

## **INFORMATION TO USERS**

**This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.**

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.**

**In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.**

**Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.**

**Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.**

**Bell & Howell Information and Learning  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA  
800-521-0600**

**UMI<sup>®</sup>**



**KONGOLO CHIJIKA**

**LES TECHNIQUES LUSTRALES  
DANS  
LES ÉCRITS BIBLIQUES**

Thèse  
présentée  
à la Faculté des études supérieures  
de l'Université Laval  
pour l'obtention  
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

**FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC**

**Novembre 1999**

**© Kongolo Chijika, 1999**



**National Library  
of Canada**

**Acquisitions and  
Bibliographic Services**

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

**Bibliothèque nationale  
du Canada**

**Acquisitions et  
services bibliographiques**

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

**The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.**

**The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.**

**L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.**

**L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.**

0-612-47574-3

**Canada**

## **RÉSUMÉ**

Cette étude se place de prime abord dans le contexte d'une étude exégétique des textes bibliques, bien que les techniques lustrales *ndembu* soient à l'origine de cette recherche. L'étude porte sur l'analyse des textes bibliques relatifs à l'emploi des trois liquides que sont l'eau, le sang et l'huile dans les rites de purification. Ces liquides sont les agents de purification dans lesdits rituels.

Par l'aspersion ou le bain, l'eau purifie; et dans tout sacrifice, le sang, principe de la vie est répandu sur l'autel. L'eau et le sang jouent le même rôle, celui d'enlever la souillure ou le péché. L'usage de l'huile, peu fréquent, est plus marqué dans les rites de consécration des choses ou des personnes qui seront au service de Dieu. Les lustrations du Nouveau Testament font suite à celles de l'Ancien Testament. L'eau est employée dans le baptême pour sa valeur purificatrice. Le sang de Jésus purifie définitivement du péché. L'onction d'huile est donnée aux croyants par Dieu en Jésus Christ. Par le baptême (l'eau), sous l'action de l'Esprit Saint (onction) les croyants sont purifiés par le sang de Christ.

KONGOLO Chijika, étudiant

**Monsieur Paul-Émile LANGEVIN, codirecteur<sup>1</sup>**  
**en l'absence de la directrice Mme Shannon Élisabeth FARRELL**

---

<sup>1</sup> Madame Shannon Élisabeth FARRELL a commencé à diriger mes travaux dès le mois d'avril 1993. M. Paul-Émile Langevin était codirecteur de la thèse. A la fin du mois d'août 1997, M. Langevin assumait la direction de la thèse parce que Madame Farrell avait dû entrer en congé d'invalidité.

## **RÉSUMÉ**

La présente recherche analyse les textes relatifs aux techniques lustrales dans les écrits vétéro-testamentaires et néo-testamentaires. La notion de lustration, qui est la purification par l'eau, le sang ou l'huile, est un sujet vaste et complexe. Elle englobe presque tous les thèmes principaux des Écritures Saintes. Cette étude se situe dans le domaine de l'anthropologie biblique, car elle est liée à la vie sociale, religieuse, individuelle et collective de l'être humain.

L'objectif que cette étude veut atteindre est de mieux comprendre la signification de la lustration dans le cadre biblique. La compréhension de l'ensemble des valeurs bibliques dans lesquelles s'intègre la lustration nous permettra de confronter et d'analyser les pratiques lustrales *ndembu*. En effet, ce qui est à l'origine de cette recherche, ce sont les comportements de nos compatriotes face à l'usage de ces trois liquides, l'eau, le sang ou l'huile, dans les rites de purification.

Les écrits bibliques sont le point de référence pour une meilleure compréhension et une meilleure pratique des techniques lustrales. La recherche s'est réalisée selon les principes de diverses méthodes exégétiques. C'est par la comparaison des expressions linguistiques et des diverses interprétations de ces rituels que nous avons pu identifier les éléments qui entrent dans la diachronie. Nous avons eu recours à ces diverses méthodes exégétiques, notamment à la méthode d'analyse philologique, à l'exploitation du sens des mots clés. La nature de certains éléments a exigé un recours à l'approche contextuelle et intertextuelle pour que nous comprenions davantage la purification par l'eau, le sang ou l'huile.

L'étude nous a révélé que les trois liquides constituent les agents principaux des rites de purification. La Bible présente une foule de rites dans lesquels l'eau, le sang et l'huile jouent

des rôles très importants. Le problème de la pureté se trouve au centre de ces rites de purification. Ce sont les impuretés et le péché qui suscitent l'usage des rites de purification. Comme l'impureté affecte autant les personnes que les choses, la purification concerne alors autant les unes que les autres. L'obligation de la pureté n'épargne pas ceux qui s'approchent le plus souvent des choses saintes et qui sont consacrés à ce service. Ces notions de purification par l'eau, le sang ou l'huile, interprétées de diverses manières en différentes époques, se retrouvent dans toute la Bible, l'Ancien Testament et le Nouveau Testament.

Le grand rôle que jouent ces trois liquides dans la purification est connu chez tous les peuples. Qu'il s'agisse d'aspersion ou de bain, l'eau est reconnue pour sa propriété de dissoudre la saleté: elle régénère et fait renaître à une nouvelle vie. Son action purificatrice est présente dans les écrits de l'A.T. comme dans ceux du N.T. Quant au sang, principe de la vie, il tient également une grande place dans les sacrifices sanglants. Dans tout sacrifice le sang est répandu à l'autel. Il est l'agent essentiel dans le rite qui consiste à effacer le péché ou à réparer un tort. C'est dans ce contexte que l'effusion de sang de Jésus est comparée aux lustrations préfiguratives du sang dans l'A.T. L'huile, ce liquide, qui est autant nécessaire à la vie que l'eau, joue également un rôle dans les rites de purification. Les lustrations d'huile sont peu fréquentes. L'usage de l'huile se rencontre souvent dans les rites de consécration des personnes ou des choses qui sont au service de Dieu. Cette onction d'huile est soit matérielle soit spirituelle dans les écrits bibliques.

