and notes, AB 28A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— *Luke The Theologian*. Aspects of His Teaching, London, Geoffrey Chapman, 1989 ;

— *101 pytań o Qumran* (oryg. ang. *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, 1992), Kraków, WAM, 1997 ;

FLICHY O., « État des recherches actuelles sur les Actes des Apôtres », In. BERDER M. (éd.), *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, LeDiv 199, Paris, Cerf, 2005, pp. 13-42 ;

— *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, LeDiv 214, Paris, Cerf, 2007 ;

— « De l'apôtre des nations au missionnaire des juifs et des païens », In. MARGUERAT D. (éd.), *Reception of Paulinism in Acts*. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 229, Leuven-Paris-Walpole, Uitgeverij Peeters, 2009, pp. 37-52 ;

FUSCO V., « 'Point of View' and 'Implicit Reader' in Two Eschatological Texts: Lk 19, 11-28, Acts 1, 6-8 », In. *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neirynck II*, BEThL 100, Leuven, University Press-Peeters, 1992, pp. 1677-1696 ;

GARRETT, D., *Song of Songs/Lamentations*, WBC 23B, Dallas, Word Inc., 2004 ;

GOLDINGAY J. – PAYNE D., *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*, vol. 2 : Commentary on Is 44, 24-55, 13, London-New York, Tandt Clark, 2006 ;

GOLDSTEIN J.-A., *II Maccabees. A new translation with introduction and commentary*, AB 41A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 ;

GOŁĘBIEWSKI M., *Analyse littéraire et théologique d'Is 45-55. Une alliance nouvelle avec la Jérusalem*, Roma, 1975 ;

— « L'alliance éternelle en Is 54-55 en comparaison avec d'autres textes prophétiques », *CoTh* 50 (1980) fasc. specialis, pp. 89-102 ;

GOULDER M., *Isaiah as Liturgy*, Ashgate, Hants-Burlington, 2004 ;

GRANERØD G., *Abraham and Melchizedek*. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110, BZAW 406, Berlin-New York, De Gruyter, 2010 (thèse, 2008) ;

GREEN J.-B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids – Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1997 ;

GREEN W.-S. – SILVERSTEIN J., « Messiah », In. *EofJ*, vol. III [L-Ra], pp. 1678-1692 ;

GRELOT P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (Edition nouvelle revue et augmentée), JJCh 62, Paris, Desclée, 1994 (1978) ;

— *Les poèmes du Serviteur*. De la lecture critique à l'herméneutique, LeDiv 103, Paris, Cerf, 1981 ;

— « Sur Isaïe LXI. La première consécration d'un grand-prêtre », *RB* 97-3 (1990), pp. 414-431 ;

— *Le mystère du Christ dans les Psaumes*, JJCh 74, Paris, Desclée, 1998 ;

GRELOT P. et alii, *La liturgie dans le Nouveau Testament*, Introduction à la Bible (Edition Nouvelle) – Le Nouveau Testament 9, Desclée, Paris, 1991 ;

HAMILTON V.-P., *The Book of Genesis*. Chapters 1-17, Grand Rapids, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1990 ;

HARTLEY J.-E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas, Word Books Publisher, 1998 (1992) ;

HAURET C., « Moïse était-il prêtre ? », *Bib* 40/2 (1959), pp. 509-521 ;

HÖFFKEN P., *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, NSK-AT 18/2, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998 ;

JOHNSON L.-T., *The first and second letters to Timothy*. A new translation with introduction and commentary, AB 35A, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— *The Gospel of Luke*, SP 3, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1991 ;

— *The Acts of the Apostles*, SP 5, Collegeville, A. Michael Glazier Book – The Liturgical Press, 1992 ;

JUST A.-A. Jr., *Luke 1, 1-9, 50, Concordia Commentary*. A Theological Exposition of Sacred Scripture, Saint Louis, Concordia Publishing House, 1996 ;

KAESTLI J.-D., *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc.* Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianisme primitif, Labor et Fides, Genève, 1969 ;

KARRIS R.-J., « Ewangelia według świętego Łukasza [Evangile selon saint Luc] », In. *NJBC*, pp. 1034-1107 ;

KAUMBA MUFWATA A., *Jusqu'aux extrémités de la terre*. La référence aux prophètes comme fondement de l'ouverture universaliste aux chapitres 2 et 13 des Actes des Apôtres, CRB 67, J. Gabalda et Cie, Paris, 2006 ;

KIEDZIK M., *Słowo Boże (Łk 8, 4-21)*. Studium z teologii św. Łukasza [La Parole de Dieu (Lc 8, 4-21). Approche sur théologie de saint Luc], RSB 3, Warszawa, Vocatio, 1998 ;

KIPPENBERG H.-G. – WEWERS G.-A., *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento* (oryg. all. *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 1979), Supplementi 8, Brescia, Paideia Editrice, 1987 ;

KLEIN R.-W., *1 Samuel*, WBC 10, Dallas, Word Books Publisher Inc., 1998 (1983);

KNOPPERS G.-N., *I Chronicles 10–29*. A new translation with introduction and commentary, AB 12A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (2004) ;

KOESTER C.-R., *Hebrews*. A new translation with introduction and commentary, AB 36, New Haven – London, Yale University Press, 2008 ;

KOET B.-J., « 'Today this Scriptures has been Fulfilled in Your Ears' : Jesus' Explanation of Scripture in Luke 4, 16-30 », In. IDEM, *Five Studies on interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Studiorum Novi Testamenti Auxilia 14, Leuven, University Press, 1989, pp. 24-55 ;

— « Isaiah in Luke-Acts », In. MOYISE St. – MENKEN M.-J.-J. (éd.), *Isaiah in the New Testament*, London – New York, T.&T. Clark, 2005, pp. 79-100 ;

KOOLE J.-L., *Isaiah III*, vol. 2: Is 49-55, Historical Commentary on the Old Testament, Leuven, Peeters, 1998 ;

KOWALSKI T., *Les Oracles du Serviteur Souffrant et leur interprétation*, Paris, Paroles et Silence, 2003 ;

KÜMMEL W.-G., « Luc en accusation dans la théologie contemporaine », EThL 46 (1970), pp. 265-281 ;

LAGRANGE M.-J., *Evangile selon Saint Luc*, EtB, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921 ;

LAMARCHE P., *Zacharie IX-XIV*. Structure littéraire et messianisme, EB, Paris, Lecoffre-J. Gabalda, 1961 ;

LANDOLT J.-F., « 'Soyez mes imitateurs frères' (Ph 3, 17) : Paul comme figure exemplaire dans le corpus paulinien et les Actes des Apôtres », In. MARGUERAT D. (éd.), *Reception of Paulinism in Acts*. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 229, Leuven-Paris-Walpole, Uitgeverij Peeters, 2009, pp. 261-294 ;

LANGKAMMER H., *Biblia o kapłaństwie i kapłanach* [La Bible sur le sacerdoce et les prêtres], W kręgu Słowa 6, Tarnów, Biblos, 2009 ;

LEGASSE S., *L'Epître de Paul aux Galates*, LeDiv – Commentaires 9, Cerf, Paris, 2000 ;

LELIEVRE A. – MAILLOT A., *Les Psaumes*. Traduction, notes et commentaires, vol. 2 (Psaumes 76-150 avec, en appendice, des Psaumes de Qumrân), Lyon, Olivétan, 2008[3] (1969) ;

LENTZ J.-C., *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres*, (oryg. ang. 1993), LeDiv 172, Cerf, Paris, 1998 ;

LEON-DUFOUR X., *Le pain de la vie*, Parole de Dieu, Paris, Editions du Seuil, 2005 ;

LEVORATTI A.-J., « Księga Kapłańska [Le livre de Lévitique] », In. *CBCI(pl)*, pp. 382-407 ;

LUNDBOM J.-R., *Jeremiah 21–36. A new translation with introduction and commentary*, AB 21B, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

LYS D., *L'évangéliste de l'Ancien Testament (Esaïe 40-55)*, Paris, Les Berges et les Mages, 1999 ;

ŁACH S., *Księga Psalmów*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy [Livre des Psaumes. Introduction-traduction de l'original-commentaire-excursus], PSST-KUL VII.2, Poznań, Pallottinum, 1990 ;

MA W., *Until the Spirit Comes*. The Spirit of God in the Book of Isaiah, JSOT Sup-271, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999 ;

MAIER J., *Zwischen den Testamenten*. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, Würzburg, Echter Verlag, 1990 ;

MAJEWSKI M., *Mieszkanie chwały*. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31.35-40) [*La demeure de la Gloire*. Théologie du sanctuaire d'Israël au désert (Ex 25-31.35-40)], Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków, 2008 [thèse 2007] ;

MANICARDI E., « La terza apparizione del Risorto nel Vangelo di Luca », *RTE* 1 (1997), pp. 5-27 ;

MANNS F., « Introduction au targum Sheni d'Esther (ms Urbinati 1) », *SBFLA* 47 (1997), pp. 117-128 ;

— *Le Judaïsme ancien*. Milieu et mémoire du Nouveau Testament, SBFA 36 (Nouvelle Edition), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2001 ;

— « Les Juifs d'Antioche », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VIII Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia-Storia-Religione, TCS 18, Roma-Parma, Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano-Eteria Associazione, 2004, pp. 107-137 ;

— « Traditions sacerdotales dans le quatrième Evangile », *SBFLA* 57 (2007), pp. 215-228 ;

— *Jérusalem, Antioche, Rome. Jalons pour une théologie de l'Eglise de la circoncision*, SBFA 73, Milano, Franciscan Printing Press, 2009 ;

MARSHALL I.-H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Exeter, Paternoster, 1978 ;

MARCHESELI-CASALE C., *Lettera agli Ebrei. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline Editoriale Libri, 2005 ;

MARCONCINI B., *Księga Izajasza* [Livre d'Isaïe], Rozumieć Stary Testament, Kraków, Wydawnictwo M, 2000 (oryg. it. 1993 et 1996) ;

MARGUERAT D., *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres*, LeDiv 180, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1999 ;

— *Les Actes des Apôtres* (1-12), CNT(N) Va, Genève, Labor et Fides, 2007 ;

MARX A., *Lévitique 17-27*, CAT IIIb, Genève, Labor et Fides, 2011 ;

McKENZIE J.-L., *Second Isaiah*. Introduction, Translation and Notes, AB 20, New Haven - London, Yale University Press, 2008 ;

MEIER J.-P., *Un certain Juif. Jésus. Les données de l'histoire*, tome I : Les sources, les origines, les dates (oryg. ang. *Jesus, A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, I. The Roots of the Problem and the Person, 1991), LeDiv, Paris, Cerf, 2009 ;

MELUGIN R.-F., *The Formation of Isaiah 40-55*, BZAW 141, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1976 ;

MENOUD Ph.-H., « Le plan des Actes des Apôtres », *NTS* 1 (1954/55), pp. 44-51, repris In. IDEM., *Jésus-Christ et la Foi. Recherches néotestamentaire*, BT(N), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, pp. 84-91

— « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », *RHPhR* 33 (1953), pp. 21-36, repris In. IDEM., *Jésus-Christ et la Foi. Recherches néotestamentaire*, BT(N), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975, pp. 63-76.

MEYERS C.-L. – MEYERS E.-M., *Haggai, Zechariah 1-8*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 25B, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1987) ;

— *Zechariah 9-14*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 25C, New Haven and London, Yale University Press, 1993 ;

MEYNET R., *L'Evangile de Luc*, Rhétorique sémitique VIII, Editions J. Gabalda et Cie, Pendé, 2011 ;

MICKIEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, rozdziały 1-11 [Evangile selon saint Luc. Introduction – Traduction de l'original – Commentaire, chap. 1-11], NKBNT III.1, Częstochowa, Ed. Świętego Pawła, 2011.

— *Ewangelia według św. Łukasza*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz, rozdziały 12-24 [Evangile selon saint Luc. Introduction – Traduction de l'original – Commentaire, chap. 12-24], NKBNT III.2, Częstochowa, Ed. Świętego Pawła, 2012.

— *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana* [Les Témoins de la mission salvatrice et de la dignité messianique et divine de Jésus dans les écrits de Luc et de Jean], Ząbki, Apostolicum, 2003 ;

MIELCAREK K., *ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ. Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie Łukaszowego obrazu świętego miasta w świetle onamastyki greckiej* [*ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ*. Les racines vétérotestamentaires et hellénistiques de l'image lucanienne de la ville sainte à la lumière d'onomastique grecque], SBL 2, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2008 ;

— « Kapłaństwo powszechne według 1 P 2, 1-10 [Le sacerdoce commun d'après 1 Pt 2, 1-10] », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* [De Melchisédek à Jésus – Le Grand-Prêtre. La Bible sur le sacerdoce], ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 265-279 ;

MILGROM J., *Leviticus 1–16*. New Translation with Introduction and Commentary, AB 3, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

MILLER M.-P., « The Function of Isa 61, 1-2 in 11Q Melchizedek », *JBL* 88 (1969), pp. 467-469 ;

MITCHELL H.-G. – SMITH J.-M.-P. – BEWER J.-A., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1961 (1912) ;

MOESSNER D.-P., « 'The Christ Must Suffer': New Light on the Jesus-Peter, Stephen, Paul Parallels in Luke-Acts », *NovT* 28/3 (1986), pp. 220-256 ;

MOST W.-G., « Did St. Luke Imitate the Septuagint ? », *JSNT*, 5 (1982), pp. 30-41 (http://www.catholicculture.org/culture/library/most/getwork.cfm?worknum=221, consulté le 12 décembre 2014) ;

MOTYER A., *Isaia*. Introduzione e Commentario (oryg. ang. *Isaia*. An Introduction and Commentary, 1999), Commentari Tyndale all'Antico Testamento, Edizioni GBU, 2002 ;

MOUNCE W. D., *Pastoral Epistles*, WBC *46*, Dallas, Word Inc., 2000 ;

MOZGOL A., « Arka Przymierza [L'Arche de l'Alliance] », In. WITASZEK G. (éd.), *Życie religijne w Biblii* [La vie religieuse dans la Bible], Lublin, Wydawnictwo KUL, 1999, pp. 37-65 ;

MUSSIES G. « Variation in the Book of Acts », FN IV (novembre 1991), pp. 165-182 ;

NEUHAUS D.-M., « Paul : A 'Tentmaker' », In. FERRERO M. – SPATARO R. (éd.), *Saint Paul. Educator to Faith and Love*, Jerusalem, Studium Theologicum Salesianum 'SS. Peter and Paul', 2008, pp. 147-166 ;

NICOLET Ph., « Le concept d'imitation de l'apôtre dans la correspondance paulinienne », In. DETTWILER A. – KAESTLI J.-D. – MARGUERAT D. (éd.), *Paul, une théologie en construction*, MB 51, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 393-415 ;

NOLLAND J., *Luke 1, 1–9, 20*, WBC 35A, Dallas, Word Inc., 2002 (1989) ;

— *Luke 18, 35–24, 53*, WBC 35C, Dallas, Word Inc., 1993 ;

— *Luke 9, 21 – 18, 34*, WBC 35B, Dallas, Word Inc., 1998

O'BRIEN P.-T., *The Letter to the Hebrews*, PNTC, Grand Rapids – Nottingham, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 2010 ;

ORŁOWSKI R., *Łukaszowy przekaz o powołaniu Pawła. Studium literacko-teologiczne* [La vocation de Paul d'après Luc. Etude littéraire et théologique], Bibliotheca Biblica, Wrocław, TUM, 2008 ;

ORR W.-F. – WALTHER J.-A., *I Corinthians*. A new translation, introduction, with a study of the life of Paul, notes, and commentary, AB 32. New Haven-London, Yale University Press, 2008 ;

OSWALT J.-N., *The Book of Isaiah*. Chapters 40-66, NICOT, Grand Rapids-Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1998 ;

PAOLINI P., « Il profeta come testimone nell'Antico Testamento », In. CIARDELLA P. – GRONCHI M. (éd.), *Testimonianza e verità*. Un approccio interdisciplinare, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 83-99 ;

PARCHEM M., *Ostateczne zwycięstwo Boga w walce między dobrem a złem w świetle pism z Qumran [La victoire finale de Dieu dans le combat entre le bien et le mal en perspective des écrits de Qumrân*], RSB 30, Warszawa, Vocatio, 2008 ;

PAUL Sh.-M., *Isaiah 40-66*. Translation and Commentary, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids – Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Company, 2012 ;

PERVO R.-I., « The Paul of Acts *and* the Paul of Letters : Aspects of Luke as an Interpreter of Corpus Paulinum », In. MARGUERAT D. (éd.), *Reception of Paulinism in Acts*. Réception du paulinisme dans les Actes des Apôtres, BEThL 229, Leuven-Paris-Walpole, Uitgeverij Peeters, 2009, pp. 141-155 ;

PETERSON D.-G., *The Acts of the Apostles*, PNTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2009 ;

— « The Motif of Fulfilment and The Purpose of Luke-Acts », In. WINTER B.-W. – CLARKE A.-D. (éd.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. I *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, Grand Rapids-Carlisle, W.-B. Eerdmans Publishing Company-The Paternoster Press, 1993, p. 83-104.

