

L'Église et la cité dans la Première Épître de Pierre¹.

Éternelle nouveauté du Nouveau Testament ! Nombre de commentateurs relèvent l'actualité de la *Prima Petri* : cette épître s'adresse en effet à des communautés de croyants, qui constituent une minorité dans une société non chrétienne qui de plus leur est hostile². Les chrétiens occidentaux, n'ont-ils pas le sentiment de constituer de petites communautés, dans un vaste monde, un monde sécularisé, qui cherche ses références ailleurs que dans la foi chrétienne ?

Comment vivre en tant que communauté chrétienne dans le monde ? Comment conjoindre espérance eschatologique et éthique sociale ? Comment être le peuple pèlerin de Dieu en attente de son héritage céleste, tout en cherchant le bien de la cité ?

La première épître de Pierre, même si elle ne propose pas un « projet de société » bien défini – il faudra donc se garder de trop solliciter le texte – nous fournit néanmoins quelques éléments de réponse, en mettant en relief la manière dont la communauté chrétienne peut vivre sa foi de façon conséquente dans son milieu et constituer de la sorte une minorité active.

Les sociologues ont souvent étudié les religions sous l'angle de leur rapport au monde. Les thèses de Max Weber et d'Ernst Troeltsch sur la différence entre la secte et l'Église sont bien connues. La secte et l'Église proposent deux manières différentes de se situer face au monde : l'Église entretient un rapport positif à l'égard du monde, elle favorise le compromis tandis que la secte privilégie un rapport critique, voire négatif, refusant toute stratégie d'accommodement avec

¹ Nous avons gardé le style oral, de cette intervention.

² Cf. par exemple M. L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au 1^{er} Siècle*, coll. « Lectio divina » 134, Paris, Cerf, 1988.

le monde. L'enseignement de la première épître de Pierre entre-t-il si facilement dans cette classification ?

Curieusement, dans son livre, *Le Christ et la culture*³, Richard Niebuhr ne fait pas mention expresse de la première épître de Pierre. Ce fait est quelque peu étonnant, car Niebuhr a cru pouvoir retrouver ses différents modèles dans le Nouveau Testament lui-même. Il n'étudie pas cependant la première épître de Pierre, qui nous semble pertinente à cet égard. Nous proposons dans les lignes qui suivent de survoler cette épître en essayant de mettre en valeur sa contribution au débat sur les rapports de l'Église et de la cité.

Pierre a recours à la figure de l'étranger pour décrire la situation des chrétiens dans le monde : les croyants sont des étrangers, en diaspora dans le monde et en attente d'un héritage qui leur est réservé dans les cieux. Leur situation concrète est donc celle d'un peuple de pèlerins, en exode vers sa patrie céleste. Pour défendre une telle idée, Pierre utilise un vocabulaire particulier et une thématique spécifique. Deux mots jouent à cet égard un rôle important. Ce sont les mots *paroikos* et *parépidèmos*.

Déjà, dans l'introduction de la lettre, Pierre salue les élus qui sont des *parépidèmoi* (1.1) et plus tard, il reprend ce mot et lui associe celui de *paroikoi*, et l'on retrouve le mot *paroikia* en 1.17. Ces deux mots, *paroikos* et *parépidèmos* désignent l'étranger, mais on peut noter néanmoins une nuance importante sur laquelle nous devons revenir. Le *paroikos* c'est « l'étranger résident ». C'est celui qui réside pour une durée plus ou moins longue dans un pays qui n'est pas le sien. Même s'il ne devient pas citoyen du pays, il possède un statut, il bénéficie de certains droits qui le protègent (sa situation correspondrait globalement aujourd'hui à celle de l'étranger qui posséderait une carte de séjour).

Le mot *parépidèmos* désigne en revanche l'immigrant, le résident temporaire, celui dont on tolère la présence, mais qui n'a pas de statut particulier et qui ne possède pas de droit spécifique, puisqu'il est juste de passage dans le pays⁴.

Pierre semble accorder une certaine priorité au mot *parépidèmos*, le résident temporaire, sans droit, pour décrire la situation du croyant dans le monde, ce qui met l'accent sur la précarité de sa situation et le sentiment d'aliénation, d'étrangeté à l'égard du monde qu'il peut ressentir.

³ *Christ and Culture*, New York, Harper and Row, 1956.

⁴ Cf. par exemple S. BÉNÉTREAU, *La Première Épître de Pierre*, CEB, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, p. 76ss.