La présente étude montre que le champ est ouvert, car la question qui était à l'origine de ladite recherche n'a pas encore été complètement résolue. L'étude suggère d'étendre à l'avenir cette recherche à l'analyse des techniques lustrales *ndembu*. Car nous avons constaté une similitude entre certains éléments de la tradition *ndembu* et ceux de la tradition vétero-testamentaire. C'est cette similitude qui nous ramènera à une étude comparative entre les pratiques de ces deux traditions culturelles différentes. Nous pensons que les pratiques culturelles *ndembu*, concernant particulièrement la purification par l'eau, le sang ou l'huile perçues dans leur analogie avec celles de l'Ancien Testament, ne sont pas en contradiction avec la révélation chrétienne. Leur examen à la lumière de la révélation biblique permettra de comprendre leur importance non perçue par la première évangélisation, et partant, peut-être de les réhabiliter.

KONGOLO Chijika, étudiant

Monsieur Paul-Émile LANGEVIN, codirecteur  
en l'absence de la directrice Mme S. - É. FARRELL

## **DÉDICACE**

**Aux frères et soeurs,  
co-héritiers du royaume de Christ,  
à toutes ces personnes qui,  
d'une manière ou d'une autre, ont contribué  
et contribueront à la proclamation de la Bonne Nouvelle parmi notre peuple,  
nous dédions cette thèse.**



## **AVANT-PROPOS**

Cette recherche doctorale est l'aboutissement de neuf ans de recherches débutées au Congo (ex-Zaïre) et parachevées au Canada. L'étude a eu pour point de départ l'intérêt anthropologique que nous avons conçu pour l'idée de purification dans nos coutumes *ndembu* et l'Ancien Testament. Mais très vite, grâce au concours de nos professeurs, il nous est apparu qu'il fallait explorer non seulement ce domaine, mais examiner le sujet dans les deux testaments. A cette fin, qu'il nous soit permis de témoigner notre gratitude aux personnes tant morales que physiques qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à l'élaboration de ce travail.

L'Église Méthodiste-Unie, notamment l'Église Évangélique Méthodiste de Suisse et de France, mérite une mention spéciale pour le financement de cette étude doctorale. Nous voulons ici mentionner spécialement M. Frédy Schmid, Secrétaire de la Mission, pour son encouragement, sa disponibilité et sa bonne compréhension à nous fournir l'aide matérielle relative à nos besoins académiques. Nous pensons également à l'Église Méthodiste-Unie du Sud-Congo qui a voulu nous offrir la recommandation voulue pour parfaire ces études. Ces remerciements visent particulièrement l'Évêque de cette Église, Mgr. Katembo Kainda, qui a accordé un intérêt spécial au sujet de cette étude. Ses encouragements nous ont été très utiles et bénéfiques.

L'Université Laval, en particulier sa Faculté de Théologie et Sciences religieuses, trouve à travers ces lignes notre gratitude pour tous les soins dont nous avons été l'objet tout au long de nos études. Nous aimerions remercier particulièrement notre directrice, Madame Shannon Élisabeth Farrell, et notre codirecteur, le Père Paul-Émile Langevin, non seulement pour tout ce que nous avons appris en suivant leurs cours et leurs séminaires, mais aussi pour le soin avec lequel ils ont dirigé cette thèse. Je les remercie pour leur dévouement et leur compétence. La motivation qui nous a soutenu dans la poursuite de notre recherche est en partie liée à l'intérêt

qu'ils ont pris à diriger ce travail. Nous avons apprécié, à juste titre, la qualité de leurs conseils, de leurs remarques et de leurs suggestions constructives. Leur disponibilité et le climat de respect et de confiance qu'ils ont instauré dans nos contacts nous ont permis de mener la recherche dans une atmosphère sécurisante et autonome. Nous leur resterons toujours reconnaissant.

Nous tenons à exprimer notre reconnaissance aux professeurs Kajoba Kilimbo Kipai et David Nelson Persons qui ont accepté de nous encadrer au début de notre travail au Congo (ex-Zaïre). Le professeur Kasap Owan, qui nous a facilité avec l'inscription à l'Université Laval, et le Rév. Claus Kofoed Nielsen, qui nous a permis d'établir par le courrier électronique un contact permanent avec la famille, trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude. Nos remerciements vont aussi aux missionnaires Dr. Ellen Titus Hoover, Dr. Jeffrey Hoover et M. Glenn Hupprich qui nous ont facilité les démarches au niveau de l'Immigration du Canada à Lusaka et nous ont aidé avec les transports de nos navettes Katanga-Zambie. Nous aimerions également, à cause de leur soutien spirituel, saisir cette occasion pour exprimer nos sentiments de gratitude à la Faculté Méthodiste de Théologie, à la paroisse de Mulungwishi et notamment à certaines personnalités de notre communauté : Rév. Tshiyena Makina, Isolo Kapumba, Ndjungu Nkemba, Kasongo Lenge, Nkonge Mujinga, Ilunga Kandolo, Kayombo Nduwa Ziyil, Kayij A Mutombu, Kabamba Munyangwe, Kabeya Katebela, Kabwita Kayombo, Masengo Tshiwewe, Musolo Tshijika, Mukazu Matondo, Mukazu Tshibamba, Mazawu Ngweji, Mazawu Muhota, Honorable Kabwebu Kazembe, Abbé Kawumba Albert, M. Izula Mushinda, Mongoli Kendjele, Otchundiongo Tunda Shungu, Kiluba Nkulu, Ilunga Mufunga, Nzumbu Charles, Mayonde Mukazu, Mutshayila wa Mutshayila, Dibwe Dia Mwembu et Ngandu Mutombo.