PETITJEAN A., *Les oracles du Proto-Zacharie*. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil, EtB, Paris – Louvain, Lecoffre-J. Gabalda – Ed. Imprimerie Orientaliste, 1969 ;

PIKOR W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza* [La métaphore sotériologique de l'eau dans le livre d'Isaïe], SBL 4, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2009 ;

— « Ezechiel 'dźwigający winę' ludu (Ez 4, 4-8). Posługa proroka czy kapłana? [Ezchiel 'prenant sur soi la faute' du peuple (Ez 4, 4-8). Le service de prophète ou de prêtre ?] », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o*

kapłaństwie [De Melchisédek à Jésus – Le Grand-Prêtre. La Bible sur le sacerdoce], ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 73-92.

— « Trud wiary proroków wobec milczenia Boga [La peine de la fio des prophètes face au silence de Dieu] », In. *Przegląd Biblijny* [Revue biblique]. Piąty Tydzien Biblijny (14 IV – 20 IV 2013). Materiały, 5 (2013), Lublin, 2013, pp. 132-141 ;

PODESZWA P., « Eucharystia pierwotnego Kosciola w swietle Dziejów Apostolskich [L'Eucharistie de l'Eglise primitive dans la perspective des Actes des Apôtres] », In. KOTECKI D. (éd.), *Dzieje Apostolskie*. Egzegeza, interpretacja, teologia [Les Actes des Apôtres. Exégèse, interprétation, théologie], BPTh 1 (2008), pp. 123-139 ;

— « Chrystus jako Arcykapłan w świetle J 19, 23 oraz Ap 1, 13 », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana*. Biblia o kapłaństwie, ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 193-207 ;

— *Paschalna pamięć o Jezusie*. Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana [La mémoire paschale sur Jésus. Exégèse et théologie de l'expression ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ en Apocalypse de s. Jean], Studia i materiały UAM 142, Poznań, 2011 ;

— « O tożsamości i posłudze kapłańskiej w świetle Flp 2, 12-18 [De l'identité et ministère sacerdotal en lumière de Phl 2, 12-18] », In. CHROSTOWSKI W., *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Zbigniewa Kiernikowskiego w 65. rocznicę urodzin [Car je ne rougis pas de l'Évangile. Festschrift offert à Mgr Prof. Z. Kiernikowski à l'occasion de son 65. anniversaire]*, Ad Multos Annos 16, Warszawa, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, 2011, pp. 334-355 ;

POPE M.-H., *Job*. Introduction, translation, and notes, AB 15, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1965) ;

PROPP W.-H., *Exodus 1–18*. A new translation with introduction and commentary, AB 2, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

— *Exodus 19–40. A new translation with introduction and commentary*, AB 2A, New Haven – London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

RABE, V.-W., « The Identity of The Priestly Tabernacle », In. *JNES*, 25 (1966), pp. 132-134 ;

VON RAD G., *Genesis*. A Commentary (revised edition), The Old Testament Library, Philadelphia, The Westminster Press, 1972 (1961) ;

RASCO E., « Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli », *Gregorianum*, 78 (1997), pp. 5-32 ;

RATZINGER J. / BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu* (oryg. all. *Jesus von Nazareth*, 1. Teil Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, 2007), Kraków, Wydawnictwo M, 2007 ;

RAVASI G., *I Salmi*. Introduzione, testo e commento, Cinisello Balsamo, Ed. San Paolo, 2006 ;

REUMANN J., *Philippians*. A New Translation with Introduction and Commentary, AB 33B, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974) ;

RICHARD E., « Pentecost as a Recurrent Theme in Luke-Acts », In. IDEM (éd), *New Views on Luke and Acts*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 1990, pp. 133-149 ;

RIUS-CAMPS J. – READ-HEIMERDINGER J., *The Message of Acts in Codex Bezae. A comparison with the Alexandrian Tradition*, vol. 1 Acts 1, 1-5, 42: Jerusalem, JSNT supp. series 257, London-New York, T&T Clark International, 2004 ;

ROBERTS J.-J.-M., « *Melchizedek* (Introduction – Traduction – Notes) », In. CHARLESWORTH J.-H. et *allii* (éd.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. 6B: Pesharim, Other Commentaries, and Related Documents, Tübingen – Louisville, Mohr Siebeck – Westminster John Knox Press, 2002, pp. 264-269 ;

SANDNES K.-O., *Paul – One of the Prophets?* A Contribution to the Apostle's Self-Understanding, WUNT (2. Reihe) 43, J.-C.-B. Mohr – Paul Siebeck, Tübingen, 1991 ;

SCHATKIN M., « The Maccabean Martyrs », *VigChr* 28/2 (1974) (consulté le 01 août 2009, http://www.jstor.org/stable/1583458) ;

SCHNEIDER T.-J., *Judges*, Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, The Liturgical Press, 2000 ;

SCHURER E., *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, vol. I, Edinburgh, T&T Clark, 1979 (oryg. all. 1885) ;

SIMIAN-YOFRE H. – RINGGREN H., « עוד », In. *TWA*, vol. V, 1986, col. 1107-1128 / 1128-1130 ;

SMITH R.-L., *Micah – Malachi*, WBC 32, Dallas, Word-Inc., 2002 ;

SOARDS M.-L., *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville-Kentucky, Westminster-John Knox Press, 1994 ;

SPEISER E.-A., *Genesis*. Introduction, Translation, and Notes, AB 1, New Haven-London, Yale University Press, 1964 (2008) ;

SPENCER F.-S., *The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations*, JSNT supplement series 67, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992 ;

STACHOWIAK L., *Księga Izajasza I (1-39).* Wstęp – przekład z oryginału – komentarz [Livre d'Isaïe I (1-39). Introduction – Traduction de l'original – Commentaire], PSST-KUL IX.1, Poznań, Pallottinum, 1996

— *Księga Izajasza II-III (40-66).* Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy [Livre d'Isaïe II-III (40-66). Introduction – Traduction de l'original – Commentaire – Excursus], PSST-KUL IX.2, Poznań, Pallottinum, 1996.

STEINMANN J., *Le Prophète Isaïe. Sa vie, son œuvre et son temps*, LeDiv 5, Paris, Cerf, 1950 ;

STERN D.-H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu* [Le Commentaire juif du Nouveau Testament] (oryg. ang. *Jewish New Testament. Jewish New Testament Commentary*, 1997[6]), PSB, Vocatio, Warszawa, 2004 ;

STEUDEL A., « Les Fils de Lumière et les Fils des Ténèbres ou le dualisme à Qumrân », In. MEBARKI F. – PUECH E., *Les Manuscrits de la mer Morte*, Ed. du Rouergue, 2002, pp. 159-165 ;

STRELAN R., *Luke the Priest*. The Authority of the Author of the Third Gospel, Aldershot – Burlington, Ashgate, 2008 ;

STUHLMACHER P., « Isaiah 53 in the Gospels and Acts », In. JANOWSKI B. – STUHLMACHER P. (éd.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids-Cambridge, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 2004, pp. 147-162 ;

STUHLMUELLER C., « Deutero-Izajasz (Iz 40-55) i Trito-Izajasz (Iz 56-66) [Le Deutero-Isaïe (Is 40-55) et le Trito-Isaïe (Is 56-66)] », In. *NJBC*, pp. 644-676 ;

SWEENEY M.-A., *The Twelve Prophets*, vol. II (Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi), Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry, Collegeville, The Liturgical Press, 2000 ;

SWEET J.-P.-M., « Maintaininge the testimony of Jesus : the suffering of Christians in the Revelation of John », In. HORBURG W. – Mc NEIL B., *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge, 1981, pp. 101-117 ;

SWEETLAND D.-M., « Luke the Christian », In. RICHARD E. (éd), *New Views on Luke and Acts*, Collegeville-Minnesota, The Liturgical Press, 1990, pp. 48-63 ;

TALBERT Ch.-H., *Reading Acts. A literary and theological Commentary of the Actes of the Apostles*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1997 ;

— *Reading Luke-Acts in its Mediterranean Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2003 ;

TANNEHILL R.-C., *Luke*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville, Abingdon Press, 1996 ;

TATE M.-E., *Psalms 51–100*, WBC 20, Dallas, Word Inc., 1998 ;

TAYLOR J., « La fraction du pain en Luc-Actes », In. VERHEYDEN J. (éd.), *The Unity of Luke-Acts*, BEThL 142, Leuven, Leuven-Peeters, 1999, pp. 281-295 ;

— *Les Actes des deux Apôtres*. Vol IV. Commentaire historique (Act. 1, 8-8, 40), EtB 40, Paris, J. Gabalda et Cie, 2000 ;

THORNTON C.-J., *Der Zeuge des Zeugen*. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen, J.-C.-B. Mohr (Paul Siebeck), 1991 ;

TOURNAY R., « Le Psaume CX », *RB* 67-1 (1960), pp. 5-41 ;

TRITES A.-A., « Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse. A semantic Study », NovT 15 (1973), pp. 72-80 ;

TRONINA A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie* [Aux Hébreux. Une parole d'encouragement pour les jours derniers], Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 1998 ;

— *Księga Kapłańska*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz [Livre de Lévitique. Introduction, traduction de l'original, commentaire], NKBST III, Częstochowa, Ed. Św. Pawła, 2006 ;

TUŁODZIECKI T., « Psalm 110 jako przykład teologii kapłaństwa w Psałterzu [Psaume 110 comme exemple de théologie du sacerdoce dans le Psautier] », *VV* 12 (2007), pp. 33-56 ;

VAN DER KOOIJ A., « La Septante d'Isaïe et la critique textuelle de l'Ancien Testament », In. SCHENKER A. – HUGO Ph. (éd.), *L'enfance de la Bible hébraïque*. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes, MB 52, Genève, Labor et Fides, 2000, pp. 185-198 ;

VANHOYE A., *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1980 ;

— « Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance », *NRT*, 116 (1994), pp. 815-835.

VESCO J.-L., *Le Psautier de David traduit et commenté*, vol. 2, LeDiv, Paris, Cerf, 2006 ;

WALTON J.-H. – MATTHEWS V.-H. – CHAVALAS M.-W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, (oryg. ang. The IVP Bible Background Commentary : Old Testament, 2000), PSB, Warszawa, Vocatio, 2005;

WATTS J.-D.-W., *Isaiah 1–33* (Revised Edition), WBC 24, Nashville, Thomas Nelson, Inc., 2005;

— *Isaiah 34–66* (Revised Edition), WBC 25, Nashville, Thomas Nelson Inc., 2005 ;

WEILL B., *L'accomplissement chez saint Paul.* Expression du rapport entre les deux alliances, CRB 72, Editeurs J. Gabalda et Cie, Pendé, 2009 ;

WEINFELD M., *Deuteronomy 1–11. A new translation with introduction and commentary*, AB 5, New Haven-London, Yale University Press, 2008 (1974);

WENHAM, G.-J., *Genesis 1–15*. WBC 1, Dallas, Word Inc., 1998 (1987);

WESTERMANN C., *Isaiah 40-66*. A Commentary (oryg. all. *Das Buch Jesaja. [3], Kapitel 40-66*, 1966), Philadelphia, SCM Press-The Westminster Press, 1969 ;

WIENER C., *Le Deuxième Isaïe*, CahEv (Nouvelle série) 20, 2e trimestre 1997 ;

WILSON R.-McL., *Hebrews*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids – Basingstoke, Eerdmans – Morgan & Scott, 1987 ;

WITCZYK H., « Od ewangelii o Jezusie pełnym Mocy do ewangelii Krzyża [De l'évangile sur Jésus plein de Pouvoir à l'évangile de la Croix] », VV 2 (2002), pp. 201-222 ;

WOJCIECHOWSKI M., *Jezus Święty w pismach Nowego Testamentu* [Jésus en tant que Saint dans les écrits du Nouveau Testament], RSB 2, Warszawa, Vocatio, 1996 ;

WRIGHT B.-G., « Δοῦλος and παῖς as translation of עבד : Lexical Equivalences and Conceptual Transformations », In. TAYLOR BERNARD A. (éd.), *IX Congress of International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Camridge 1995, Georgia, Atlanta, Scholar Press, 1997, pp. 263-277 ;

WRÓBEL M.-S., « Jezus Janowy jako Objawiciel oblicza Ojca [Jésus johannique en tant que Révélateur du visage du Père] », *VV* 20 (2011), pp. 191-203 ;

ZAWADZKI A., « Idea kapłaństwa w Corpus Paulinum [L'idée du sacerdoce dans le Corpus Paulinum] », In. DZIADOSZ D. (éd.), *Od Melchizedeka do Jezusa – Arcykapłana. Biblia o kapłaństwie* [De Melchisédek à Jésus – Le Grand-Prêtre. La Bible sur le sacerdoce], ABL 5, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010, pp. 235-255 ;

ZUMSTEIN J., « Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu » [*Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Série A, Band 5), Linz 1980, p. 122-138], cité d'après *Miettes exégétiques*, Neuchâtel-Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 151-167 ;

— « L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. Essai de lecture globale » [*RThPh* 112 (1980), p. 371-390], cité d'après IDEM, *Miettes exégétiques*, Neuchâtel-Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 183-205 ;

— « La croix comme principe de constitution de la théologie paulinienne », In. DETTWILER A. – KAESTLI J.-D. – MARGUERAT D. (éd.), *Paul, une théologie en construction*, MB 51, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 297-318 ;

— « Paul et la théologie de la croix », *ETR* 76, 4 (2001), pp. 481-496 ;

Etudes patristiques

BASLEZ M.-F., « La diffusion du christianisme aux Ier – IIIe siècles. L'église des réseaux », *RSR* 101, 2013/4, p. 549-576. (consulté le 20.08.2014 : http://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2013-4-page-549.htm) ;

BAUMEISTER Th., *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang SA-Editions scientifiques européennes, 1991 ;

BAUR C., *John Chrysostom and his Time*, vol. I : Antioch, London-Glasgow, Sands & Co. (Publishers) LTD, 1959 ;

BENOIT A., « S. Ignace d'Antioche », In. *DS* vol. VII, Paris, Beauchesne, 1971, coll. 1250-66.