Le thème du croyant comme étranger dans le monde a des racines profondes dans toute la Bible et n'est donc pas une invention de l'auteur. On connaît notamment la grande figure d'Abraham qui est appelé au déracinement radical : il doit quitter son pays, sa patrie, pour aller vers un pays que Dieu lui montrera (Gn 12). Et pourtant, de son vivant, il n'hériterait pas lui-même ce pays. Il en est conscient car après la mort de sa femme, Sara, il dit aux habitants du pays : « Je suis un immigré et un résident temporaire *chez vous* ; donnez-moi une propriété funéraire *chez vous*, pour que je puisse ensevelir le corps de ma femme ... » (Gn 23.4). Les LXX ont traduit par *paroikos kai parépidèmos*. 1 P 2.11 constitue probablement une réminiscence de ce texte de la Genèse.

Le peuple d'Israël a, lui aussi, été étranger dans le pays d'Égypte, et il devra s'en souvenir, notamment dans ses rapports avec l'étranger (Lv 19.34). Puis ce peuple a connu l'épreuve de l'exil, il a été déporté à Babylone et a vécu encore l'expérience de déracinement que connaît l'étranger loin de sa terre.

Jésus, lui aussi, a été rejeté, il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas accueilli. Il était lui aussi d'une certaine manière, étranger dans le monde.

Selon Pierre, les chrétiens s'inscrivent dans cette longue lignée de croyants, qui connaissent ce sentiment d'étrangeté à l'égard du monde. Il applique le mot *diaspora* qui est normalement utilisé pour parler des Juifs disséminés dans l'empire romain, éloignés de leur patrie, aux chrétiens, à des pagano-chrétiens en l'occurrence, (1.1).

Certes, le mot *diaspora* a certainement ici un sens géographique, comme le souligne opportunément Samuel Bénétreau : il s'agit de la réalité concrète de la dissémination des petites communautés chrétiennes dans le vaste territoire que représente l'Asie Mineure, des communautés probablement peu nombreuses, éloignées les unes des autres⁵.

Mais on ne peut pas non plus nier le sens théologique que revêt également le mot. Les chrétiens, sont les élus, disséminés et étrangers dans le monde. Ils ne sont donc pas chez eux dans le monde, mais ils sont en marche, vers leur nouvelle patrie.

Affirmer que les chrétiens sont étrangers et immigrés, implique donc un sentiment d'aliénation par rapport à la société, et donc aussi une prise de distance par rapport à la société, à ses valeurs, à ses idéaux, à ses normes.

⁵. *La première épître de Pierre*, p. 77.

Probablement que dans la *Prima Petri* cela s'exprime par le fait que les chrétiens avaient cessé de participer aux fêtes qui marquaient la vie sociale, à cause des sacrifices qui en faisaient partie et des scènes de débauche qui s'ensuivaient. C'est ainsi que se creuse entre eux et leurs compatriotes un mur d'incompréhension, qui alimente les injures des païens à leur rencontre⁶. C'est une interprétation possible et convaincante de 4.3-4 : « En effet, vous avez suffisamment accompli, dans le passé, la volonté des gens des nations, en vous livrant à la débauche, aux désirs, à l'ivrognerie, aux orgies, aux beuveries et à des idolâtries infâmes. Ils sont surpris que vous ne couriez pas avec eux vers ce débordement de débauche, et ils vous calomnient. »

John Elliot, dans la célèbre étude sociologique qu'il a consacrée à notre épître, *A Home for the Homeless*, a proposé la thèse originale suivante : les termes *parépidèmos*, *paroikos*, *paroikia*, *diaspora* servent à souligner la marginalisation sociale des chrétiens avant leur conversion. Le christianisme attirait les laissés-pour-compte de la société. Marginalisés dans la société, ces hommes et ces femmes pouvaient trouver dans l'Église un *oikos*, un foyer d'accueil chaleureux, une véritable famille⁷.

Cette thèse fort séduisante et qui contient certainement une part de vrai, a été plus d'une fois critiquée sous différents angles⁸. Signalons simplement qu'elle ne fait peut-être pas assez droit au sentiment d'aliénation que le chrétien, en tant que chrétien précisément, peut éprouver dans le monde. Certes, les marginaux peuvent trouver une famille au sein de l'Église, mais la nouvelle identité chrétienne crée aussi d'une certaine manière une forme de marginalité, trait qu'Elliot n'a pas suffisamment pris en compte. La conversion implique une certaine rupture à l'égard du monde, et crée un sentiment d'étrangeté à son égard.