La paroisse Saint-Pierre de l'Église-Unie, la communauté congolaise du Canada, quelques frères, entre autres, Michel Cabanac, Skilling Reymond, Daigneault Pierre, Thérèse Baillargeon, Lumony Bangoy, Kasweka Philippe, Mbuya Jean-Paul, Sefu Muzungu Gilbert; et mes collègues doctorants, Rév. Ikonga Wetsay, Joseph Yamba Yamba, Jean Bandé, Nestor Mpimpa et Bakombo Mulopo méritent également nos remerciements pour leur accueil fraternel et toute l'aide tant morale que matérielle qu'ils nous ont apportée. Grâce à cette aide et à cet accueil, nous avons ressenti la joie d'appartenir à la grande famille de Dieu en Jésus-Christ.

Nous pensons aussi en général au peuple *Ndembu*, et en particulier à ceux qui nous ont permis de faire des enquêtes et nous ont fourni toutes les informations concernant les us et coutumes

*ndembu*. Parmi eux nous nommerons : M. Mbundji Kakoma Samutwila, Kashala Mwambu Mundongo Jean, Kongolo Katema Sachiwulu, Kongolo Sachiwulu Sampasa, Mupenda Mbuya Barthélemy, Yavwa Clément, Musokola Chikanga, Samutopa Kalingwishi, Tanga Tshiwewe, Malaika Kawangu, Tshinyemba Kazumba Sakatolo, Kayombo Mutondo Noe, Mwenze Ngoie, Kaumba Wanavumbi, Venance Samundengu Kabanda, Kayombo Kakoma, Kanguluma Kalenda, Mwaku Yava, Munding Nkond Amatit, Tshikambi Mukazu, Musambu Kachiza, Kakunda Wanshilaju, Chibumbu Mbaka, Katambi Kayombu, Kamocha André. Nous aurions pu mettre par écrit tout ce que ces collaborateurs nous ont livré comme informations, mais pour ne pas allonger notre exposé, nous avons réduit au minimum notre projet de départ. Car, dit-on, « qui embrasse trop mal étreint ». Toutefois, nous les remercions ici pour nous avoir aidé à mener à bien ce travail, spécialement en ce qui concerne certains aspects de la rédaction.

Nous serions très ingrats si nous n'exprimons pas notre reconnaissance aux personnalités qui n'ont pas ménagé leurs efforts dans l'intervention relative au dossier de notre famille auprès de l'Immigration du Canada. Bien que les réponses opposées aux demandes des visas d'un séjour temporaire de notre famille au Canada soient restées négatives, nous les remercions sincèrement de leur bonne volonté et de leur soutien tant moral que spirituel. Nous pensons ici, entre autres, aux personnes ci-après : Honorable député du Québec-Est, Jean-Paul Marchand, Ambassadeur Sampassa Kaweta Milombe, M. Claude Duquette, officier commandant de l'Armée du Salut/Québec, Mme Paula Butler de l'Église-Unie du Canada, Professeur Jean Richard, directeur du Programme de Doctorat et M. Julien Cabanac de la paroisse Saint-Pierre.

Mon épouse et compagne de tous les jours, Musolo Kalingwishi Kongolo, et nos enfants, Ihemba Ndonga Gisèle, Chisengo Kalingwishi Anny, Kabeya Kongolo Matthieu, Kapeshi Kongolo Flavien et Sheka Olenga Nsamba Appo, méritent de recevoir de notre part un mot de remerciement très spécial. Car, grâce à leur dévouement, nous avons pu franchir les étapes les plus difficiles de notre vie étudiante dans la solitude. Ils ont consenti d'énormes sacrifices indépendants de leur propre volonté, en se privant de l'affection conjugale et parentale à laquelle ils auraient eu droit, afin de nous permettre d'arriver au terme de nos études. A cette liste s'ajoutent évidemment notre famille élargie : nos parents, notre belle-famille, nos frères et soeurs, pour le soutien tant moral que spirituel qu'ils nous ont apporté au cours de notre travail.

Que toutes les personnes, qui de près ou de loin n'auraient pas été citées et qui nous ont aidé d'une manière ou d'une autre, trouvent ici l'expression de notre gratitude la plus profonde.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	ii
RÉSUMÉ .....	iii
DÉDICACE .....	v
AVANT-PROPOS .....	vi
TABLE DES MATIÈRES .....	ix
ABRÉVIATIONS .....	xiii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	
1. L'objet de la recherche .....	1
2. La problématique .....	6
3. L'état de la question .....	9
4. La méthodologie .....	10
5. Le plan de la thèse .....	14
PREMIÈRE PARTIE : LE PROCHE-ORIENT ANCIEN	
Introduction .....	15
CHAPITRE I VERS UNE RECHERCHE DE L'ORIGINE DES LUSTRATIONS	
1.1 La conception égyptienne .....	17
1.2 La conception mésopotamienne .....	21
1.3 La conception hébraïque .....	23
1.4 La conception grecque .....	26
1.5 Les peuples dits sans écriture .....	28
Conclusion .....	31
DEUXIÈME PARTIE : LES LUSTRATIONS D'EAU	
Introduction sur les lustrations d'eau .....	32
CHAPITRE II LES LUSTRATIONS ORDINAIRES	
2.1 Le lavement des pieds .....	36
2.2 Les divers soins (du visage, des mains ou du corps).....	38
2.3 La toilette nuptiale .....	39
2.4 L'abstention des soins de toilette .....	40