BERGAMELLI F., « Dal Padre al Padre. Il Padre come principio e termine del Cristo e del cristiano in Ignazion di Antiochia », In. WILES M.-F. – YARNOLD E.-J. (éd.), *Studia Patristica* 36, Leuven, Peeters, 2001, pp. 168-176 ;

BORI P.-C., *Chiesa Primitiva. L'immagince della comunità delle origini – Atti 2, 42-47 ; 4, 32-37 – nella storia della chiesa antica*, TRSR 10, Brescia, Paideia Editrice, 1974 ;

BOUHOT J.-P., « La reforme du clergé à Constantinople par Jean Chrysostome », In DELAGE P.-G. (éd.), *Les Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités*. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, pp. 467-479 ;

BRÄNDLE R., *Jean Chrysostome « saint Jean bouche d'or (349-407) »*. Christianisme et politique au IVe siècle (oryg. all. 1999), Cerf-Histoire, Paris, Cerf, 2003 ;

BRENT A., *Ignatius of Antioch*. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy, Continuum, London-New York, 2007 ;

BROC-SCHMEZER C., « Enseignement et 'Mystère'. Le sacerdoce et le non-accès des femmes à la prêtrise aux yeux de Jean Chrysostome », In. In DELAGE P.-G. (éd.), *Les Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités*. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, pp. 93-119 ;

BROTTIER L., *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique'*. Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine, Pat-Ch, Cerf, Paris, 2005 ;

BURNET R., *Epitres et lettres Ier – IIe siècle*. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne, LeDiv 192, Cerf, Paris, 2003 ;

CHARLESWORTH J.-H. et *allii*, *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity* (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins), Minneapolis, Fortress Press, 1992 ;

COLSON J., *Ministre de Jésus-Christ ou le Sacerdoce de l'Evangile*. Etude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Eglise Primitive, ThH 4, Beauchesne et ses Fils, Paris, 1966.

DANIELOU J., *L'Eglise des premiers temps*. Des origines à la fin du IIIe siècle, Paris, Ed. du Seuil, 1985 (1963) ;

DECREPT É., « La paix de l'Église d'Antioche d'après les lettres ignatiennes », *RevSR* 83/2 (2009), pp. 201-217 (consulté le 28 septembre 2014. URL : http://rsr.revues.org/474 ; DOI : 10.4000/rsr.474)

DE LUBAC H., « Teologia *Dialogu o kapłaństwie* św. Jana Chryzostoma » (oryg. fr. « Le Dialogue sur le sacerdoce de Saint Jean Chrysostome », *NRT* 100, nov.-dec. 6/1978, pp. 822-831), In. Św. JAN CHRYZOSTOM, *Dialog « O kapłaństwie »* [S. Jean Chrysostome, Dialogue Sur le Sacerdoce], Traduit du grec en polonais KANIA W. – STAROWIEYSKI M. (éd.), BOK 27, Kraków, Wydawnictwo M, 2009, pp. 31-43 ;

DE ROTEN Ph., *Baptême et mystagogie*. Enquête sur l'initiation chrétienne selon S. Jean Chrysostome, LWQF 91, Aschendorff, Münster, 2005 [thèse 1999] ;

DIBOUT C. – FAIVRE A., « Les chrétiennes entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'*épiskopè*. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique », LTP 49, 1 (février 1993), pp. 69-92 ;

DRĄCZKOWSKI F., « Ignacy Antiocheński [Ignace d'Antioche] », In. *EK*, tome VI, Lublin, TN KUL, 1993, coll. 1441-1443 ;

— « Jan Chryzostom. Jan Złotousty [Jean Chrysostome? Jean Bouche d'Or] », In. *EK*, tome VII, Lublin, 1997, coll. 766-769 ;

DUMORTIER J., « Introduction » In. JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Isaïe*, (Introduction, texte critique et notes par J. DUMORTIER), SCh 304, Paris, Cerf, 1983 ;

FAIVRE A., *Naissance d'une hiérarchie*. Les premières étapes du cursus clérical, ThH 40, Editions Beauchesne, Paris, 1977.

— « La question des ministères à l'époque paléochrétienne, problématiques et enjeux d'une périodisation », In. DELAGE P.-G. (éd.), *Les Pères de l'Eglise et des ministères. Evolution, idéal et réalités*. Actes du IIIème colloque de La Rochelle 7, 8 et 9 septembre 2007, Association Histoire et Culture, 2008, pp. 3-38.

FESTUGIERE A.-J., *Antioche païenne et chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, BEFAR 194, Paris, Ed. E. de Boccard, 1959 ;

GRECH P., « La condizione della Chiesa di Efeso nella lettera di Ignazio d'Antiochia », In. PADOVESE L. (éd.), *III Simposio di Effeso su S. Giovanni Apostolo*, Istituto francescano di spiritualità - Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1993, pp. 155-160.

GREGORY A., *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*. Looking for Luke in the Second Century, WUNT (2 Reihe), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003 ;

GREELEY D.-L., « John Chrysostom, *On the Priesthood.*A Model for Service », Studia Patristica 22, éd. E.-A. Livinstone, Leuven, 1989, pp. 121-128 ;

HATEM J., *Etique chrétienne et révélation. Etude sur la spiritualité de l'Eglise d'Antioche*, Antioche Chrétienne 1, Paris, CARISCRIPT, 1987 ;

ISACSON M., *To each their own Letter. Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*, CB.NT 42, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 2004

JOLY R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1979 ;

JOUSSARD G., « Aux origines du culte des martyrs dans le christianisme : saint Ignace d'Antioche, Rom, II, 2 », *RSR* 39 (1951), pp. 362-367 ;

LEVINSKAYA I., *The Book of Acts in its First Century Setting*, vol. V : Diaspora Setting, Grand Rapids, W.-B. Eerdmans Publishing Co., 1996 ;

LUONGO G., « Agiografia martiriale antiochena », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VIII Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia-Storia-Religione, TCS 18, Roma-Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano, Parma-Eteria Associazione, 2004, pp. 171-194.

MALINGREY A.-M., « Le clergé d'Antioche vu par Saint Jean Chrysostome », In. *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Centre d'Histoire Juridique Méridionale, Toulouse, 1979, pp. 507-518.

MARA M.-G., « Paolo e il suo epistolario nella comunità antiochena del II sec. », L PADOVESE (éd.), *Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, TCS 10, Istituto francescano di spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1996, pp. 139-145.

MARAVAL P., *Le Christianisme. De Constantin à la conquête arabe*, NC-HP, Paris, PUF, 2007 (1997) ;

— « Introduction », In. *Actes et Passions des Martyrs Chrétiens des premiers siècles* (Introduction, traduction et notes de MARAVAL P.), Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 2010, pp. 11-30 ;

MARITANO M., « Formazione e ministero dei diaconi nelle *Lettere* di Ignazio d'Antiochia », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, TCS, Istituto francescano di spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 2000, pp. 155-180.

MARROU H.-I., *L'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, Editions du Seuil, 1985 (1963) ;

MIMOUNI S.-C. –MARAVAL P., *Le Christianisme*. Des origines à Constantin, NC-HP, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.

MINNERATH R., *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Eglise apostolique*, ThH 101, Paris, Beauchesne, 1994.

MUNIER Ch., « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », In. HAASE W. – TEMPORINI H., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 27, 1, Berlin – New York, De Gruyter, 1993, pp. 360-484 ;

NAUTIN P., « L'évolution des ministères au IIe et IIIe siècle », RDC 23 (1973), p. 47-58.

PADOVESE L., « L'antipaulinisme chrétien au IIe siècle », *RSR* 90, 2002/3, pp. 399-422. (http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RSR&ID_NUMPUBLIE=RSR_023&ID_ARTICLE=RSR_023_0399, consulté le 26.08.2014) ;

POUDERON B., « Les lettres d'Ignace d'Antioche, ou la mise en scène de l'imitation du Christ », CPE 105 (mars 2007), pp. 14-23.

POUDERON B. – NORELLI E., *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, vol. II, Paris, Cerf, 2013 ;

RORDORF W., « Martyre. Le martyre chrétien », In. DI BERARDINO A. (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* (oryg. it. *Dizionario patristico e di antichita christiane*, 1983), Vol. II, Paris, Cerf, 1990, p. 1571 ;

« La théologie du ministère dans l'Eglise ancienne », In. FERGUSON E. (éd.), *Church, Ministry, and Organization in the Early Church Era*, SinEC 13, New York-London, Garland Pub., 1993, pp. 58-78.

RINALDI G., « Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista », *Augustinianum* XXXIII (1993), pp. 407-429 ;

RUYSSCHAERT J., « Les 'martyrs' et 'confesseurs' de la lettre des Eglises de Lyon et de Vienne », In. *Les Martyrs de Lyon (177)*, Colloques internationaux du CNRS 575, Paris, Ed. du CNRS, 1978, pp. 155-164.

« Saint Jean Chrysostome du très révérend Archimandrite Placide Deseille, Higoumène du Monastère Saint Antoine le Grand », Extrait de « Témoignage et Pensée Orthodoxes », In. *Bulletin de la Métropole Grec-Orthodoxe de France* 7-8, Paris, 1998 (consulté le 19 novembre 2012, http://eglise.orthodoxe.grecque.pagesperso-orange.fr/PLACIDE.htm ; version électronique sans numéros des pages)

SCHOEDEL W.-R., *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioche*, Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia, Fortress Press, 1985 ;

SEGNERI A., « Introduzione », In. ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*. Introduzione, testo, traduzione e commento à cura di SEGNERI A.), Biblioteca Patristica, EDB, Bologna, 2010, pp. 11-75.

SIMON M., « La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », AIPh 4 (1936), pp. 403-421 ;

SIMON M. – BENOIT A., *Le Judaïsme et le Christianisme Antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, NC-HP 10, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985.

— (éd.), *Il Cristo II*. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal VI al VII secolo, Milano, 1986.

SIMONETTI M. – PRINZIVALLI E., *Letteratura cristiana antica. Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in Appendice*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 2007 (2003)

SPANNEUT M., *Les Pères de l'Eglise*, vol. II – Du IVe au VIIIe siècle, BHC 22, Paris, Desclée, 1990.

STAROWIEYSKI M., « Wstęp [Introduction] », In. *Św. Jan Chryzostom. Dialog : O Kaplanstwie* [Saint Jean Chrysostome. Dialogue Sur le Sacerdoce], BOK 27, Kraków, Wydawnictwo M, 2009 (1992) ;

SZCZUR P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*. Na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chrysostoma [Problematique sociale en Antioche de tard-antiquité. Sur la base de l'enseignement homilétique de Jean Chrysostome], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2008 ;

WENGER A., « Jean Chrysostome », In. *DS*, vol. VIII, Beauchesne, Paris, 1974, col. 331-355 ;

VANDENBERGHE B.-H. – BOULARAND E., « Le sacerdoce mystère de crainte et d'amour chez Jean Chrysostome », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 72 (1971), pp. 3-36 ;

VINEL F., « L'Esprit dans la liturgie », *Com(F)* XI 1986/1, pp. 84-91.

— « Interpréter le Psaume 23 (22) : sens littéral, sens historique », *RevSR* 83, 3 (2009), pp. 337-352.

— « L'incompréhensible demeure », *RevSR* 84/4 (2010), pp. 451-465.

VON CAMPENHAUSEN H., *Les Pères grecs*, (oryg. all.), Paris, Ed. de l'Orante, 1963 ;

ZIADE R., *Les martyrs Maccbées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome*, VigChr Supplements 80, Leiden-Boston, 2007 ;

Etudes dogmatiques et ouvrages généraux

ABEGG M.-G. – EVANS C.-A. – OEGEMA G.-S., « Bibliography of Messianism and the Dead Sea Scrolls », In. CHARLESWORTH J.-H. – LICHTENBERGER H. – OEGEMA G.-S., *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, pp. 204-214 ;

ABEL F.-M., *Histoire de la Palestine. Depuis la conquête d'Alexandre, jusqu'à l'invasion des Arabes*, tome I, (jusqu'à la guerre juive), Paris, Lecoffre-J. Gabalda, 1952 ;

AMBAUM J., « L'identité du prêtre », *Com(F)* VI 1981/6, pp. 28-38 ;

ASSEL H., « Zeugnis », In : BETZ H.-D. – BROWNING D.-S. – JANOWSKI B. – JÜNGEL E., *Religion in Geschichte un Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 8 (T-Z), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005[4], col. 1852-1854 ;

BAEHR J., « Priester », In. COENEN L. (éd.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, vol. III (Pharisäer-Zweifel), Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1972, p. 1015 ;

BAMBERGER B.-J., « Angels and Angelology : Bible », In. *EJ²*, vol. 2 (Alr-Az), 2007, pp. 150-152 ;

BARBOTIN E., *Le témoignage*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995[2] ;

BRICHTO H.-Ch., « Priestly blessing », In. EJ², vol. 16 (Pes-Qu), pp. 510-511 ;

BROWN R.-E. – MEIER J.-P., *Antioche et Rome*. Berceaux du christianisme, LeDiv 131, Paris, Cerf, 1988 ;

CAMELOT P.-Th., « De Nestorius à Eutychès : l'opposition de deux christologies », In. GRILLMEIER A. – BACHT H. (éd.), *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg, Herder, 1951, pp. 215-219 ;

CANNEY M.-A., « Witness », In. CHEYNE T.-K. – SUTHERLAND BLACK J. (éd.), *Encyclopaedia Biblica*. A Critical Dictionary of the literary political and religious History, the Archaeology Geography and natural History of the Bible, New York - London, The Macmillan Company - Adam and Charles Black, 1899, vol. IV, n° 534.

CHRETIEN J.-L., « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie* 88 (décembre 2005), pp. 75-94.

CHRISTIE W.-M., « Riblah » (consulté le 11 décembre 2010 : http://refbible.com/r/riblah.htm) ;

CURTIS A., *Oxford Bible Atlas*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007[4] (1962).

CURTIS J.-B., « On Job's Witness in Heaven », In. *JBL* 102 (1983), pp. 549-562.

DZIEWULSKI G., *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościola* [Le témoignage chrétien comme signe de la crédibilité de l'Eglise], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010.

FILIPIAK M., « Cherubini, Cheruby », In. *EK*, vol. 3, 1995 (1979), col. 140 ;

GINSBERG H.-L. et *allii*, « Messiah », In. *EJ²*, vol. 14, pp. 110-115.

GREENBERG M. – SPERLING S.-D., « Moses : Biblical View : Critical Assessment », In. *EJ²*, vol. 14 (Mel-Nas), pp. 526-531.

GRELOT P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament : esquisse d'un traité dogmatique*, Paris, Desclée et Cie, 1962 ;

HAIM A. – KUSHNER D., « Antioch », In. *EJ²*, vol. 2 (Alr-Az), pp. 201-202.

HAGEGE C., *Dictionnaire amoureux des langues*, Plon et Odile Jacob, 2009 ;

HARAN M. – STERN. M. – BLIDSTEIN G.-Y., « Priests and Priesthood », In. *EJ²*, vol. 16 (Pes-Qu), pp. 513-526 ;

HARAN M., *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1978 ;

HOERTH A. – McRAY J., *Bible et Archéologie. Une exploration de l'histoire et de la culture des civilisation antiques* (oryg. ang. *Bible Archaeology*, 2005), Valence, La Ligue, 2009 ;

HORSLEY R.-A. – HANSON J.-S., *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Popular Movements in the Time of Jesus, Minneapolis, Winston Press, 1985 ;

http://www.impantokratoros.gr/ieromartys-andronikos.el.aspx. (consulté le 18.10.2012)

Itinéraire d'Ignace d'Antioche – reconstruit à partir des *Lettres* : consulté le 15.10.2012, http://jesusmarie.free.fr/ignace_d_antioche.html) ;

JĘDRZEJAS A., *Tożsamość Kapłana w refleksji polskich teologów XXI wieku* [L'identité de prêtre dans la reflexion des théologiens polonais du XXIe s.], Lublin, Wydawnictwo KUL, 2010.

JONGE M. de, « Christ χριστός », In. DDD, pp. 192-200.

« Martyr », In. DAChL-XI, coll. 2470-2472 [XLII. Le martyr associé au clergée]

LEE M.-V., « A Call to Martyrdom : Function as Method and Message in Revelation », *NovT*, 40/2 (1998), pp. 164-194 (consulté le 10 juillet 2009, http://www.jstor.org/stable/1560983)

LE GUILLOU M.-J., « Le caractère sacerdotal », *Com(F)* VI 1981/6, pp. 39-42.

LEGASSE S., « Prophétisme : I. Ecriture Sainte », In. DS, vol. XII 2e partie (Piatti-Quodvultdeus), 1986, col. 2410-2413.