Mais cette rupture n'est pas seulement religieuse, car sinon, on réduirait la foi à la pure sphère du privé, comme le voudrait une laïcité laïciste : une religion du cœur ou encore une religion qui se limite exclusivement au culturel. La rupture religieuse est aussi d'une certaine manière une rupture sociale.

À quoi cette rupture est-elle due ?

⁶ LAMAU, *op. cit.*, p.51.

⁷ *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its situation and Strategy*, London, SCM, 1982.

⁸ Cf. notamment LAMAU, *op. cit.*, p. 95s.

Pierre nous rappelle qu'on entre dans la foi par la régénération, par une nouvelle naissance, et c'est fondamentalement cette nouvelle naissance qui crée la rupture, c'est elle qui constitue le fondement de la différence chrétienne (cf. 1.3,23).

La nouvelle naissance du croyant implique une prise de distance à l'égard de l'ancienne manière de vivre, qui, nous dit Pierre, est héritée de nos Pères (1.18), donc transmise aussi par la culture. La nouvelle naissance est pour une espérance vivante. Cette espérance vivante est déjà l'entrée en jouissance du bien attendu ; le salut est déjà venu, par la mort et la résurrection de Jésus. Mais elle garde aussi une dimension d'inaccompli. Elle consiste aussi en cet héritage réservé dans les cieux. Cette espérance vivante, implique à son tour une prise de conscience du caractère transitoire de ce monde et de la fragilité de ses espérances. Cela signifie que l'espérance chrétienne, aura nécessairement une dimension critique à l'égard des idéologies et utopies de ce monde. L'espérance vivante ne déçoit pas : contrairement aux espoirs humains, elle ne se peut ni corrompre, ni souiller, ni flétrir, car elle est gardée dans les cieux.

Si la nouvelle naissance du chrétien est principe de différenciation, il faut aussi noter qu'elle confère au croyant une identité propre, qui ne se définit pas uniquement ni essentiellement par opposition au monde. Deux thèmes en particulier caractérisent cette nouvelle identité et nous le verrons ultérieurement, ce sont eux qui motivent l'éthique chrétienne : celui de l'imitation de Dieu et celui de la liberté.

Les chrétiens sont appelés à être des imitateurs de Dieu : « puisque celui qui vous a appelé est saint, vous aussi soyez saints dans toute votre conduite » (1 P 1.15-16). Ils sont aussi invités à imiter l'exemple de Jésus, le serviteur souffrant (2.21 : « c'est à cela que vous avez été appelés, parce que Christ a souffert pour vous, vous laissant un exemple, afin que vous suiviez ses traces ».)

Le thème de la liberté est développé en 2.16 : « soyez des hommes libres, sans faire de la liberté un voile pour couvrir la malfaisance ». Pierre montre que c'est la juste compréhension de la liberté qui motive l'attitude et le comportement du chrétien, notamment en ce qui concerne la subordination à toute créature humaine.

Le thème de la nouvelle naissance, la métaphore de l'étranger, les thématiques de l'exil et de la diaspora mettent bien en valeur la différence chrétienne et le sentiment que le chrétien peut avoir d'être un étranger dans le monde. Et

pourtant cela ne conduit pas Pierre à proposer une fuite sectaire hors du monde. En effet, les chrétiens, bien que résidents temporaires dans le monde, sont invités cependant « à s'insérer concrètement et volontairement dans le cadre du monde païen, mais sans jamais oublier le fondement, le moteur de leur espérance et ainsi ils peuvent être témoins d'une belle façon de vivre »⁹. On ne peut donc pas réduire la pensée de Pierre à une théologie du pèlerinage. L'Église est bien ce peuple de pèlerins en attente de sa patrie céleste, mais elle cherche pourtant le bien-être de la cité et elle est consciente de sa responsabilité à l'égard de ce monde.

C'est maintenant le moment de faire valoir un certain nombre de nuances qui équilibrent ce sentiment d'aliénation du croyant à l'égard du monde ou en tout cas qui instaurent une certaine tension.

Nous avons vu que Pierre utilise le vocabulaire de l'expatriation, il parle du croyant comme d'un étranger dans le monde. Et pourtant, on ne peut pas ignorer que Pierre associe au mot *parépidèmos*, celui de *paroïkos* en 2.12, ce qui introduit un certain équilibre. Le *paroïkos*, n'est pas, nous l'avons vu, un citoyen. C'est un étranger résident, mais il possède tout de même un statut légal, il jouit de certains droits.