Conclusion .....	42
<b>CHAPITRE III LES LUSTRATIONS PURIFICATRICES</b>	
3.1 Les eaux du déluge .....	45
3.2 Les diverses ablutions .....	47
3.2.1 Le lavement des mains et des pieds .....	47
3.2.2 Le lavage des victimes et des choses saintes .....	48
3.2.3 Le lavage de différents objets .....	50
3.3 Le lavage des habits .....	52
3.4 Le bain et le nettoyage des habits .....	56
3.4.1 Pour la rencontre avec la divinité .....	56
3.4.2 Lors de la consécration .....	58
3.4.3 Pour le service cultuel .....	60
3.4.4 En cas des écoulements .....	63
3.4.5 Pour le lépreux guéri .....	68
3.4.6 Pour diverses impuretés .....	69
3.5 Le bain de Naamân .....	69
3.6 Les lustrations dues à l'impureté d'un cadavre .....	72
3.6.1 La purification due au contact d'un cadavre .....	72
3.6.2 La purification des guerriers .....	75
3.6.3 La purification due à un meurtre anonyme .....	76
3.6.4 La purification des prêtres après contact avec un mort .....	78
3.6.5 La purification d'un pays .....	80
Conclusion .....	82
<b>CHAPITRE IV L'USAGE MÉTAPHORIQUE DU BAIN (A.T.)</b>	
4.1 Le bain du corps .....	86
4.2 L'aspersion d'une eau pure .....	97
4.3 La purification du péché .....	100
4.4 Le lavage des mains et des pieds .....	104
Conclusion .....	109
<b>CHAPITRE V LES USAGES DE L'EAU DANS LE NOUVEAU TESTAMENT</b>	
6.1 Le lavement des mains et des pieds .....	110
6.1.1 Le lavement de mains .....	111
6.1.2 Le lavement des pieds .....	114
6.2 L'eau de Bethsatha et la piscine de Siloé .....	118
6.3 Les usages profanes .....	122
6.3.1 Le lavage du visage .....	122
6.3.2 Le lavage des plaies .....	122
6.3.3 La toilette mortuaire .....	123
6.3.4 Le lavement des pieds .....	124
6.4 La purification des mains et des coeurs .....	125
Conclusion .....	127
<b>CHAPITRE VI LE BAPTÊME D'EAU</b>	
5.1 Le baptême d'eau de Jean .....	130
5.2 Le baptême d'eau administré par Jésus .....	136
5.3 Le baptême d'eau au nom de Jésus .....	137
5.4 La conception paulinienne du baptême d'eau .....	143

5.4.1 Le baptême, une mort et une résurrection .....	143
5.4.2 Le baptême, une circoncision .....	147
5.4.3 Le baptême, un bain .....	149
5.5 L'interprétation du baptême d'eau chez Pierre .....	153
5.6 Le bain dans une eau pure dans l'épître aux Hébreux .....	157
Conclusion .....	161
Essai de synthèse sur les lustrations d'eau .....	163
<b>TROISIÈME PARTIE : LES LUSTRATIONS DE SANG</b>	
Introduction sur les lustrations de sang .....	165
<b>CHAPITRE VII L'AGNEAU PASCAL ET L'ALLIANCE</b>	
7.1 L'agneau pascal .....	169
7.2 Le sang de l'alliance .....	171
Conclusion.....	174
<b>CHAPITRE VIII LE SANG DANS LES RITUELS SACRIFICIELS</b>	
8.1 Le rôle du sang .....	176
8.2 Les divers sacrifices .....	178
8.2.1 L'holocauste .....	179
8.2.2 Le sacrifice de communion .....	179
8.2.3 Le sacrifice pour le péché .....	180
8.2.4 Le sacrifice de culpabilité .....	185
8.3 La purification de l'autel .....	187
8.4 Le sang dans les rites consécatoires .....	189
8.4.1 La consécration des prêtres .....	189
8.4.2 La purification des lévites .....	190
8.5 Les rites de purification .....	190
8.5.1 La purification de la femme accouchée .....	191
8.5.2 La purification due aux écoulements .....	195
8.5.3 La purification du lépreux .....	198
8.5.4 La purification du nazir .....	201
8.6 Le rite sacrificiel de Yom Kippour .....	203
Conclusion.....	208
<b>CHAPITRE IX LES PRATIQUES DE LA PURIFICATION (N.T.)</b>	
9.1 La purification de Marie .....	210
9.2 La purification d'un lépreux .....	213
9.3 L'accomplissement d'un voeu .....	216
9.4 La purification du peuple .....	217
Conclusion .....	220
<b>CHAPITRE X LE SANG DU CHRIST</b>	
10.1 Le sang de l'alliance .....	221
10.2 La purification du péché par le sang de Jésus .....	226
10.2.1 La victime expiatoire chez Paul .....	227
10.2.2 La conception johannique .....	229
10.2.3 L'interprétation de Pierre .....	237