MANARANCHE A., *Le prêtre ce prophète*, Paris, Fayard, 1982 ;

— *Vouloir et former des prêtres*, Paris, Fayard, 1994 ;

MARA M.-G., « Antiochia : Città delle prime volte », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del VIII Simposio Paolino*. Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia-Storia-Religione, TCS 18, Roma-Parma, Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano-Eteria Associazione, 2004, pp. 165-171 ;

MARTELET G., « Le ministère des apôtres et la personne de Jésus », *Com(F)* VI 1981/6, pp. 9-15 ;

MARUCCI C., « Θεωρία antiochena contro ἀλληγορία alessandrina : l'esegesi letterale di Theodoro di Mopsuestia », In. ORAZZO A. (éd.), *I padri della Chiesa e la Teologia*. In dialogo con B. Studer, Torino, 1995, pp. 83-104 ;

MEIER S.-A., « Angel I מַלְאָךְ », In. *DDD*, pp. 45-50 ;

METTINGER T.-N.-D., « Cherubim כרובים », In. *DDD*, pp. 189-192 ;

MOUROUX J., « Wierzę w ciebie [Je crois en toi] » (trad. de fr.), *ZNAK* 1 (1994), pp. 25-31 ;

MÜNNICH M., « Początki monarchii hebrajskiej [Les origines de la monarchie hébraïque] », *Scripta Biblica et Orientalia* 1 (2009), Lublin-Kraków-Poznań-Warszawa, Wydawnictwo KUL, pp. 29-46 ;

PADOVESE L. – GRANELLA O., *Guida alla Turchia. I luoghi di san Paolo e delle origini cristiane*, Paulo di Tarso 5, Milano-Fidenza, Figlie di San Paolo-Eteria, 2008 ;

PAGE J.-G, « Pierre GRELOT, Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. coll. 'Théologie', Paris, Editions du Cerf, 1983 (21.5 x 13.5 cm), 282 pages », *LTP* 41, 1/1985, pp. 129-130 ;

PANIKKAR R. – RAVASI G., *Słowa św. Pawła* [Les paroles de saint Paul] (oryg. it., *Le parole di Paolo*. Con introduzione e a cura di M. FINAZZER-FLORY, 2007), Bernardinum, Pelplin, 2008 ;

PAUL Sh.-M. / RABINOWITZ L.-I., « Cherub », In. *EJ²*, vol. 4 (Blu-Cof), pp. 600-601 ;

PINCKAERS S.-Th., *La spiritualité du martyre… jusqu'au bout de l'Amour*, Versailles, Saint-Paul, 2000 ;

PRAT M. – GRELOT P., « Témoignage », In : LEON-DUFOUR X. (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995[8], col. 1261-1265 ;

RANCE D. – PETERSON E., *Témoin de la vérité*, Genève, Ad Solem, 2007 ;

RITMEYER L., *The Quest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem*, Jerusalem, Carta & The Lamb Foundation, 2006 ;

ROBERGE R.-M., « Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*. Histoire et théologie des ministères dans l'Eglise. Coll. 'Théologie'. Paris, Editions du Ceerf, 1987, 324 pages (23.5 x 14.5 cm) », *LTP* 45, 3/1989, p. 464 ;

ROMANIUK K., « Anioł : II. W Nowym Testamencie [L'Ange : II. Dans le Nouveau Testament] », In. *EK*, vol. 1, 1995 (1973), col. 608 ;

ROOKE D., *Zadok's Heirs*. The Role and Developement of the High Priesthood in Ancient Israel, Oxford, 2000 ;

RÖTTGER H. « Engel Jahwes », In. GÖRG M. – LANG B. (éd.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. I (A-G), Zürich, Benzinger Verlag, 1991 (1988), col. 539-541 ;

RÖTTGER H. – LANG B, « Engel : (I) AT. (II) NT », In. GÖRG M. – LANG B. (éd.), *Neues Bibel-Lexikon*, vol. I (A-G), Zürich, Benzinger Verlag, 1991 (1988), col. 537-539 ;

RUBINKIEWICZ R., « Lewici [Lévites] », In. WITASZEK G. (éd.), *Życie religijne w Biblii* [La vie religiuese dans la Bible], Lublin, Wydawnictwo KUL, 1999, pp. 157-165 ;

SCHOENBERG Sh., « The Shema », (consulté le 16 décembre 2010, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/shema.html) ;

SCHREINER J., *Teologia Starego Testamentu* [Théologie de l'Ancien Testament], Warszawa, Adam-Pax, 1999 (oryg. all. *Theologie des Alten Testaments*, 1995) ;

SOMMER B.-D., « Conflicting Constructions of Divine Presence in the Priestly Tabernacle », *Biblical Interpretation* 9, 2001, pp. 41-63 ;

STACHOWIAK L., « Anioł : I. W Starym Testamencie i Literaturze Międzytestamentalnej [L'Ange : I. Dans l'Ancien Testament et les Ecrits Intertestamentaires] », In. *EK*, vol. 1, 1995 (1973), col. 606 ;

STAROWIEYSKI M., *Ze świata wczesnego chrzescijaństwa. Pogadanki radiowe* [Du monde de l'antiquité chrétienne. Causeries radiophoniques], Pelplin, Bernardinum, 1998 ;

STEINBERG S.-D., *The Third Beit Ha-Mikdash*, Jerusalem, 1983 ;

TILLARD J.-M.-R., « Sacerdoce », In. *DS*, vol. XIV (Sabbatini-System), 1990, col.1-37 ;

UGGERI G., « Antiochia sull'Oronte. Profilo storico-urbanistico », In. PADOVESE L. (éd.), *Atti del V Simposio su san Paolo Apostolo*, TCS 12, Roma-Parma, Istituto Francescano di Spiritualità Pont. Ateneo Antoniano-Eteria Associazione, 1998, pp. 301-329 ;

VAN HENTEN J.-W., « Angel II ἄγγελος », In. *DDD*, pp. 50-53 ;

VALLIN Ph., « Le prêtre crucifié pour la communion ecclésiale », *BLE*, CXV/3, 2014, pp. 327-352 ;

Index des références bibliques

L'Ancien Testament

LA GENESE

1	p.192
1,26	p.40
1,26-27	p.40
1,28	p.375
2-3	p.49
2,9.17	p.49
3,1-3	p.45
3,15	p.166
4,1	p.367
4,3-5	p.110
8,20	p.95.110
12,8	p.110
14	p.134.135.137.138 p.140.141.142.143. 145.152
14,17.21	p.135
14,17-28	p.135
14,18	p.80.135.136.150
14,18-20	p.134.149
14,18-24	p.134
14,19.22	p.136
14,20	p.136
14,22	p.136
15,1-21	p.45
15,7	p.48
15,8-17	p.110
16,12	p.113
16,17	p.67
17	p.60
17,1-27	p.45
17,9	p.165
17,14	p.355
18	p.173
18,1-15	p.45
18,19	p.367
21,30	p.55
22,1-19	p.45
22,1-13	p.110
22,13	p.82.110
25,23	p.166
26,25	p.110
29,34	p.80
31,19	p.86
31,44	p.44.55.61
31,46.48	p.55
31,47	p.55
31,46.48	p.55
31,50	p.44
31,54	p.110
33,20	p.110
34 – 35	p.86
35,11	p.48
41,45.50	p.79
43 ,3	p.71
43,30	p.79
46,1	p.110
48,15	p.235
49	p.234

L'EXODE

1,7-10	p.282
2,1	p.110
2,24	p.231
3,1-4	p.45
4,11	p.48
5,6.10.14.15.19	p.85
6,5	p.231
6,7	p.48.59
6,16	p.80
7,1	p.112.214
8,15	p.213.214
12,14	p.231
12 ,15	p.101
14	p.137
16,33-34	p.62
16,34	p.58.60.62
17,15	p.82
18,12	p.82
18,20	p.71
19,6	p.17.78
19,10	p.71.72
19,10-15	p.102
19,16.19	p.147
19,21	p.72
19,21-23	p.114
19,22	p.88
20,16	p.51
20,24	p.82
21,29	p.71
22,28	p.380
23,1	p.53
23,20	p.67
24,1-8	p.110
24,4	p.82
24,15-18	p.99
25,1 – 31,17	p.97

25,9.40 p.328
25,10 p.60
25,16.21 p.58.61
25,22 p.60.65
25,29 p.141
25,30 p.99
26,30 p.328
26,31-33 p.200
26,33.34 p.60
27,21 p.61.64.65
28,4 p.86
28,29-30 p.150
28,21 p.102
28,41 p.96
28,43 p.65
29 p.82.96
29,4-7 p.95
29,7.29 p.211
29,42 p.65
30,6.36 p.58.60.65
30,16 p.105
30,21 p.65
30,26 p.60
31,7 p.61.64
31,18 p.214
32,1 p.86.91
32,21-29 p.95
32,32 p.108
33,11 p.49
33,17-23 p.102
33,18 p.49
33,20 p.48
34,29-35 p.190
35,1 – 40,38 p.97
36,8.35 p.69
36,35 p.200
37,5 p.65
37,19 p.65
38 p.89
39,14 p.64.102
40 p.64
40,3 p.60
40,5 p.60
40,9-11.16-33 p.110
40,12-15 p.110
40,20 p.58
40,21 p.60
40,31.31 p.110
40,34-35 p.59.65

LE LEVITIQUE
1-7 p.64.94
1,1.3.5 p.65
1,2.13 p.91
1,5 p.96.111
2,3 p.101
3,2.8.13 p.111
4,3-5.16 p.127
4,24 p.110
4,28.33 p.111
5,1 p.53.117
6,15 p.127
6,16 p.90
8 p.82.96
8,6-12 p.95
8-10 p.94
8,10.11.12 p.96
8,12 p.211
8,12-13 p.87
8,14-15 p.96
16,32 p.212
8,18-19 p.96
8,22 p.96
8,22-23 p.96
8,27 p.96
8,28 p.96
8,33 p.96.97
8-9 p.89
9 p.97.98.234
9,4.6 p.98
9,5 p.182
9,7 p.100
9,22 p.97.98
9,23 p.97.98.235
9,24 p.98.235
9,22-23 p.97
9,24 p.99
10,11 p.99
11-15 p.89
14 p.99
14,2-32 p.182
16,2 p.60
16,13 p.58
16,14 p.69
16,32 p.211
17 – 26 p.82.89
17,11 p.96
19 – 20 p.89
19,2 p.59.89.156
19,12 p.44
20,7.26 p.156
20,7-8 p.89
20,22-26 p.89
20,26 p.89
20,24-26.27 p.89
21 p.373
21-22 p.89.99.101
21,1.11 p.101
21,2-23 p.373

21,6 p.374
21,7-9 p.101
21,8 p.156
21,16-23 p.101
21,18-21 p.101
21,23 p.101
23,1-44 p.99
23,27-28 p.147
23,24 p.147
24,3 p.58
24,4 p.99
24,5-9 p.99.150
24,7 p.369
25 p.147
25,2-7.20-22 p.146
25,8-22 p.146
25,8-17.23-55 p.146
25,9-10 p.146.147
25,13 p.146
26,12 p.48
27,16-25 p.146

LES NOMBRES
1,1 p.65
1,50.53 p.65
2,17 p.65
3-4 p.82
3,4 p.94
3,7.8.25.38 p.65
3,10 p.65
3,14-51 p.80
4,24.27 p.249
4,5 p.60
5,13 p.53
6 p.234
6,22-23.27 p.92
6,22-27 p.97.235
6,24-26 p.92
7,89 p.65.66.68
9,15 p.65
10,10 p.231
10,33-36 p.59
10,35 p.66
11,16 p.85
12,3 p.133
12,5 p.65
12,6-8 p.112
12,8 p.49
16,35 p.91
17,4 p.65
17,10 p.58
17,11 p.69
17,19 p.65
17,25 p.58.62
18,2 p.65
18,20 p.89
20,16 p.67
23,19 p.51.72
25,11-13 p.94
29,1 p.147
31,54 p.105
34,11 p.268
35,30 p.52.53
36,1-4 p.146

LE DEUTERONOME
4,26 p.56.71.73
4,36 p.158
4,45 p.52.57.48
5-11 p.58
5,20 p.40.51
6,4 p.58
6,13 p.44
6,17 p.57
6,20 p.57
6,25 p.59
7,9 p.367
8,19 p.56
9,9-15 p.61
9,10 p.214
9,24 p.367
10 p.82
10,1-5 p.59
10,8 p.97
10,8-9 p.82
10,20 p.44
11,9 p.153
12,1-28 p.83
16,3 p.231
16,11 p.93
17 p.82
17,6 p.53
17,7 p.53
17,8ss p.99
18,1 p.89
18,3 p.90
18,6 p.82
18,6-7 p.93
18,15.18 p.70
18,16 p.112
18,18 p.143
19 p.82
19,15 p.52.53
19,16 p.53
19,18 p.52
20 p.82
20,2-4 p.85
20,5-9 p.85

21,5 p.88
21 p.82
24 p.82
26,2 p.93
26,16-19 p.48
28,59 p.325
30,1-2.15-16 p.50
30,19-20 p.50
30,19 p.56
31 p.82.103
31,9.26 p.63.104
31,28 p.104
32 p.104
32,39 p.306
33 p.234.235
33,10 p.99

LE LIVRE DE JOSUE
3,1-4 p.102
3,3 p.81
3,3.6.8.13.14.15.17 p.103
3-4 p.103
3,4 p.102
3,5 p.89
3,6.8 p.81.88
4,3 p.103
4,6 p.209
4,7.9.10.11.16.18 p.103
4,10.11 p.81
4,11 p.62.103
4,16 p.60.88.102
6,4 p.90.147
6,6.8.9.12.13.16 p.90
6,10 p.158
7,13 p.89
18,1 p.65
19,40-48 p.86
19,49-50 p.103
19,51 p.65
22,27.28.34 p.55
24,15 p.59.73
24,18 p.59
24,22 p.57
24,27 p.57

LE LIVRE DES JUGES
1-2 p.82
1,34 p.86
6,11 p.67
6,25-26 p.110
7,4-6 p.139
13 – 16 p.86
13,23 p.158
17,3.4 p.86
17,5 p.86
17,6 p.87
17,7 p.87
17,10 p.87
17,13 p.87
17 – 18 p.86.98
17 – 19 p.85
18,1 p.87
18,4-6 p.87
18,5-6 p.87
18,10.19 p.87
18,14.17.18.20 p.87
18,19 p. 87
18,27 p.87
18,30-31 p.86
19 p.87
19,1 p.87
19,22-24 p.87
20,5 p.87

LE LIVRE DE RUTH
4,7 p.53
4,9-11 p.55

LES LIVRES DE SAMUEL

1 S
1,3 p.93
2,18 p.86
2,27 p.93
2,28 p.288
2,35-36 p.84
4-6 p.59
5,5 p.79
6,2 p.79
8 p.104
8,9 p.71.114
9,24 p.55
9,27 p.158
10,6-12 p.210
12,5.6 p.70
13,8.11 p.40
14,3 p.84
16,13 p.210
19,3 p.86
19,6 p.44
20,23.42 p.44.46
20,35 p.55
21,2-10 p.150
22,9.20 p.151
23,9 p.86

2 S
5,1-5 p.132
6 p.59
6,12-19 p.90
6,13 p.90
6,14 p.91
6,17-19 p.91.97
6,17 p.91
6,17-18 p.140
6,18 p.91.92
7 p.137
7,11-16 p.130
7,12 p.165
7,14 p.139
7,19-29 p.49
7,28 p.38
8,18 p.140
24,17 p.108

LES LIVRES DES ROIS

1 R
1,5-48 p.83
1,7.19.25 p.84
1,38-40 p.138
2,22.26-27 p.84
2,27 p.92
2,35 p.94
4,3 p.85
3,26 p.79
6,22-28 p.69
6,29 p.69
8 p.59
8,34 p.81
8,4 p.65
8,9 p.59
8,14-21.54-61 p.98
8,55-61 p.97
11,34.37 p.366
12,20 p.64
13,4 p.117
14,18 p.86
1R 17 – 2R 2 p.366
17,17 p.325
17,17-24 p.252
17,20 p.46
17,24 p.47
18,19 p.117
19,2 p.117
19,8 p.49
19,16 p.145
20,10 p.52
22,1-28 p.115
22,1.3 p.116
22,1-40 p.116
22,8 p.116
22,10-12 p.117
22,15 p.116
22,17 p.116
22,19 p.148
22,23 p.116
22,24 p.116
22,26 p.117