Il est vrai que, selon que l'on met l'accent sur le *paroïkos*, l'étranger résident ou le *parépidèmos*, l'immigrant, le résident temporaire, on peut tirer des conclusions quelque peu différentes. Le mot *parépidèmos*, en effet, connote davantage l'idée d'aliénation, tandis que le *paroïkos*, l'étranger qui réside durablement dans le pays et qui bénéficie d'un statut et de certains droits, se sentira davantage accepté, intégré dirait-on aujourd'hui. Il aura donc un sentiment plus grand de responsabilité à l'égard de la cité que le *parépidèmos*.

En 2.12, les deux mots sont mis ensemble, l'aspect de rupture introduit par le mot *parépidèmos* est contrebalancé par l'aspect de présence durable, et de présence utile. Ce qui conduit Bénétreau à écrire que les croyants « doivent se considérer comme différents des autres, porteurs d'une espérance unique, mais aussi se sentir responsables de ceux parmi lesquels il leur est donné de séjourner, pour un temps. »¹⁰

À propos de la thématique de l'exil, on peut aussi faire deux remarques.

⁹. BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 152.

¹⁰. *La première épître de Pierre*, p. 142.

Nous avons vu que les croyants sont des exilés de l'intérieur, mais on trouve aussi chez Pierre le thème de l'exil intérieur (cf. 2.12). Le croyant est exhorté en tant qu'immigrant à s'abstenir des désirs charnels qui font la guerre à l'âme. Pierre révèle alors une certaine complexité : le croyant fait l'expérience que le monde est aussi en lui. Même s'il est né de nouveau, il y a encore le combat à mener contre lui-même, contre ses désirs mauvais. Il ajoute au chapitre 5 une autre considération : le diable cherche au sein de la communauté chrétienne, qui il dévorera. Nous ne sommes donc pas en présence d'une vision manichéenne : d'un côté les chrétiens parfaits et d'un autre le monde mauvais, mais les chrétiens eux aussi peuvent donner accès au mal.

Deuxième considération : même en exil, le croyant est invité à rechercher le bien-être de la cité. C'est le message de Jérémie 29.7. Le prophète dit de la part du Seigneur : « Recherchez la paix de la ville où je vous ai exilés et intercédez pour elle auprès du SEIGNEUR, car votre paix dépendra de la sienne. » Même si le retour à la terre promise était garanti (29.10), même si le jugement de Babylone était prédit, les exilés sont invités à prier pour Babylone et à chercher sa paix et son bien-être. Une telle motivation doit être reliée à la bonté de Dieu à l'égard de ce monde pécheur. Dieu prend soin de ce monde rebelle. Les croyants, appelés à l'imitation de Dieu, ne peuvent pas faire autrement. À cet égard, il est important d'accorder une grande place à l'exhortation qui ouvre toute la section parénétiq ue de l'épître (2.11s.).

Pierre exhorte les chrétiens à témoigner d'une belle conduite qui soit lisible aux yeux du monde. On peut s'interroger sur ce qu'il entend par « belle conduite » : s'agit-il fondamentalement de ce que la société considère elle-même comme un bien ? On pourrait le penser, puisque cette belle conduite doit être lisible. De plus, en 2.14 Pierre précise que le gouverneur est délégué par Dieu pour punir les malfaiteurs et louer ceux qui font le bien. Le bien semble ici être approuvé par le gouverneur. À partir de là, certains en ont conclu que Pierre défend une éthique conservatrice, bien en phase avec les valeurs les plus hautes de la culture ambiante. En proposant aux chrétiens une telle manière de se comporter, Pierre adopterait une stratégie d'accommodement, il donnerait donc des conseils à des chrétiens mal considérés, calomniés, sur la manière de se conduire pour se faire accepter par leurs compatriotes. Cette interprétation repose sur l'usage que fait Pierre des codes domestiques et qui peuvent être

comparés avec ce qu'on trouve ailleurs, notamment dans les textes des philosophes stoïciens ou du judaïsme hellénistique¹¹.

Pierre se limite-t-il à une éthique conservatrice en reprenant les références éthiques de son époque ? Il convient de remarquer que, pour Pierre, les notions de bien et de mal se définissent fondamentalement devant Dieu, par rapport à sa volonté. C'est la volonté de Dieu qui constitue la norme, et non les valeurs de la société : cf. 3.12,17 : le bien et le mal sont placés devant Dieu. En 2.13, si Paul invite à la subordination à toute créature humaine, c'est « à cause du Seigneur ». Le chrétien est appelé à respecter les structures créationnelles que Dieu a instituées. Ainsi, fondamentalement, c'est la volonté de Dieu qui constitue le fondement de l'obéissance et de la soumission du chrétien.