10.2.4 Le sang de Christ dans l'épître aux Hébreux .....	240
Conclusion .....	249
Essai de synthèse sur les lustrations de sang .....	251
<b>QUATRIÈME PARTIE : LES LUSTRATIONS D'HUILE</b>	
Introduction sur les lustrations d'huile .....	253
<b>CHAPITRE XI L'ONCTION ORDINAIRE ET L'ONCTION MÉDICALE</b>	
11.1 L'onction ordinaire .....	257
11.1.1 L'onction de toilette .....	257
11.1.2 L'onction nuptiale .....	262
11.1.3 L'abstention de l'onction d'huile .....	265
11.1.4 L'onction pour la sépulture .....	267
11.2 L'onction médicale .....	270
11.2.1 L'onction pour les blessures .....	271
11.2.2 L'onction pour les malades .....	273
Conclusion .....	276
<b>CHAPITRE XII L'ONCTION CONSÉCRATOIRE</b>	
12.1 L'onction dans les rites des sacrifices .....	278
12.1.1 Le deversement d'huile sur les offrandes .....	279
12.1.2 L'aspersion d'huile pour le lépreux .....	279
12.2 L'onction des objets .....	280
12.2.1 L'onction des pierres .....	280
12.2.2 L'onction des choses saintes .....	282
12.3 L'onction des prêtres .....	284
12.4 L'onction des prophètes .....	286
12.5 L'onction royale .....	287
12.6 L'onction métaphorique .....	291
12.6.1 L'onction des croyants .....	291
12.6.2 L'onction messianique .....	294
Conclusion .....	297
Essai de synthèse sur les lustrations d'huile .....	299
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	301
INDEX DES TEXTES BIBLIQUES .....	311
BIBLIOGRAPHIE .....	317
ANNEXE .....	344

## ABRÉVIATIONS

### 1. Les livres Bibliques<sup>2</sup>

#### Ancien Testament

Ag	=	Aggée	Jug	=	Juges
Am	=	Amos	Lam	=	Lamentations
Cant	=	Cantique des Cantiques	Lev	=	Lévitique
1 Chr	=	1er livre des Chroniques	Mal	=	Malachie
2 Chr	=	2e livre des Chroniques	Mic	=	Michée
Dan	=	Daniel	Neh	=	Néhémie
Deut	=	Deutéronome	Nomb	=	Nombres
Esd	=	Esdras	Os	=	Osée
Est	=	Esther	Prov	=	Proverbes
Ex	=	Exode	Ps	=	Psaumes
Ez	=	Ézéchiel	Qo	=	Qôhèlet (Ecclésiaste)
Gn	=	Genèse	1 Rs	=	1er livre des Rois
Hab	=	Habacuc	2 Rs	=	2e livre des Rois
Is	=	Isaïe	Ru	=	Ruth
Jb	=	Job	1 Sam	=	1er livre de Samuel
Jos	=	Josué	2 Sam	=	2e livre de Samuel
Jr	=	Jérémie	Zach	=	Zacharie

---

<sup>2</sup> Nous avons opté pour la version d'Émile Osty et la Bible en français courant en ce qui concerne la mention de références bibliques (abréviations et ponctuation). Nous faisons aussi remarquer d'ores et déjà que tout au long de cette étude les mots grecs ne porteront pas leurs accents respectifs par le simple fait que les symboles que nous avons utilisés ne nous permettent pas d'écrire les accents. Cependant, les mots hébreux ne nous ont posé aucun problème, car nous avons eu la chance d'avoir un logiciel approprié.



## Nouveau Testament

Ac	=	Actes des Apôtres	Lc	=	Évangile de Luc
Ap	=	Apocalypse	Mc	=	Évangile de Marc
1 Co	=	1re épître aux Corinthiens	Mt	=	Évangile de Matthieu
2 Co	=	2e épître aux Corinthiens	1 Pe	=	1re épître de Pierre
Col	=	Épître aux Colossiens	2 Pe	=	2e épître de Pierre
Eph	=	Épître aux Éphésiens	Phi	=	Épître aux Philippiens
Ga	=	Épître aux Galates	Ro	=	Épître aux Romains
He	=	Épître aux Hébreux	1 Th	=	1re ép. aux Thessalonissiens
Ja	=	Épître de Jacques	2 Th	=	2e ép. aux Thessalonissiens
Jn	=	Évangile de Jean	Ti	=	Épître à Tite
1 Jn	=	1re épître de Jean	1 Tm	=	1re épître à Timothée
2 Jn	=	2e épître de Jean	2 Tm	=	2e épître à Timothée

## Apocryphes

Jdt	=	Judith	Sir	=	Siracide (Ecclésiastique)
-----	---	--------	-----	---	---------------------------

## 2. Les abréviations diverses

acc.	=	accusatif	m.	=	masculin
act.	=	actif	□.	=	nom
abs.	=	absolu	ni.	=	niphal
adj.	=	adjectif	nom.	=	nominatif
adv.	=	adverbe	N.T.	=	Nouveau Testament
art.	=	article	p.	=	page
aor.	=	aoriste	pp.	=	pages
A.T.	=	Ancien Testament	pf.	=	parfait
B.H.	=	Bible Hébraïque	parti.	=	participe
c.	=	colonne	part.	=	particule
càd	=	c'est-à-dire	pass.	=	passif
chap.	=	chapitre	pers.	=	personne
com.	=	commun	pi.	=	piel
con.	=	consécutif	p.	=	pluriel
contr.	=	construit	prép.	=	préposition
conj.	=	conjonction	pr.	=	pronom
f.	=	féminin	pr. pers.	=	pronom personnel
hi.	=	hiphil	pu.	=	pual
hith.	=	hithpaël	s.	=	singulier
ho.	=	hophal	subj.	=	subjonctif
impér.	=	impératif	suff.	=	suffixe
impf.	=	imparfait	v.	=	verset
ind.	=	indicatif	vv.	=	versets
inf.	=	infinitif			