2 R
1,2 p.325
2,9.15 p.210
4,34-37 p.252
6,21 p.87
7,6 p.158
10,11 p.79
10,19 p.79
11,12 p.59
11,18 p.79
12,5-17 p.84
13,14 p.87
16,10-16 p.84
16,13 p.84
16,15 p.84
17,13.15 p.72.115
17,15 p.52
17,27.28 p.81
19,2 p.83
22,3 p.85
22-23 p.84
23,3 p.52
23,4 p.83
23,4-20 p.83
23,5 p.79
23,7 p.79
23,24 p.86
23,33 p.268
25,6.20.21 p.268
25,18 p.83
25,27-30 p.130

3 R
18,22.30 p.369

LIVRES DES CHRONIQUES

1 Ch
5,27 p.80
5,27-6,38 p.94
5,29-34.34-41 p.87
5,30-41 p.94
6,17 p.65
11,1-3 p.132

13,7 p.88
15 p.85.87.88
15,2.15.26 p.88
15,11 p.88.90
15,13 p.88
15,14 p.88
15,15 p.88
15,16 p.88.90.158
15,22 p.88.90
15,23 p.90
15,24 p.90
15,26 p.90
15,27 p.88.90
15,28 p.90
16,1 p.91
16,1-2 p.140
16,1-3 p.91
16,2 p.84.91.92
16,6 p.90
16,4-6 p.91
17 p.137
17,11 p.165
23,13 p.198
24,3 p.94
28,8 p.59
29,19 p.52
29,22 p.109

2 Ch
1,3.13 p.65
1,6 p.84
5,5 p.65.81
5,11 p.88
7,1 p.98
8,14.15 p.92
11,15 p.92
13,12.14 p.90
14,17 p.97
15,3 p.99
18,18-21 p.148
19,8.11 p.99
22-24 p.111
22,10 – 23,18 p.92
23,11 p.59
23,18 p.81
24,6 p.65
24,17 p.72.93
24,19 p.72.114
24,19-20 p.105
24,19-25 p.105
24,20-22 p.117
24,21 p.105.107
24,22 p.106
26,17 p.198
29,1.3.4 p.93
29,5.15.34 p.88
30,3.15.24 p.88
30,27 p.88.92.97
31,10 p.93
31,14 p.93
31,18 p.88
35,6 p.88
35,10 p.249

LE LIVRE D'ESDRAS
2,36-40 p.94
7,1-5 p.94
7,2 p.94
7,7 p.81

Ier ESDRAS (LXX)
1,3 p.287
5,29.35 p.287
8,5.22.48 p.287

LE LIVRE DE NEHEMIE
5,8 p.166
7,39-42 p.94
9,26 p.72.121
9,29-30 p.113
9,34 p.52
11,22 p.370
12,10-11 p.84
13,21 p.72
13,28 p.101
13,30 p.81

TOBIE
5,19 p.338

JUDITH
7,28 p.56

LIVRES DES MACCABEES

1 M
2,23-26 p.105
2,37 p.56
2,56 p.53
4,60 p.144

2 M
Livre entier p.280.346
1,10 p.95

1,24 p.107
3,1 p.106
3,4 p.106
3,39 p.44
3-4 p.84
4,5 p.106
4 ,26 p.106
4,30-38 p.106
4,33 p.107
4,34 p.107
4,37 p.106.107
4,38 p.107
6,12-13 p.324
6,18 p.107
6,18-31 p.105.107.281
7,1-42 p.121
7,37 p.106
7,6 p.56
7,16-17.19.31.35-37 p.324

3 M
2,1-20 p.107
2,21 p.44
3 p.107.108
6 p.107
6,2-15 p.107
6,18-21 p.107
7,16 p.108

4 M
Livre entier p.280.281.337.346. 390
5 – 7 p.107
5,4 p.107
5,11 p.108
5,35.37 p.108
6,28-29 p.108
6,29 p.325
6,32 p.40
7,6 p.288
7,9 p.288
7,11 p.107
9,17.26.28 p.344
10,5-6.19-20 p.344
16,16 p.361
17,8 p.344
17,21 p.325

JOB
5,18 p.306
15,6 p.51.52
15,34 p.39.56
16,7 p.40
16,8 p.39.56
16,11-14 p.39
16,19 p.39.46

LES PSAUMES
1 p.50
1,1-6 p.50
2 p.212
2,2 p.130
2,7 p.139
2,8 p.133
4,7 p.189
7,8-9 p.145
15,10 p.177
18 ,8 p.51
18,11 p.69
18,51 p.130
24,10 p.52
26,12 p.53
27,12 p.40
28,1 p.168
28,4 p.51
28,8 p.130
30,6 p.49
30,17 p.189
31,24-25 p.51
31,6 p.38
34,11 p.53
35,11 p.40
36,7-22 p.57
37,28 p.53
43,4 p.189
44,23 p.121
50 ,7 p.48
50,19 p.388
60,7 p.139
61,12 p.51
68,31.32 p.381
69,8-10 p.121
69,10 p.378
72,8-11 p.133
79,1 p.40
80,2 p.69
80,9 p.71
82,1 p.145.146.148.151
83,9 p.38
84,10 p.130
88 p.55
89 p.46
89,26.28 p.133
89,27 p.139
89,39.52 p.130
98,5-6 p.147
98,6 p.99
99,1 p.69

108,8 p.139
109 p.134.138.141
143.145.152.230
109,1-2.5-6 p.141
109,3 p.139
109,4 p.140
109,5 p.141
110 p.135.138.142.173
110,4 p.130.142
110,6 p.133
117,26 p.173
118,2 p.46
118,35 p.189
118,88 p.52
119,139 p.378
122,4 p.56
127,3 p.358
131,12 p.46
132,8 p.59
132,10.17 p.130
135,4 p.367
141,2 p.69
145,17 p.38
150,3 p.147

LES PROVERBES
3,12 p.50
6,19 p.53
11,13 p.115
12,19 p.46.52
14,5.25 p.40.53
19,5.9 p.40.53
21,28 p.40.53
24,28 p.40.53
25,18 p.40.51.52
28,5 p.53

LE LIVRE D L'ECCLESIASTE
6,2 p.325

LE LIVRE DE LA SAGESSE
1,6 p.46
4,6 p.53
7,1 p.70
7,15 p.49
8,9 p.364
9,9 p.51
10,1 p.70
10,7 p.56
13,1-5 p.39
15,7 p.49
17,10 p.57

SIRAC
36,14 p.47
45,15 p.95
48,12-15 p.190
50,1-21 p.106
50 p.234
50,20-22 p.234

ISAIE
1,27 p.53
4,2 p.130
5,25-30 p.306
5,26 p.306.308
6 p.117.155.172
6,1-13 p.148
6,5 p.155
6,9-10 p.177
6,10 p.155.307
6,13 p.155
7,14.16.17 p.130
7,18 p.307
8,2 p.54.81.114.152
8,14-18 p.209
8,16.20 p.113.114
8,18 p.114
9,5 p.130
9,6 p.133
10,33 p.130
11 p.211
11,1 p.130
11,2 p.133
11,6-9 p.133
11,10 p.155.161
22,15 p.140
25,6-9 p.306
28,7-8 p.112
29,8 p.144
29,13 p.51
30,31 p.139
32,15 p.237
33,24 p.185
40-48 p.157
40,3-5 p.177
40,5 p.206
40,11 p.366
41 p.169
41,8 p.157
41,9 p.157
41-44 p.155
42,1 p.157.188.190.212.
258
42,6 p.170.190.207.258

42,7.16 p.243
42,13 – 44-22 p.154
42,19 p.67.154
43 p.159
43 ;44 p.74.160.169
43 ;44 ;45 p.155.169
43,8-15 p.156
43,9 p.73.155.177.237
43,9.10.12 p.152.176.177
43,10 p.156.157.237
43,10.12 p.73.74.155.156
43,10.12.13 p.158
43,11 p.177
43,12 p.74.156.158.237
44,1.2.21.26 p.157
44,8 p.73.74.152.155.
159.176.237
44,9 p.155
44,24-55 p.160
46,13 p.207.258
49,4 p.120
49,6 p.170.177.207.237.
240.241
49,6-9 p.258
49,14 p.168
49 ,22 p.308
49-55 p.161.168
51,4-5 p.53.170
51,8.23 p.309
51,9-16 p.309
51,9.17 p.309
51,17-23 p.309
52,1 p.309
52,3 p.310
52,4-5 p.309
52,4-6 p.309
52,5 p.306.308.309.370
52,6 p.309
52,7 p.144.145.182
52,10 p.207
52,13-53,12 p.176
53 p.232.257
53,4 p.306.324.325
53,4-12 p.108
53,5 p.171.185
53,7 p.195
53,7-8 p.177
53,10.12 p.230.326.353
53,12 p.177.221
53,11 p.154.169
54 – 55 p.162
55 p.160.161.261.
367.368
55,1 p.162
55,1-5 p.162.176
55,3 p.166.168.177.367
55,3-5 p.160.161.162.170.
216.238.368
55,4-5 p.242.243
55,4 p.74.152.155.160.
161.167.168.169.
171.176.237.261.
352.368
55,5 p.167
55,6-7 p.185.
55,12 p.368
55,31 p.369
55,7.8.9 p.368
56,6 p.309
56,7 p.177
57,19 p.243
58 p.192
58,6 p.211.221.306
60,1-2.19-20 p.207
60,21 p.130
61 p.144.192.211
61,1 p.210.211.221
61,1-2 p.177.188
61,1-3 p.145.147.210
61,2 p.211
61,58 p.193
62,10 p.308
65,1 p.309
65,2 p.209
65,16 p.38.49
66,1 p.59
66,1-2 p.177
66,24 p.367

JEREMIE

1,4-8 p.114
1,5 p.367
1,9-10 p.114
1,10 p.243
2,8 p.367
2,8.18 p.99
3,3 p.367
3,16-17 p.59
4,6 p.307
5,5 p.367
6,7 p.325
6,10 p.72.115
7,23 p.48
8,10-11 p.117
10,19 p.325
11 p.104
11,4 p.48
11,6-8 p.70
11,16.19 p.195

11,21 p.191
12,6 p.191
13,20 p.366
18,6 p.48
18,18 p.48
20,1 p.117
20,1-3 p.117
20,7 p.120
20,8 p.115
20,9 p.114
21,14 p.369
23,5 p.130
23,9-7 p.112
23,14 p.117
23,17 p.116
23,18.22 p.115
23,22 p.116
25,3 p.71
26,18 p.121
26,20 p.121
26,8 p.121
26,20-23 p.121
28,1 p.195
28,1-17 p.194
29,23 p.113
29,33 p.50
30,11 p.53
30,18 p.158
30,20 p.64
30,39 p.132
31 ,33 p.48
31,34 p.185
33,15 p.130
35,9 p.47
36,19.26 p.117
36,23 p.47
36,24-25 p.47
36,26 p.47
37,11-21 p.117
37,20 p.64
39,5.6 p.268
39,10.25.44 p.71
42,5 p.226.265
43,1-7 p.117
49,5 p.112
48,7 p.79
49,5 p.73
51,23 p.52
52,9.10.26.27 p.268

LES LAMENTATIONS
2,1 p.59
2,13 p.40
2,20 p.122
4,13-16 p.121
5,10 p.79

EZECHIEL
1 p.148
1,3 p.370
1,10 p.69
2 p.212
3,1-11 p.256
3,17 p.370
4,4-8 p.111
6,14 p.268
9,3 p.69
10,10-20 p.69
11,20 p.48
13,6 p.116
13,9 p.115.117
13,9.14.21.23 p.117
16,2 p.72
17,24 p.195
18,23 p.307.367
20,4 p.72
21,3 p.195
21,21 p.86
22,23-31 p.367
24,9-10 p.195
28,14 p.69
33,3-6 p.370
33,7 p.370
33,11 p.48.367
33,13-20 p.53
33,33 p.194
34,1-31 p.366
34,17 p.366.367
34,22 p.366
34,23 p.132.167
36,25 p.185
37,21-28 p.132
37,22-25 p.132
40,1 p.147
43,7 p.59
44,10-15 p.94
44,21-23 p.101
44,28-31 p.89
48,10.13 p.90
48,11 p.94

DANIEL
3,8-97 p.121
5,2-4.30 p.106
6,25 p.52
9 p.146
9,13 p.59

9,25-26 p.95
9,91-93 p.289
11,7 p.130
12 p.50
13,21.61 p.50
13,41 p.50
13,43 p.50
13, 49 p.51

OSEE
1,9 p.48
2,2 p.132
2,14 p.56
3,4-5 p.86
3,5 p.132
4,5 p.99
6,1 p.306
10,5 p.79
10,8 p.195
11,8 p.79
13,5 p.367
14,3 p.381

JOËL
3,1-2 p.237

AMOS
1,14 p.37.369
2,11-12 p.367
3,2 p.367
3,7 p.115.117
3,7-8 p.115
3,8 p.116
3,13 p.48.114
7,10-17 p.112
7,14-15 p.114
9,11-12 p.132

JONAS
1,1-2 p.114
3,1-2 p.114

MICHEE
1,2 p.48.55.73
4,2 p.144
5,3 p.133
7,18 p.56

NAHUM
2,1 p.182

SOPHONIE
1,4 p.79
3,8 p.56

AGGEE
1,13 p.67

ZACHARIE
3,1-2 p.67
3,5-7 p.67
3,1.8 p.68
3,6 p.68
3,8 p.68.130.131
4,3.11-14 p.128.130
4,6-10 p.131
4,9 p.130
4,14 p.130.131
6,9-15 p.132
6,11 p.128.130.131
6,12 p.130
6,12-13 p.131
6,13 p.131.132
6,14 p.131
6,15 p.132
7,12 p.113
8,8 p.48
9,9 p.132.133
10,2 p.86
13,3-6 p. 121
13, 7 p.19
13,9 p.48

MALACHIE
2,7 p.67.99
2,14 p.45
3,1-4 p.203
3,5 p.46

Nouveau Testament

MATHIEU
1,18 p.188
1,20 p.187
2,2-4 p.283
2,13 p.187
3,3 p.318
5,10 p.376
5,12 p.117
5,13 p.374
5,19 p.353

8,4 p.377
8,17 p.153.325
9,32-34 p.213
10,1-15 p.374
10,32 p.205
10,38 p.249
10,40 p.329
12,18-21 p.153
12,28 p.213.214
12,38 p.121
12,38-42 p.121.193
15,7 p.378
18,18 p.375
19,15 p.235
20,28 p.337
23,8-12 p.254
23,35 p.106
26,31 p.19
26,66 p.235
27,51 p.200
28,2 p.187
28,16-20 p.17
28,19-20 p.376

MARC
1,1 p.338
1,3 p.318
1,22.27 p.300
1,24 p.312
9,40 p.245
10,16 p.235.326
10,38 p.248
10,45 p.337
12,1-9 p.106
13,34 p.156
13,37 p.156
14, 22 p.235
14, 24 p.222
14, 27 p.19
14, 44 p.308
14, 55-60 p.182
14, 63-64 p.182
15,6-20 p.195
15,38 p.200

LUC
1-2 p.203.206
1,1 p.175
1,2 p.228.244.256.342
1,5.22 p.198
1,8 p.288.372
1,9.21.22 p.201
1,11 p.68.187.336
1,15 p.215
1,22 p.234
1,23 p.372
1,26-38 p.187
1,29 p.206
1,32 p.173.188
1,35 p.187.188.204.215.
236.312
1,41 p.210.215
1,45 p.88
1,67 p.215
1,76 p.203
2 p.208.209
2,1 p.239
2,9 p.187
2,19.51 p.206
2,20 p.197
2,21 p.206
2,21-40 p.205
2,22-32 p.203
2,25-27 p.215
2,25-35 p.215
2,29-35 p.206
2,30 p.204.206.
2,31 p.207
2,32 p.166.207.258
2,33 p.206
2,34 p.32.193.204.205
206.209.210.248.
276.308.320.352
2,34-35 p.207.208
2,43 p.252
2,46 p.198.199
2,49 p.207
3 p.209.210
3 – 23 p.206
3,1-20 p.212
3,4 p.318
3,6 p.177.230
3,7 p.305
3,16 p.215
3,21-22 p.187.212
3,22 p.202.210.212.213.
215.258.322
3,23-38 p.212
3,38 p.188.189
4 p.209
4,1 p.210.212.213
4,1-13 p.188
4,1.14.18 p.202.215
4,3 p.188
4,14 p.210
4,14 – 5,16 p.206
4, 16-30 p.29.173.212
4,14-21 p.204