Il se peut que le bien promu par la société soit conforme à la volonté révélée de Dieu. Mais ce que Dieu révèle comme « bien » peut ne pas être en phase avec les standards de la société : cf. 2.20. Pratiquer le bien que Dieu veut peut alors entraîner des souffrances, des calomnies, auquel cas, le chrétien doit trouver modèle et courage dans le Christ, le serviteur souffrant.

Si l'on prend donc tous ces éléments en considération, on peut conclure que l'éthique proposée dans cette épître n'est pas conformiste, en tout cas le conformisme ne constitue pas sa motivation fondamentale. Certes, dans la mesure où ce que la société promeut comme « bien » ne s'oppose pas à la volonté de Dieu, les chrétiens font bien de s'y conformer, et mieux que les autres, mais dans certains cas, « faire le bien » selon Dieu, implique la transgression de certaines normes sociales ou coutumes, cela se traduit notamment, nous l'avons vu, dans le refus de participer aux fêtes avec les dérives qui y étaient associées. Le critère reste donc la volonté de Dieu, et le fondement, la liberté chrétienne, dont Pierre a parlé en 2.16. Le chrétien est libre, car c'est d'abord parce qu'il est serviteur de Dieu, qu'il se fait serviteur des autres. Les tables domestiques peuvent donc être analysées comme un exemple à la fois de l'acceptation et du recul du chrétien à l'égard de la culture environnante.

La proposition de Pierre peut être jugée modeste et quelque peu décevante : Pierre n'appelle pas en effet, à changer l'ordre social. On ne trouve pas l'idée que l'Église doive lutter pour réguler tous les domaines de la vie sociale et tenter de

¹¹. Remarquons que dans notre contexte aujourd'hui, pour être en phase avec la société, il ne faudrait pas proposer une éthique conservatrice, car être conservateur, de nos jours, c'est être plutôt à contre-courant. Le conservateur, c'est le réactionnaire.

construire la nouvelle Jérusalem sur terre : c'est Dieu qui installera le royaume. Suffit-il de dire qu'on ne trouve pas ici une telle perspective parce qu'un groupe très minoritaire en était incapable, mais qu'en situation de majorité, les chrétiens doivent influencer plus massivement la société, construire une culture chrétienne, voire une chrétienté ? Les chrétiens évangéliques que nous sommes en France, ne se satisfont-ils pas d'une certaine manière de leur condition d'ultra-minoritaires ? (et n'ont-ils pas tendance à émettre quelques critiques un peu faciles à l'égard de leurs frères de la *Bible Belt* ?) Que faire quand on est majoritaire en face d'une minorité agissante qui s'oppose à nos valeurs ?

La question n'est pas si simple à résoudre, et puisque je me limite à l'étude de la *Prima Petri* je n'ai pas à y répondre, puisque ce n'est pas du tout le propos de cette épître. En tout cas, Pierre montre bien que les chrétiens ne tentent pas d'imposer le royaume ni leur vision du monde mais qu'ils essaient de vivre dans la fidélité à Dieu et les valeurs du royaume, invitant les autres à faire de même. Une traduction possible dans nos sociétés, serait de prendre part au jeu démocratique. Il ne s'agira pas d'exercer des pressions sociales ou politiques, mais d'apporter un témoignage public d'une nouvelle façon de vivre, en ayant comme modèle, le serviteur souffrant du Seigneur. Doit-on refuser le lobbying ? Certains diront qu'il serait naïf de le penser quand on sait comment les autres sont organisés et n'hésitent pas à le faire. D'autres feront valoir que nos armes ne sont pas charnelles. On trouve en effet un appel pressant à la douceur chez Pierre, (3.4,16) ainsi que l'exhortation à ne pas entrer dans la logique de la vengeance, en rendant le mal pour le mal (cf. 3.9). En tout cas, notons que Pierre part d'une réalité sociale existante, il s'en accommode d'une certaine manière, à l'aide de sa théologie de la création (notamment le thème des structures créationnelles), mais il la remet aussi en question, en en proposant comme modèle à imiter, le Messie crucifié (cf. 4.13). À la longue, cette stratégie se révélera plus efficace que l'appel à la révolution. Il ne s'agit pas de vouloir refaçonner complètement la société, mais d'une part de faire le bien que l'on peut, celui qui est dans son horizon, et d'autre part, de garder le souci missionnaire, qui s'exprime par une belle conduite, nous l'avons vu, et aussi par le témoignage verbal : rendre compte avec douceur de l'espérance qui nous habite (3.15) et proclamer les hauts faits de celui qui nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière (2.9).

Alain NISUS