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### 1. L'objet de la recherche

La lustration est une cérémonie par laquelle on purifie un lieu ou une personne souillés de quelque impureté. Elle se fait à l'aide d'un liquide. C'est une purification rituelle. Elle est une cérémonie publique ou privée de purification des personnes et des choses. S'il s'agit d'un lieu, le rituel de lustration peut consister en une procession autour de l'endroit à purifier. Dans le Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux, Henri Lesêtre<sup>1</sup> définit une lustration comme une « purification des personnes ou des choses au moyen d'un liquide, eau, sang ou huile ».

La lustration est pratiquée sur les personnes ou les choses au moyen de ces trois liquides, l'eau, le sang et l'huile. Relativement à ces trois liquides, il y a alors la lustration d'eau, la lustration de sang et la lustration d'huile. La lustration d'eau se fait par immersion, ablution ou aspersion. La lustration de sang concerne les aspersion rituelles de sang des animaux immolés lors de rites de sacrifice. La lustration d'huile est en rapport avec les aspersion et les onctions d'huile sur les personnes et les choses.

Parler de la lustration, c'est parler de la purification par l'eau, le sang ou l'huile. Personne n'ignore l'importance et la nécessité de ces liquides dans la vie de l'être humain. Selon la Bible, le sang est l'âme de la chair; c'est la vie. De là découlent toutes les interdictions de consommer le sang. L'eau est source et puissance de vie. Dans l'existence de tous les peuples, l'eau est essentielle à la vie. La Bible classe l'huile, tout comme l'eau, parmi les choses qui sont nécessaires à l'existence de l'être humain. Le livre de l'Ecclésiastique le dit expressément

---

<sup>1</sup> Henri Lesêtre, « Lustration », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 422.

au chapitre 39 verset 26 : « Ce qui est de première nécessité pour la vie de l'homme, c'est l'eau, [...], le sang de la grappe, l'huile et le vêtement ».

Le mot « lustration » qui constitue la base de notre recherche est traduit dans la Bible hébraïque par l'expression **הִטָּה**. Cette expression **הִטָּה**, signifie littéralement « eau de l'impureté ou eau de souillure », c'est-à-dire l'eau destinée à purifier de l'impureté. Elle est rendue habituellement par « l'eau lustrale ou l'eau de lustration ». La LXX emploie les mots **ὕδωρ ραντισμοῦ** « eau d'aspersion ». En plus de cette expression, les textes bibliques ont aussi d'autres racines techniques et spécifiques pour exprimer les lustrations, c'est-à-dire les purifications par un liquide : l'eau, le sang ou l'huile. Nous donnons ici d'ores et déjà un tableau de ces différents mots que les auteurs bibliques et les versions emploient pour exprimer les pratiques lustrales. Les termes hébreux sont suivis de leur traduction de la LXX et du Nouveau Testament en grec.

LA BIBLE HÉBRAÏQUE	LA SEPTANTE	LE NOUVEAU TESTAMENT
--------------------	-------------	----------------------

Les liquides employés : l'eau (**מַי**, ὕδωρ), le sang (**דָּם**, αἷμα) ou l'huile (**שֶׁן**, ελαιον)

<b>הִטָּה</b> - se purifier, purifier, être pur, être purifié	<b>καθαρίζω</b> - purifier <b>καθαίρω</b> - purifier <b>ἀφ-ἀγνίζω</b> - écarter par une purification, offrir un sacrifice pour purifier	<b>καθαρίζω</b> - purifier <b>ἀγνίζω</b> - purifier par l'eau
<b>מִטָּה</b> - ôter le péché, purifier, se purifier	<b>ἀγνίζω</b> - purifier par l'eau <b>καθαρίζω</b> - purifier	
<b>הִטָּה</b> - expier, couvrir, purifier	<b>ἐξυλάσκομαι</b> - se rendre propice	<b>ὑλάσκομαι</b> - expier, ôter

<b>הִטָּה</b> - faire jaillir, asperger, rejaillir	<b>ραντίζω</b> - asperger <b>προσχω</b> - répandre sur <b>περιρραίνω</b> - asperger	<b>ραντίζω</b> - asperger
<b>קָטַף</b> - jeter, asperger, verser	<b>προσχω</b> - répandre sur <b>κατασκεδω</b> - répandre	<b>προσχω</b> - répandre sur

Le liquide employé : l'eau (rarement le sang avec לבב et טבב )

רחץ - se baigner, se laver, laver, nettoyer	λουω - laver νιπτω - laver (mains)	λουω - laver νιπτω - laver (mains)
טבב - laver, purifier	πλυνω - laver (linges)	πλυνω - laver (linges)
רָחַץ - rincer, laver, nettoyer	νίζω - laver εκ-κλυζω - effacer en lavant, laver	
לבב - tremper, plonger	βαπτω (βαπτίζω) - plonger, immerger	βαπτίζω - plonger, baptiser
רחץ - laver	πλυνω - laver εκκαθαρίζω - laver	
טבב - déluge	κατακλυσμος - déluge	κατακλυζω - submerger
טבב - couler abondamment		

Le liquide employé : le sang

רחץ - répandre	εκ-χεω - répandre	εκ-χεω - répandre (χυννω)
----------------	-------------------	---------------------------