4,14.16-30	p.210
4,17	p.191
4,18	p.177.210.211.213
4,18-19	p.188
4,20	p.244.342
4,21	p.221
4,22	p.184
4,24	p.188.191
4,24-27	p.191
4,29	p.208
4,36	p.186
4,40	p.325
4,43	p.207
5,4	p.316
5,8.2124.26	p.188
5,12-16	p.197
5,14	p.182.197
5,17 – 6,11	p.206
6	p.241
6,2-3	p.196
6,17	p.212
6,18	p.325
6,20-26	p.208.241
6,22-23	p.242
6,24-26	p.194
6,32	p.305
6,36	p.189
6,44	p.305
7	p.192
7,1-10.11-17	p.191
7,11-17	p.29
7,16.39	p.191
7,18-23.24-25	p.191
7,21	p.325
7,22	p.177.192
7, 36-50	p.29.191.192.206
7,39	p.192
7,40-48	p.192
8,5	p.358
8,21	p.192
8,23	p.212
8,47	p.197
9,1	p.236.325
9,5	p.183
9,8.19	p.191
9,18-27	p.189
9,18-22	p.219
9,22	p.191.207
9,23-27	p.242
9,26-27	p.205
9,29	p.189
9,26	p.189.204.206
9,28-36	p.189.190
9,33	p.345
9,35	p.188.190
9,43-45	p.220
9,49-50	p.245
9,50	p.245
9,51	p.340
9,54	p.212
10,13	p.194
10,15	p.212
10,21	p.215
10,22	p.188
11	p.180.181
11,1-54	p.220
11,2.13	p.189.216
11,13	p.216
11,16	p.205
11,14-26	p.213
11,20	p.188.213.214.215
11,29	p.221
11,29-30	p.205
11,29-32	p.191.193
11,30	p.205
11,42-52	p.194
11,47-48	p.180.181.185
11,50.51	p.336
12,8-9	p.187.220
12, 1-12	p.29.220
12,1 – 13,21	p.220
12,4-34	p.220
12,11-12	p.220.242
12,12	p.215
12,30.32	p.188
12,32	p.222
12,35-46	p.220
12,35-59	p.220
12,42	p.305
12,49	p.351
12,49-53	p.351
12,50	p.320.351
12,51	p.208
12,53	p.351
13,13	p.195
13,16	p.173
13,28	p.185
13,28-29.33-35	p.208
13, 31-35	p.29.193
13,33	p.191.195.207
13,34	p.121.194
14,27	p.321
14,7	p.248
15,3-6	p.377
15,10	p.187
15,11-32	p.188
16,9	p.345
16,16	p.24.25.185
16,25	p.208
16, 26	p.340.342

17,1 p.194
17,14 p.197
17,11-19 p.197
17,18 p.197
17,19 p.197
17,21 p.188
17,25 p.191.207
18,9-14 p.208
18,14 p.212
18,15-17 p.235
18,31-33 p.195
18,31-34 p.220
19,5-6 p.212
19,9 p.173
19,11-28 p.229
19,14.27 p.199
19,38 p.173.196
19,41-44 p.198
19,44 p.182
19,44.47-48 p.208
19,45-46 p.198
19,47 – 21,38 p.198
19,47 p.198.242
20,9-15 p.106.199
20,13-15 p.199
20,14-18 p.208
20,16 p.199
20,17 p.199
20,27 p.205
20,36 p.188
20,42 p.214
21 p. 179.202
21,5-36 p.221
21,7 p.205
21,8-9 p.194
21,12.17 p.221
21,12-19 p.220.221.242.246
21,13 p.183.344
21,15 p.205.214
21,22.32 p.194
21,23 p.194
21,31-36 p.221.
21,33 p.194
21,38 p.199
22 p.218.336
22,1 – 23,56 p.176
22,2 p.199
22,4 p.199
22,20.42 p.221
22,4.15.27 p.176
22,14-23 p.221
22,14-34 p.29.
22,18 p.222
22,19 p.25.185.224.228. 230.231.232.233. 235.252.280
22,19-20 p.223.235.258
22,20 p.221
22,21 p.231
22,22.42 p.176.194
22,24 p.338
22,24-30 p.220.232
22,24-38 p.221
22,25-27 p.222
22,26 p.258
22,28 p.223
22,28-30 p.222
22,29 p.189.222
22,32 p.340.377
22,32-34 p.194
22,37 p.153.176.177.207. 221
22,40-45 p.189
22,42 p.222
22,44 p.212
22,48 p.230
22,52 p.200
22,53 p.201
22,54 p.200
22,54-62 p.216
22,61-62 p.194
22, 63-65 p.29.194.216
22,63-71 p.179.196
22,66 p.200
22,67-68.69-71 p.188
22,69 p.25(
22,70-71 p.174.182.188
23 p.188.202
23,1.25 p.230
23,2 p.196
23,4.13 p.200
23,8 p.205
23,8-9 p.194
23,9 p.176.195
23,10 p.200
23,4.14.22 p.176
23,28-29 p.195
23,30-31 p.195
23,33 p.176
23,34 p.201.255
23,35 p.188.190
23,42 p.232
23,44 p.201
23,44-46 p.200
23,44-49 p.194
23,45 p.203
23,46 p.215.255
23,47 176

23,48 p.201
23, 53 p.201
24 p.25.26.176.180. 199.202.207.218. 223.224.336
24,1 p.201
24,1-53 p.230
24,5-7 p.225
24,6-8 p.230.232
24,7.26.44 p.207
24,9 p.230
24,13-35 p.29
24,16.46.51 p.199
24,19 p.191.192
24,19-27 p.225
24,20 p.200
24,25-35 p.253
24,26.46 p.158.192.194.216
24,29 p.17
24,32 p.387
24,33-49 p.180
24,36 p.392
24,36-49 p.227
24, 36-53 p.29.224
24,39 p.230.305.319
24,42.47 p.240
24,44 p.231.233
24,44-47 p.230
24,44-48 p.225.228
24,44-49 p.225
24,44-53 p.225
24,46 p.191
24,46-47 p.229
24,46-49 p.243
24,47 p.190.228.229.240
24,48 p.180.185.224. 227.228.230.232. 235
24,49 p.226.229.235.236. 237
24,50 p.234.235
24,50-51 p.198.235
24,50-53 p.201
24,51 p.226.235
24,52 p.235

JEAN
1,18 p.48
1,23 p.318
1,46 p.195
1,51 p.187
2,17 p.378
6,40 p.315
6,69 p.312
8,38.39 p.173
8,59 p.105
10,11 p.377
10,11-12 p.366
10,25 p.187
10,31.33 p.105
10,37-38 p.187
13,35 p.354
14,8-11 p.186
14,11 p.185
14,16 p.187
14,17 p.265
15,13 p.355
15,18-27 p.183
15,26 p.215.265
16,13 p.265
17 p.29.218.330
17 – 20 p.223
17,16 p.283
17,16-19 p.218
19,12 p.205
20,19-23 p.218
20,21-22 p.218
20,20.27 p.319
21 p.366
21,15 p.360.379
21,15-17 p.377

ACTES
1 p.25.26.32.176.202. 207.224.330.336.
1, 1 p.225.
1, 1-11 p.29.
1, 1-14 p.224.225.
1, 3 p.226.319.
1, 4-5.7-8 p.26.
1, 4-5.8 p.235.237.
1, 4-8 p.223.225
1, 4.22 p.386.
1, 5 p.213.226.236.
1, 5-7 p.352.
1, 5-8 p.27.
1, 6 p.24.226.
1, 6-8 p.221.229
1, 7 p.24.156.189.215. 359.
1, 7-8 p.256.
1, 8 p.6.15.21.22.23.24. 29.77.152.156.177. 181.182.186.198. 211.212.213.215. 217.219.224.225. 226.227.229.230. 231.233.235.236.

	237.239.240.254.
	275.293.323.334.
	340.344.345.352.
	359.364.371.372.
	376.394.396.
1,8 – 8,40	p.236
1, 9-11	p.177.199
1, 10	p.190.
1, 11	p.397.
1, 14	p.217.
1, 21	p.245.
1, 21-22	p.15.219.
1, 22	p.181.182.186.234.
	237
1, 21-23	p.376.
1, 25	p.305.
1, 26	p.379.
1 – 2	p.218.223.
2	p.202.
2, 1	p.219.236.
2,1-4	p.236
2, 1-13	p.218.
2, 4.17.18.33.38	p.215.
2, 5-13	p.238.
2, 9-10	p.239.
2, 9-11	p.239.
2,14.32	p.236
2, 22	p.180.237.
2,24-36	p.199
2, 32	p.181.229.234.
2, 33	p.189.
2, 33-35	p.229.
2, 36	p.174.229.
2, 36-39	p.326.
2, 38	p.235.
2, 40	p.221.244.
2, 42.46	p.232.251.
2,46	p.233
3, 9	p.197.
3, 12	p.237.
3,13.26	p.188
3, 13-15	p.25.
3, 14	p.204.
3, 15	p.181.234.
3, 18	p.158.
3, 18-21	p.326.
3, 18.24	p.185.
3, 22	p.112.191.
3, 23	p.355.
4, 7	p.237.
4, 8	p.215.
4, 12	p.305.
4, 14	p.205.
4, 21	p.197.
4, 27	p.204.
4,27.30	p.188
4, 31	p.183.215.
4, 32-35	p.183.
4, 33	p.183.185.228.236.
	237.344
5, 15-16	p.237.
5, 17-18	p.183.
5, 19	p.187.
5, 22.26	p.244.342.
5, 26-42	p.198.
5, 32	p.182.215.
5, 41	p.183.
5, 41-42	p.242.293.
5, 42	p.242.
6	p.183.334.
6, 1.4	p.244.
6, 3	p.38.184.215.354.
6, 4	p.217.
6, 5.10	p.215.
6,13	p.181.
7, 12	p.251.
7, 37	p.112.
7, 43-44	p.345.
7, 44	p.183.242.371.
7, 55	p.215.
7, 56	p.255.
7, 58	p.105.181.183
7, 58 – 8, 3	p.183.
7, 59	p.255.
7, 60	p.255.
8	p.177.239.
8, 1	p.239.
8, 5	p.239.
8, 10.13	p.237.
8, 12-17	p.239.
8, 15.17	p.215.
8, 20	p.235.
8, 25	p.244.
8, 26	p.68.
8, 26-40	p.239.
8, 32-33	p.153.177.
9	p.239.244.
9, 1-19	p.29.
9, 2	p.272.273.
9, 15	p.243.386.
9,15-16	p.241
9, 16	p.181.246.254.338.
	344.
9, 17	p.215.259.
9, 17-18	p.259.
9, 20-22	p.174.
9, 27-28	p.259.
9, 31	p.239.
10	p.239.272.
10, 22	p.184.204.

10, 34	p.185.
10, 38ss	p.210.211.215.237. 259.
10, 39.41	p.181.
10, 41	p.305.386.
10, 42	p.228.244.
10, 43	p.185.243.
10, 44.45.47	p.215.235.
11, 15	p.215.
11, 17	p.235.
11, 18	p.197.239
11, 19-26	p.178
11, 24	p.215.
11, 26	p.273.319.
11, 28	p.215.
12, 21-23	p.106.
12, 23	p.197.
13, 1-3	p.249.345.
13, 1-4	p.259.
13, 2	p.249.
13, 3	p.249.
13, 2.4	p.215.
13, 5	p.244.342.
13, 9	p.215.
13, 22	p.184.
13, 27-29	p.25
13, 31	p.181.
13, 34	p.165.
13, 33-37	p.177.
13, 38-39	p.177.
13, 45	p.205
13, 46-47	p.272.
13, 47	p.177.241
13, 48	p.197.
13, 51	p.182.
13, 52	p.215.
14, 3	p.185.244.
14, 14	p.186.
14, 19-20	p.289.
14, 23	p.25.
15, 8	p.184.215.235
15,14-18	p.199
15,16	p.345
15,36-39	p.257
16, 1-3	p.345.
16, 2	p.184.
16, 4	p.25.
16, 34	p.251.
17, 2.17	p.252.
17, 28-29	p.277.
18, 3	p.345.
18, 4.19	p.252.
18, 5	p.244.
18, 10	p.246.
19, 1-6	p.215.
19, 8	p.252.
19,9	p.272.273.
19,11	p.237.
19,12	p.325.
19,23-40	p.323.
20 – 21	p.254.
20,7	p.233
20,7-11	p.232.234.251.
20,7-12	p.250.251
20,11	p.251
20,17-38	p.249.
20,18-34	p.247.
20,21.24	p.244.
20,22	p.215
20,23-24	p.246.
20,24	p.241.246.
20,28	p.25.215.223.246. 320.327.
20,28-32	p.25
20,32	p.312.
21,4	p.215.
21,10-11	p.215.
21,13	p.255.
21,11-14	p.246.
21,20	p.197.
22	p.219.
22,3-21	p.29.
22,5	p.184.
22,12	p.184.
22,14-16	p.182.
22,14-21	p.241
22,15	p.181.183.184.242. 243.245.
22,18	p.182.231.
22,20	p.181.183.241.242. 245.
22,21	p.243.
22,22	p.246.
22,26	p.244.
23,11	p.29.186.241.244. 292.
23,14	p.355.
24,14	p.272.273.
24,16	p.247.
26	p.29.
26,5	p.184.
26, 9-23	p.29.
26,15-23	p.241
26,16	p.29.181.183.227. 244.245.342.
26,16-23	p.226.
26,16-18	p.243.
26,17-18	p.243.
26,22	p.185.241.
26,23	p.158.

27 p.244.
27,33-37 p.251.
27, 35 p.251.
28 p.208.238.
28, 19 p.205.
28, 22 p.205.
28, 23 p.185.241.244.
28,25-28 p.241.
28, 26-27 p.177.

Les epitres de Paul

AUX ROMAINS

1,1 p.21.186.259
1,7 p.20
1,11-12 p.340
2,24 p.310
3,21-26 p.169
5,3-5.11 p.364
6,6 p.372
6,12 p.333
9,3 p.355.378
9,16 p.318
10,1 p.378
10,15 p.182
10,16 p.333
10,21 p.205
11,3 p.336
11,25 p.179.255
12,1 p.250.341
12,21 p.391
13,10 p.354
14,7-9 p.320
14,8 p.320
15,15-16 p.341
15,21 p.153
16,25 p.340

Ière AUX CORINTHIENS

1,1 p.186
1,2 – 12,31 p.250
1,6 p.248.344
1,17-18.21 p.255
1,18 p.255
1,18-25 p.253
1,18-31 p.364
1,23.24 p.338
2,1 p.358
2,1-4 p.358
2,1-5 p.255
2,2 p.295
2,4-5 p.387
4,1 p.244.342
4,7 p.248
4,9 p.259
4,9-10 p.342
4,13 p.337.338.342
4,15 p.247.375
4,16 p.256.315.387
6,4-8 p.276
7,22 p.314
9,1 p.314
9,13 p.336
9,16 p.396
9,19 p.21
9,22 p.301
9,24.26 p.318
9,25 p.388
9,27 p.358
10,16 p.221
10,16-17 p.232
10,18 p.336
11 p.252.336
11,1 p.256.315.316.387
11,17 p.336
11,17-33 p.232
11,17-34 p.252
11,23-26 p.252
11,24 p.235
11,24-25 p.230.231.232.233. 280
11,25 p.222
11,26 p.253
11,30 p.248
12,5 p.248
12,12-13 p.307
12,26 p.363
13,4.9 p.248
14,1-40 p.250
14,22 p.366
15,3-4 p.194.207.343
15,31 p.387.388
15,32 p.322
15,53-57 p.324

IIème AUX CORINTHIENS

1,8 p.323
1,8-10 p.387
1,12 p.344.379
3,12 – 4,5 p.344
4,11 p.9
4,10-12.16 p.246
5,14-21 p.256
5,18-20 p.257
5,20 p.373
5,21.14 p.257

7,9.11 p.113
11,23.28 p.387
12,7-12 p.248
12,9 p.248.253.320
12,11 p.248
12,12 p.248
13,3 p.355
13,7-9 p.342
13,8 p.361

AUX GALATES
2 p.271
2,7-10 p.259
2,11-14 p.274
2,19-20 p.243.372
2,19-21 p.246.338.344
2,20 p.244.355
3,1 p.375
5,25-6,2 p.344
5,7 p.318
6,7 p.309
6,11 p.375
6,14 p.364.388
6,15 p.372

AUX EPHESIENS
2,15 p.317.372
2,21-22 p.379
4,24 p.317.372
4,32 – 5,2 p.316
5,1 p.316.329
5,1-2 p.320
5,1-4 p.312
6,4 p.117
6,10-20 p.383
6,17 p.383
6,20 p.373
10,3 p.364

AUX PHILIPPIENS
1,7 p.342
1,10 p.247
1,27 p.249
1,30 p.361
2,6-11 p.249.321.324
2,7 p.21
2,12-18 p.249
2,16 p.318
2,16-17 p.249
2,17 p.249.250.337.382
2,19.24.25 p.249
3,2 p.347
3,8-9 p.317
3,13.14 p.318
3,17 p.256.387
4,13 p.248
9,1 p.347
11,2 p.347

AUX COLOSSIENS
1,4 p.20
1,7 p.333
1,16 p.188
1,23 p.311
1,24 p.244.254.286.311.
338.344.351.382
1,24-25 p.246
2,1 p.361
2,16-17 p.235
3,16 p.357.371
3,17 p.372
4,7 p.333

Ière AUX THESSALONISSIENS
1,5 p.256
1,6 p.256.316
2,2 p.361
2,14-15 p.371
3,2 p.340
3,13 p.340
5,6.8 p.357

IIème AUX THESSALONSSIENS
1,10 p.344
2,17 p.340
3,3 p.340

Ière A TIMOTHEE
1,2 p.247
1,16 p.355
2,6 p.248.338
3,1 p.363
3,2 p.357
3,2-7 p.335
3,7 p.356
4,7 p.363
4,13 p.353
4,14 p.345
4,16 p.353
5,17 p.353
6,1 p.310
6,12 p.361
6,13 p.248.358

IIème A TIMOTHEE
1,6-14 p.344.
1,6.14 p.345
1,6-7 p.345
1,8 p.247.328.344.345
1,12 p.344.345
2,1 p.345
2,3.9 p.344
2,3 p.387
2,4 p.387
2,5 p.388
3,11.12 p.344
3,16 p.117
4,5 p.344.357
4,6 p.382
4,7 p.361.388

A TITE
1,9 p.205
2,3 p.288
2,9 p.205

EPITRE AUX HEBREUX
4,12 p.352.360.384
4,14-16 p.202
5 – 7 p.134
5,7-10 p.361
7 p.149
7 – 10 p.359
7,11 p.88
7,26 p.312
8,4 p.196
9,1-10 p.63
9,4 p.63
10,3 p.232
10,10 p.337
10,11 p.384
10,19-20 p.202.203
10,19-25 p.202
10,20 p.202.203
11,9 p.153
11,13.32-40 p.153
11,29 p.153
12,1 p.361
12,5.7.8.11 p.117
13 p.29

Les épitres catholiques

Ière EPITRE DE PIERRE
2,1-10 p.17
2,5.9 p.17
2,24 p.153
3,17 p.242
5,1 p.242
5,7-9 p.356

Ière EPITRE DE JEAN
5,6 p. 265

APOCALYPSE
1,5 p.265.318
1,6 p.17
1,13 p.22
1,16 p.352
2,10 p.318
2,12 p.352
2,13 p.318
2,14.20 p.272
3,14 p.318
5,10 p.17
17,14 p.318
17,17 p.331
22,12 p.51

Index des noms des auteurs contemporains

Un petit nombre de références comprend une pagination à plus d'une ou deux pages près suite à des changements de pagination dans le texte faits en dernière minute.

ABEGG M.-G. p.129
ABEL F.-M. p.78
ALAND B. & K. p.19.224
ALETTI J.-N. p.14.199.206.207. 208.209.216.223. 228.234.237.238. 241.242.
ALLEN L.-C p.46.367
ABRAMOWICZÓWNA Z. p 11.39
AMBAUM J. p.16.423
AMPHOUX Ch.-B. p.32.175.310
ARCARI L. p.83.84.94.149. 150.151
ARNOLD B.-T. p.135
ARTUS O. p.31
ASSAN-DHÔTE I. p.122
ASSEL H p.37
ATTRIDGE H.-W. p.61
AUERBACH M. p.113
AUNE D.-E p.197.319
BACHT H. p.280
BAEHR J. p.17
BAILLY A. p. 11.43.157
BALDWIN J. p.132
BAMBERGER B.-J. p.67.68
BARBI A. p.234.236
BARBOTIN E. p.22.187
BARCLAY W. p.17
BARKER M. p.156.157
BARRETT C.-K. p.217.234.236.237. 238.251
BARTELNIK G.-J.-M. p.380
BARTH M. p.275
BARTH M. p.255
BASLEZ M.-F. p.275
BAUMEISTER TH. p.41
BECK A.-B. p.255
BENOIT A. p.20.84.95
BENOIT XVI / RATZINGER J. p.18.31
BERDER M. p.23
BERGAMELLI F. p.324
BERGES U. p.157.159.167
BERGMAN J. p. 79
BETZ H.-D. p.37
BEWER J.-A. p.131
BIOUL B. p.143.145.148
BISSOLI G. p.63
BLANKE H. p.255
BLENKINSOPP J. p.58.77.94.133.155. 158.306.307.309. 325.326
BOCCACCINI G. p.122.424
BOCK D.-L. p.201.202.234
BOISMARD M.-E. p.208
BOLING R.-G. p. 86.87
BONNARD P.E. p.134.160.205
BONSIRVEN J. p109.399
BORI P.-C. p.357.379
BOSIO G. p.284.285
BOSSUYT Ph. p.15.26.177.187. 193.200.201.219. 228.234.236.251. 252.253.
BOTTIN L. p.43.288
BOTTINI G.-C. p.23.24.26.192.223. 236.238.239.240. 241.242.243
BOUHOT J.-P. p.296.300.368
BOULARAND E. p.351.423
BOURGEOIS Ch. p.188.389
BOURQUIN Y. p.135.228.229
BOVON F. p.23.24.26.27.28. 176.178.182.192. 193.196.198.202. 205.206.208.209. 213.214.223.224. 227.231.233.234. 238.378
BRÄNDLE R. p.293.298
BRAUN R.-L p.91
BRAWLEY R.-L. p.239.240
BRAYFORD S. p.136
BRENT A. p.20
BRZEGOWY T. p.54.306
BRICHTO H.-Ch p.96
BROC-SCHMEZER C. p.353.369.385
BROECKAERT J. p.274
BROTTIER L. p.281.350.351.352. 362.372.374.375. 376.379.401.420
BROWN R.-E . p.272.274
BROWNING D.-S. p.37.423
BRZEGOWY T. p.54.306.409

BULTMANN R. p.343.427
BURNET R. p.285.305.314.315. 316.319.337.338. 339.342.343.347
BUSCEMI A.-M. p.243
BUTLER T.-C p.102
CAMELOT P.-Th. p.279.307.340
CANNEY M-A. p.42
CAQUOT A. p.143.145.153
CARDELLINI I. p.327
CARREZ M. p.135
CARROLL J.-T. p.199.201.202.234
CASEVITZ M. p.131
CAZELLES H. p.135
CHARLESWORTH J.-H. p.129.143
CHEYNE T.-K. p.42
CHILDS B. p.31.
CHRETIEN J.-L. p.22.66
CHRISTENSEN D.-L p.103.104
CHRISTIE W.-M. p.268
CHROSTOWSKI W. p.112.250
CHRUPCAŁA L.-D. p.213.214.222. 235.237
CIARDELLA P. p.40.245
CIARDELLA P. p.245
CLARKE A.-D. p.177
CLINES D.-J.-A. p.52.410
CLUGNET L. p.287
CODY A. p.22.78.83.100. 131.140
COENEN L. p.17
COHEN J. p.41
COLLINS R.-F. p.221.253.255. 256. 342.358.375
COLSON J. p.203.250.332.333. 336.372
CONZELMANN H. p.23.24
COOGAN M.-D. p.90
CORONA R. p.25.236.240
CORSANI B. p.288
CORSATO C. p.284
CORTESE E. p.130.152.154.155. 161.163.164
COTHENET E. p.179
COUSIN H. p.199
COUTURIER G.-P. p.64
CRIMELLA M. p.240
CROSS F.-M. p.143
CROWE J. p.267.268.269
CULY M.-M. p.209.
CUMMINS S.-A. p.245
CURTIS A. p.269
CURTIS J.-B. p.46.268
DAHOOD M. p.46.56
DAL COVOLO E. p.284.285
DANIELOU J. p.271.280
DAUER A. p.274
DAVIES J.-H. p.63
DECREPT E. p109.284.337
DELAGE P.-G. p.20.273.296.353
DE LUBAC H. p.349.377
DE MARGERIE B. p.384
DESEILLE P. p.294.295.296. 297
DETTWILER A. p.243.256.347
DE VAUX R. p.59.60.62
DHEILLY J. p.68
DIBELIUS M. p.23
DIBOUT C. p.335.341
DILLON R.-J. p.240.277
DOBLE P. p.257
DOGNIEZ C. p.53.131
DOMMERSHAUSEN W. p.79
DONEGANI I. p.22.41.46.58.187
DORE J. p.135.136.142
DORIVAL G. p.19.53.129.165
DORIVAL G. p.19.129.165
DRĄCZKOWSKI F. p.282.283.293.295. 298
DUMAIS M. p.23.24.27
DUPONT J. p.23.24.174.225. 226.236.240.280
DUPONT-SOMMER A. p.12.280.342
DURHAM J.-L p.48.49
DUUN J.-D.-G. p.251
DZIADOSZ D. p.17.22.78.81.82. 83.85.93.94.99.110. 111.112.249
DZIEWULSKI G. p.40.41.42.43.48.58
EISEN U.-E. p.224.225
ERICKSON R.-G p.322
ESHEL H. p.145
ESTRADA N.-P. p.219.236
EVANS C.-A. p.129
EVANS C.-F. p.212.213
FAIVRE A. p.20.273.290.328. 335.341
FAURE P. p.233.236.238.239
FERGUSON E. p334
FESTUGIERE A.-J. p.269.294
FEUILLET A. p.22.218.223
FILIPIAK M. p.68.424
FILIPPINI R. p.245
FISCHEL A. p.105.106.117.118. 119.120.153.270
FITZMYER J.-A. p.13.24.128.143. 146.148.149.158. 180.189.192.197. 201.221.227.234. 236.237.238.240.

241.244.249
FLENDER H. p.24
FLICHY O. p.23.241.243
FRANCOIS / BERGOLIO J. p.18
FUNG R.-Y.-K. p.322
FUSCO V. p.229.239
GARCÍA MARTÍNEZ F. p.146
GARRETT D. p.122.123
GINSBERG H.-L. p.129
GOLIAS M. p.113
GOLDINGAY J. p.160
GOLDSTEIN J.-A p.106
GOŁĘBIEWSKI M. p.162.164
GÖRG M. p.67
GOULDER M. p.161
GOURGUES M. p.23
GRANELLA O. p.268.269.270.273.
275.276.285
GRANERØD G. p.134.142
GRÄSSER E. p.23
GRECH P. p.329.334.336.
337.345
GREELEY D.-L. p. 350
GREEN J.-B. p.212.213.
GREEN W.-S. p.129
GREENBERG M. p.110
GREGORY A. p.305
GRELOT P p.18.37.135.139.
145.146.148.149.
152.153.161.162.
167.169.191.252.
261
GRILLMEIER A. p.280
GRONCHI M. p.245
HAASE W. p.20
HAENCHEN E. p.23.
HAGEGE C. p.37
HAIM A. p.270.271.272.275
HAMILTON V.-P. p.135.136
HAMMAN A.-G. p.275.282.283
HANSON J.-S. p.129
HARAN M. p.62.79.82.425
HARL M. p.19.44.53.129.131.
135.136.165.166
HARLE P. p.58.98.147
HARTLEY J.-E p.87.91.93
HATEM J. p.328.332.333.338
HAURET C. p.100
HAWTHORNE G.-F. p.323
HÖFFKEN P. p.162
HORBURG W. p.22
HORSLEY R.-A. p.129
HUGO Ph. p.152
ISACSON M. p.336.338.341
JANOWSKI B. p.37.259
JEAN PAUL II / WOJTYŁA K. p.17.425
JĘDRZEJAS A. p.78
JOLY R. p.20
JOHNSON L.-T. p.191.214.215.222.
228.233.234.237.
244.250.346.347.
JONGE M de p.128
JOÜON P. p.71
JOUSSARD G. p.281
JÜNGEL E p.37
JUST A.-A. p.228
KAESTLI J.-D. p.227.233.257.348
KANNENGIESSER Ch. p.303
KARRIS R.-J. p.121
KÄSEMANN p.24
KAUMBA MUFWATA A. p.176
KIEDZIK M. p.192
KIPPENBERG H.-G. p.173
KLEIN R.-W p.44
KNOHL L. p.60.
KNOPPERS G.-N. p.93.94
KOESTER C.-R. p.204
KOET B.-J. p.177.213
KOOLE J.-L. p.161.168
KOTECKI D. p.252
KUDASIEWICZ J. p.30
KÜMMEL W.-G. p.23.24.25
KUSHNER D. p.271.272.275
KUŚMIREK A. p.62
LABERGE L. p.23
ŁACH S. p.138.140
LAGRANGE P. p.68.201
LAIRD HARRIS R. p.43
LAMARCHE P. p.133
LANDOLT J.-F. p.257
LANG B. p.67
LANGKAMMER H. p.78.79.97
LE BOULLUEC A. p.51
LE GOUILLOU M.-J. p.16
LECLERCQ H. p.12.270.271.296.
300
LEE M.-V. p.22
LEGASSE S. p. 117.191.373
LELIEVRE A. p.136.138.139.140.
141
LENTZ J.-C. p.246
LEON-DUFOUR X. p. 37.134.177.231.
261-313
LEVINSKAYA I. p.271.274
LEVORATTI A.-J. p.69
LICHTENBERGER H. p.129
LIEBAERT J. p.282
LINCOLN A.-T. p.385
LOHFINK G. p.26
LONGENECKER R.-N. p.390