Le liquide employé : l'huile

רחץ - oindre, enduire, sacrer	χρίω - oindre, frotter αλείφω - oindre, frotter	χρίω - oindre, frotter
רחץ - sacrer	χρίω - oindre, frotter	
רחץ - répandre, oindre	αλείφω - oindre, frotter χρίω - oindre, frotter	αλείφω - oindre, frotter
רחץ - verser, répandre	επιχεω - verser, répandre	επιχεω - verser, répandre καταχεω - verser
רחץ - parfumer	αλείφω - verser	
לבב - tremper (huile)	αλείφω - verser	
רחץ - polir, purifier, nettoyer רחץ - purification	εκτριζω - frotter, nettoyer, polir θεραπειας - soins σμηχω (σμημασιν) - enlever, nettoyer en essuyant	
רחץ - verser, fondre		
		μυρίζω (μυρον) - parfumer

Les liquides employés : le sang ou l'eau (sans précision explicite)

רחץ - enlever, ôter	αφαιρω - enlever, ôter	αφαιρω - enlever, ôter
רחץ - purifier	αφαιρω - enlever, ôter	
רחץ - sanctifier, purifier	αγιαζω - sanctifier, se consacrer	αγιαζω - sanctifier

הָקֵץ - être pur, purifier		
הָקֵץ - être pur		
לְבָרַח - rendre blanc, être blanc	λευκαίνω - blanchir	λευκαίνω - blanchir

### Les eaux spéciales :

מֵי חַיִּים - eau vive	υδωρ ζωντι - eau vive	
מֵי נְדָה - eau lustrale (eau de souillure)	υδωρ αγνισμου - eau d'expiation	
מֵי טְהוּרִים - eau pure	υδωρ καθαρον - eau pure	υδωρ καθαρον - eau pure
מְקוֹר נִפְתָּח - source ouverte		
מֵי קֹדֶשׁ - eau sainte (מֵי הַמֶּרִים - eau d'amertume)		
מֵי חַטָּאת - eau d'expiation	υδωρ αγνισμου - eau d'expiation, de purification	

Certaines colonnes sont vides, soit parce que la LXX traduit la racine hébraïque par divers termes, soit parce que la LXX manque d'homogénéité, soit encore que le N.T. n'emploie pas l'expression<sup>2</sup>. Outre ces expressions, les écrits bibliques comportent également divers termes qui occasionnent la purification (הַטָּהָר - péché, הַטָּהָר - péché, הַטָּהָר - impureté ...) <sup>3</sup>.

Les auteurs bibliques utilisent ces racines spécifiques קָדַשׁ (καθαρίζω), אָגַן (αγνίζω) et קָדַשׁ (ἐξίλασκουαι) pour exprimer les lustrations d'eau, de sang et d'huile. La racine קָדַשׁ est étroitement liée à la purification par le sang. Les lustrations d'eau, de sang et d'huile relatives à l'aspersion sont exprimées par la racine הָקֵץ (ραντίζω) et la racine קָדַשׁ (προσχεω). Les racines קָדַשׁ (λουω/νιπτω), קָדַשׁ (πλυνω), קָדַשׁ (εκ-κλυζω), קָדַשׁ (βαπτίζω) et קָדַשׁ (πλυνω) sont en

<sup>2</sup> A propos de l'huile dans les trois premières racines spécifiques de purification, il n'y a que peu de cas où l'huile est associée aux autres liquides pour la purification (le lépreux guéri, la consécration de prêtres et de choses saintes). Quelques verbes ci-dessus renferment d'autres significations en plus du sens relatif à la lustration.

<sup>3</sup> Sur la notion du péché, la Bible hébraïque comporte un vocabulaire très varié. Nous ne cherchons pas à entrer en profondeur de cette multiplicité de termes, nous avons voulu seulement présenter quelques mots pour les situer par rapport à notre sujet de lustration. Il faut noter que l'impureté et le péché ne constituent pas les seuls mobiles de rites sacrificiels pour lesquels le קָדַשׁ est offert. Ils ne sont que des éléments parmi tant d'autres causes (rituels des jours de fête : néoménie, ...) qui occasionnent les rites sacrificiels.

rapport avec les lustrations d'eau excepté les verbes לבב et סבב, qui parfois sont utilisés dans les lustrations de sang. La racine גרש (εκ-χεω) est employée uniquement dans les lustrations de sang. Les lustrations d'huile sont exprimées, entre autres verbes, par les racines חש (χρῖω) et שח (αλειφω). Les racines נש (αφαιρεω), שדד (αγιαζω) et סבב, sans une précision explicite des liquides employés, renferment aussi une autre signification en plus du sens relatif à la lustration.

Les auteurs bibliques emploient ces différents mots pour exprimer les pratiques lustrales. Ces trois liquides en question jouent aussi un grand rôle dans les rituels de purification. Les choses et les personnes sont purifiées au moyen de l'eau, du sang ou de l'huile. Les rituels de purification font appel à l'usage soit d'un de ces liquides, soit de deux d'entre eux, soit encore de tous les trois à la fois.

L'étude de l'emploi de l'eau, du sang ou de l'huile dans le rituel de purification constitue l'objectif majeur de notre recherche. De tout temps, l'être humain utilise des moyens pour se débarrasser de la souillure. Il cherche à éliminer l'impureté dans le but de vivre dans la pureté. Les notions d'impur et de pur sont anciennes et universelles. Les liquides figurent fréquemment parmi les moyens utilisés par l'être humain dans les rituels de purification. Bien que notre étude soit limitée à cette catégorie des liquides, nous ne manquerons pas de faire allusion à d'autres éléments utilisés dans ces rituels (cendre, poudre, hysope, bois de cèdre...).