LUNDBOM J.-R. p.64
LUONGO G. p.286.287
LYS D. p.172
MA W. p.211.212
MAIER J. p.70
MAILLOT A. p.136.138.139.140. 141
MAJEWSKI M. p.60.61
MALINGREY A.-M. p.20.295.296.300. 302.351.363.372. 384
MANARANCHE A. p.18.77.399
MANICARDI E. p.228
MANNS F. p.30.83.84.86.87. 91.96.107.108.128. 174.179.240.268. 269.270.271.272. 273.274.277.278. 279.281.282.
MARA M.-G. p.269.273.274.275. 342.343
MARAVAL P. p.267.276.277.284. 285.303.352.397.
MARCHESELI-CASALE C. p.62
MARCONCINI B. p327
MARGUERAT D. p.135.185.199.218. 226.227.229.230. 236.238.239.240. 241.242.244.257. 348.
MARITANO M. p.284.285.329.335. 336.342.343
MARROU H.-L. p.281
MARSAUX J. p.361.371.374.386. 387.391
MARSHALL L.-H. p.234
MARTELET G. p.16
MARTIN R.P. p.323
MARUCCI C. p.279
MARX A. p.146.147
Mc KENZIE J.- p.74.154.160.310. 327
Mc NEIL B. p.22
MEBARKI F. p.145
MEIER J.-P. p.272.274
MEIER S.-A. p.67
MEINHOLD P. p.340
MEISTER J.-Ch. p.226
MELUGIN R.-F. p.160.161
MENKEN M.-J.-J. p.177
MENOUD Ph.-H. p.230.239.240.242. 245.246.252.253.
METTINGER T.-N.-D. p.69
MEYERS C.-L. p.131
MEYERS E.-M. p.131
MEYNET R. p.201.202.206.207. 221.231.235.236. 238.242.259
MICKIEWICZ F. p.1.173.176.179. 190.191.192.193. 194.195.196.200. 204.212.214.217. 222.223.230.231. 232.246.415
MIELCAREK K. p.17.106.107.175. 176.
MILGROM J. p.87.88.90.91.100
MILLER M.-P. p.144.145
MIMOUNI S.-C. p.267.276.277.284. 285.303.397
MITCHELL H.-G. p.131
MOATTI-FINE J. p.55.122
MOESSNER D.-P. p.255
MORERI L. p.269
MOST W.-G. p.176
MOTYER A. p.170
MOULTON J.H. p.113
MOUNCE W.-D. p.346
MOUROUX J. p.76.77
MOYISE S. p.177
MOZGOL A. p.61
MUNIER Ch. p.20.341.348
MÜNNICH M. p.78
MUNNICH O. p.19.129.165.166
MURAOKA T. p.74
MUSSIES G. p.259
NAUTIN P. p.335
NESTLE E. and E. p.19
NICCACCI A. p.32.94
NICOLET Ph. p.348
NOLLAND J. p.181.188.189.198
NORELLI E. p.20
O'BRIEN. p.203.313
ODELAIN O. p.187.
OEGEMA G.-S. p.129
OLCZYK M. p.81
ORAZZO A. p.279
ORR W.-F. p.324.389
ORŁOWSKI R. p.244.260
OSWALT J.-N. p.167.168
PADOVESE L. p.268.269.270.273. 275.276.285
PAGE J.-G. p.18
PANIKKAR R. p.322.345
PAOLINI P. p.40.64.104.115. 117
PARCHEM M. p.146
PARSONS M.-C. p.209.
PAUL Sh.-M. p.69.160.161
PAYNE D. p.160

PERVO R.-L. p.244.
PETERSON D.-G. p.177.185.229.230. 235.237.238.240. 241.242.247.253
PETERSON E. p.21
PETITJEAN A. p.131
PFEIFFER Ch.-F. p.270.276
PHILONENKO M. p.149
PIEDAGNIEL A. p.21.351
PIERACCIONI D. p.289
PIKOR W. p.111.123.163.164. 166.169.170.193
PINCKAERS S.-Th. p.285
PODESZWA P. p.22.81.251.252. 253.319.320
POPE M-H. p. 46.52.
POPOWSKI R. p.14.72
POUDERON B. p.20.348
POUJOUL A-T. p.322
POWEL M.-A. p.240
PRALON D. p.58.147
PRAT M. p.37.261
PRINZIVALLI E. p.283.284.294.295. 296.297.298
PROPP W.-H. p.48.62.
PUECH E. p.145.148
RABE, V.-W. p.60
RADERMAKERS J. p.15.26.177.187. 193.200.201.219. 228.234.236.251. 252.253.
RAHLFS A. p.14.19.50.
RANCE D. p.21
RASCO E. p.23.26.174
RAULX (l'abbé) p.322
RAVASI G. p.49.50.138.140. 322.345
READ-HEIMERDINGER J. p.218.229
REHKOPF F. p.11.157.404
REID D.-G. p.323
REITHMAYR X. p.288.404
REUMANN J. p.251.417
RICHARD E. p.219.220.237.
RINALDI G. p.279
RINGGREN H. p.14.42.79.
RITMEYER L. p.62
RIUS-CAMPS J. p.218.229
ROBERGE R.-M. p.18
ROBERTS J.-J.-M. p.143
ROBINSON W.-C. p.24
ROMANIUK K. p.188
ROOKE D. p.97
RORDORF W. p.290.335.337
ROSŁON J.-W.-L p. 43
RÖTTGER H. p.67
RUBINKIEWICZ R. p.97
RUYSSCHAERT J. p.290
SANDERS J.-A. p.31.
SANDEVOIR P. p.51
SANDNES K.-O. p.244
SCHATKIN M. p.271
SCHENKER A. p.152
SCHILLEBEECKX E. p.18
SCHLEUSNER J.F. p. 117
SCHNEIDER T.-J p.27.99
SCHOEDEL W.-R. p.340.341.343
SCHOENBERG Sh. p.58
SCHREINER J. p.130.132.133
SCHULZ S. p.23.24
SCHURER E. p. 78
SEGUINEAU R. p.187.
SZCZUR P. p.372
SEGALLA G. p.28.173.174.232. 233.266
SEGNERI A. p.304
SILVERSTEIN J. p.129
SIMIAN-YOFRE H. p.42
SIMON M. p.84.87.282
SIMONETTI M. p.279.280.283.284. 294.295.296.297. 298
SIMONETTI M. p.283.284.294.295. 296.297.298
SMITH J.-M.-P. p.131
SMITH R.-L. p.132
SOARDS M.-L. p.179.238
SPANNEUT M. p.280
SPEISER E.A p.135
SPENCER F.-S. p.240
SPERLING S.-D. p.110
SPICQ C. p.179.180.187.206. 289.290
STACHOWIAK L. p.68.74.87.114.120. 144.148.156.157. 159.160.163.165. 167.307.309.310.
STAROWIEYSKI M. p.294.295.296.297. 298.351.
STEFFEK E. p.229
STEINBERG S.-D. p.61
STEINMANN J. p.113
STERN D.-H. p.63
STEUDEL A. p.145
STIGALL. J.-J. p.209.
STRELAN R. p.178
STUHLMACHER P. p.259
STUHLMUELLER C. p.75
SWEENEY M.-A. p.131
SWEET J.-P.-M. p.22
SWEETLAND D.-M. p.220.238

SZYMIK S. p.31
TALBERT Ch.-H. p.179.240
TANNEHILL R.-C. p.190.228
TATE M.-E. p.51
TAYLOR J. p.157.237.252.
TEMPORINI H. p.20
THORNTON C.-J. p.178
TILLARD J.-M.-R. p.17
TOURNAY R. p.139.198
TRITES A.-A. p.22
TRONINA A. p.63.64.69.86.87. 88.89.90.93.100.
TUŁODZIECKI T. p.135.138.151
UGGERI G. p.268.269.270.275. 276.277
VAILLANT A. p.149
VALLIN Ph. p.19
VANDENBERGHE B.-H. p.351.423
VAN DER KAM J. p.145
VAN DER KOOIJ A. p.152.153.155
VAN HENTEN J.-W. p.67
VANHOYE A. p.22.63.80.84.88. 199
VERHEYDEN J. p.252
VESCO J.-L. p.138.139.141.418
VIELHAUER Ph. p.23
VINEL F. p.32.240.250.359
VON CAMPENHAUSEN H. p.295.296. 297.298.303
VON RAD G. p.142
WALTHER J.-A. p.324.389
WATTS J.-D.-W p.49.74.75.133.155. 158.160.166.168. 307.309
WEILL B. p.255.256.257
WEINFELD M. p.57
WENGER A. p.20
WENHAM, G.-J. p. 49.135
WENHAM J.-W. p.289
WESTERMANN C. p.160
WEWERS G.-A. p.173
WIENER C. p.153
WILCKENS U. p.24
WILSON R.-McL. p.61.62
WINTER B.W. p.177
WITASZEK G. p.61.97
WITCZYK H. p.30.257
WOJCIECHOWSKI M. p.107.108.313. 339.392
WOUDE van der A.-S. p.143.149
WRIGHT B.-G. p.13.157.
ZAWADZKI A. p.249.250.251.290
ZIADE R. p.271.280
ZORELL F. p.190
ZUMSTEIN J. p.30.178.243.245. 247.248.256.257. 258.259.260.280

.

Table des matières

Abréviations des titres 11
Collections, revues scientifiques, dictionnaires 11
Traductions bibliques 14
Lettres d'Ignace d'Antioche 14
Ecrits de Jean Chrysostome 14
Introduction 15
Pourquoi ce sujet ? 16
Sources 19
Etat de question 21
Perspective contemporaine 21
Notre point de départ : exégèse et théologie de Lc-Actes 22
Quelle est notre thèse ? 29
Quelle méthode de recherches ? 30
Structure de la thèse 33
I. Emploi des lemmes de *témoignage* et le rapport aux ministères dans l'AT 37
I.1. Analyse du champ sémantique de la racine μάρτυρ- en LXX 37
I.1.a. Dieu est le seul témoin fiable 43
Dieu témoigne de la réalité des relations humaines 44
Dieu atteste son engagement avec les hommes 45
Dieu est seul capable de se prononcer sur Lui-même 48
I.1.b. Le témoignage de Dieu s'oppose à celui des hommes 50
I.1.c. Dieu communique son témoignage de la vérité… 54
…avec le monde non-animé 54
Témoignage de Dieu gardé par la matière 55
Témoignage divin introduit au milieu du peuple 57
Tables de Témoignage : 58
Arche du Témoignage : 59
Tente / demeure du témoignage 64
…avec le monde animé 67
Anges 67
Prophètes, envoyés de Dieu 70
Dieu – sujet du témoignage prophétique 70
Dieu – objet du témoignage prophétique 73
Conclusion 76
I.2. Rapport entre témoignage des prêtres et témoignage des prophètes 77
I.2.a. Service des prêtres 78
Origine du terme prêtre. Problème de la description de ses occupations 78

Remarques de lexique : TM/ LXX 79
Définition du service sacerdotal dans l'AT 81
Caractéristique de prêtre (Jg 17-18) 85
Caractéristique du sacerdoce israélite (1 Ch 15) 87
Caractéristique du sacerdoce israélite (Lv 8-10) 93
Témoignage des prêtres 102
Certains textes sur le témoignage en lien avec le sacerdoce 102
Quelques cas du martyre des prêtres 104
I.2.b. Mission des prophètes 111
Témoignage des Prophètes 112
Martyre des prophètes 117
Conclusion de la première partie 121
II. Lien entre le témoignage et le sacerdoce dans le contexte messianique 127
II.1. Avant Jésus Christ 127
II.1.a. Configurer le lien entre le messianisme et le sacerdoce 127
Les traits caractéristiques du Messie 129
Histoire(s) de Melchisédek 133
Gn 14, 18-20 134
Ps 109 (LXX) 137
11QMelch 143
II Hénoch 149
II.1.b. Lien entre le messianisme et le témoignage 152
Composition du Deutero-Isaïe 153
Examen des passages sur le témoignage (Is 43, 44, 55) 155
Is 43, 10.12 156
Is 44, 8 159
Signification messianique du témoin d'Is 55, 4 160
Présentation d'Is 55, 4 dans son contexte 164
Is 55, 4 par rapport aux chants du Serviteur Souffrant 169
Conclusion 172
II.2. A partir de Jésus le Christ 173
II.2.a. Influences d'autres écrits sur la théologie de Lc-Ac 175
Empreinte des prophéties d'Isaïe LXX sur la théologie de Lc-Ac 175
Influence de la théologie de Paul sur Luc 178
II.2.b. Témoignage de Jésus par rapport à la mission prophétique 179
Passages dans Lc-Ac avec le verbe témoigner ou le nom témoin 179
Noms μάρτυς, μαρτυρία, μαρτύριον en Lc-Ac 180
Verbes dérivants de μαρτυρέω en Lc-Ac 184
Jésus – sujet du témoignage – le Fils parle du Père 186

Présentations directes et indirectes de Jésus-Témoin comme prophète 191
II.2.c. Témoignage de Jésus par rapport au sacerdoce 195
Ministère de Jésus sur l'arrière-plan des prêtres en Lc 196
Expression identifiant le caractère testimonial du sacerdoce de Jésus..... 203
Esprit de Dieu comme une nouvelle qualité d'onction 209
II.3. Après Jésus Christ..... 216
II.3.a. Participation des apôtres au témoignage du Christ 217
Préparation de la transmission du témoignage aux apôtres 219
Devenir témoin autorisé de Jésus..... 223
Identification de Jésus avec son œuvre dans Lc-Ac 224
Etude de Lc 24 et Ac 1..... 224
Correspondance de la scène de l'Ascension avec le récit de la Cène 229
Transmission du pouvoir lié au témoignage apostolique 234
Bénédiction 234
Esprit 235
Le pouvoir de l'Esprit 236
L'Esprit de Jésus et les témoins envoyés (l'accomplissement d'Is 55, 4) 238
II.3.b. Témoignage de Paul en rapport avec celui des Douze 241
Paul appelé comme prophète 243
Témoignage en lien avec la souffrance..... 245
Célébration comme lieu du témoignage 248
Théologie de la croix et le témoignage autorisé 253
Conclusion de la deuxième partie 260
autorisé..... 265
III.1. Antioche sur l'Oronte et l'influence *réciproque* des auteurs de l'antiquité chrétienne 266
III.1.a. Antioche sur l'Oronte – Histoire de la ville et l'influence sur la pensée de ses habitants 266
Topographie 267
Période juive 269
Période chrétienne 271
Antioche, un centre d'influence 277
Tradition antiochienne de l'exégèse et de la liturgie 278
Tradition de martyrologie en Antioche 280
III.1.b. Deux fils d'Antioche sur l'Oronte 281
Vie d'Ignace d'Antioche 281
Attestations patristiques sur Ignace d'Antioche 285
Vie de Jean Chrysostome 293
Attestations patristiques sur Jean Chrysostome 298

Motivation du choix de ces deux auteurs.....302
Conclusion 304
III.2. *Témoignage autorisé* selon Ignace d'Antioche 304
III.2.a. Christ, signe de contradiction – signe du salut universel.....305
III.2.b. Témoignage.....310
Témoignage divin et humain 311
Autres termes qui expriment le témoignage chez Ignace 315
III.2.c. Souffrance.....320
Jésus a souffert pour le salut des hommes 320
L'évêque imite le Christ à travers la souffrance.....322
Athlète, l'évêque s'identifie à la souffrance du Christ 323
III.2.d. Sacerdoce.....327
Sacerdoce hiérarchique en lien avec l'œuvre de Dieu.....328
L'évêque selon l'esprit 329
L'évêque selon la chair.....330
Eucharistie par rapport au sacerdoce.....335
Esprit Saint par rapport au sacerdoce.....338
III.2.e. Empreinte de la théologie paulinienne de la croix 341
Conclusion 347
III.3. *Témoignage autorisé* selon Jean Chrysostome.....349
III.3.a. Témoignage 351
Témoignage d'enseignement.....352
Témoignage de vie 354
Témoignage apostolique et sacerdotal.....358
III.3.b. Souffrance.....359
Souffrances pastorales négatives 360
Souffrances pastorales positives 361
III.3.c. Prophétie 366
Prophètes cités.....366
Comparaison : le ministère nouveau et l'ancien ministère prophétique.....369
III.3.d. Sacerdoce.....371
Institution d'un ministre ou le rôle de l'Esprit Saint 371
Les diverses manières de définir le ministère.....372
Ministère devant Dieu 373
Ministère devant les hommes 374
Différence entre mode de vie solitaire et communautaire 378
Eucharistie.....380
III.3.e. Empreinte de la théologie paulinienne de la croix sur la pensée de Jean Chrysostome.....386
Conclusion 389

Conclusion de la troisième partie 390
Conclusion générale 394
Bibliographie 399
Textes sources 399
Textes bibliques et apocryphes 399
Textes patristiques 400
Usuels 402
Concordances – dictionnaires - manuels 402
Documents numérisés 405
Commentaires bibliques 405
Etudes patristiques 419
Etudes dogmatiques et ouvrages généraux 423
Index des références bibliques 427
Index des noms des auteurs contemporains 447
Table des matières 453