Les écrits bibliques présentent plusieurs cas d'impureté et la manière d'éliminer ces souillures par le moyen de rites de purification. Ces souillures doivent être éliminées parce que Dieu est saint et que rien d'impur ne peut lui être associé : « [...] Vous serez donc saints, car je suis saint » (Lev 11.45). Ces ordres renforcent les prescriptions de la loi de pureté contenues dans les écrits de l'Ancien Testament. Dans ce contexte, J. de Vault<sup>4</sup> souligne que « c'est donc une fois de plus la Sainteté de Dieu, qui explique en Israël tous les rites purificateurs, desquels sont éliminés toute interprétation magique ». De Vault veut seulement montrer que les lois sur les rites de purification sont rattachées à la sainteté divine.

---

<sup>4</sup> J. de Vault, Les Nombres, Paris, J. Gabalda et Cie, 1972, p. 217. En effet, pour ce qui est du Nouveau Testament, le baptême, et bien d'autres thèmes du Nouveau Testament, ont un lien avec notre sujet, car il s'agit là de notions relatives aux lustrations, c'est-à-dire nécessitant l'usage d'un liquide tel que l'eau, le sang ou l'huile.

## 2. La problématique

La motivation de notre recherche dans ce domaine vient surtout de l'observation des comportements constatés chez les chrétiens et chez les païens *Ndembu*. Les *Ndembu* sont un groupe ethnique d'Afrique centrale. Ils habitent au sud-ouest du Congo (ex-Zaïre), au nord-ouest de la Zambie et à l'est de l'Angola<sup>5</sup>. Les *Ndembu* partagent une même culture, une même langue, les mêmes moeurs et les mêmes habitudes alimentaires. Ces traditions communes demeurent, malgré les découpages territoriaux opérés par les colonisateurs.

Le peuple *Ndembu* pratique encore les rites lustraux. Le comportement *ndembu* en rapport avec les pratiques lustrales est à l'origine de la présente recherche. L'attitude de nos compatriotes et l'expérience personnelle de ces pratiques lustrales nous ont amené à nous intéresser à ce sujet. Les *Ndembu* font partie d'un grand ensemble dit "tribus Bantoues" où les causes de chaque mal (maladie, stérilité, mortalité, ...) doivent être décelées en vue de purifier l'individu frappé par le malheur<sup>6</sup>. Ce principe de causalité est répandu dans la quasi totalité des tribus bantoues. Pour être délivrés de ces maux, les *Ndembu* recourent aux rites de purification dans lesquels ils font usage d'un liquide, l'eau, le sang ou l'huile. Dans la plupart des cas, le liquide est associé à des écorces ou des feuilles de plantes médicinales.

Le peuple *Ndembu* considère les différents maux comme une sorte de malchance, de malheur « *kuyindama, luyinda, kubula kutooka* » (manque de chance, manque de pureté, de lumière).

---

5 Pour plus d'information sur la situation géographique de *Ndembu*, veuillez consulter l'annexe.

6 Les *Ndembu* croient en l'existence d'une force dans certaines substances végétales ou animales. Ces forces peuvent aider l'individu à faire du bien ou à nuire au prochain. Victor Turner aborde ce sujet des croyances *ndembu* dans son ouvrage intitulé : Les tambours d'affliction.... Il montre que les *Ndembu* croient également en un Dieu suprême, *Nzambi* ou *Chinaweji* et aux ancêtres ou ombres. Ces derniers sont détenteurs du pouvoir "*n̄̄ovu*" et intercesseurs auprès de Dieu. Ils peuvent accorder des bienfaits à leur progéniture ou les leur refuser. C'est à eux que les *Ndembu* rendent un culte (culte aux esprits, *akishi*). Victor Turner, Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie. Paris. Éditions Gallimard, 1972, pp. 25-28. Les esprits *akishi* sont invoqués dans diverses circonstances : la naissance, les cérémonies d'initiation, la chasse, une épidémie, ... Habituellement, il y a un autel *muymbu* autour duquel on fait des prières après le sacrifice (*kukombelela*). Le *muymbu* est un « arbre qui sert d'autel chez les Ndembo, c'est-à-dire autour duquel la famille ou le village se groupe pour adresser leur prières aux ancêtres ». Katembo Kainda, La pénétration et l'impact de l'oeuvre évangélique des Garenganzes chez les Ndembo. Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Licencié en Théologie, Kinshasa, 1979, p. 23. Le *lusansu* « est une invocation d'ouverture et de clôture, accompagnée de sacrifices dans tous les rituels ndembu ». Masengo Tshiwewa, Lusansu chez les Ndembu de Mutshatsha à la lumière des invocations faites par Jésus. Travail présenté en vue de l'obtention du grade de gradué en Théologie, Mulungwishu, 1993, p. 6. Il faut souligner en plus que les diverses lustrations semblent avoir un aspect magico-religieux (forme de tabous). Ces pratiques sont encore en vigueur de nos jours dans des milieux ruraux.

pouvant être enlevé par les rites de purification « *kukosa, kutookasha, kukupula, kumwimbila ñoma* » (laver, purifier, rendre blanc (blanchir), asperger, battre le tambour ou le tam-tam)<sup>7</sup>.

Ces pratiques et ces croyances<sup>8</sup> font partie intégrante de la personne et de la société *ndembu*. Les pratiques *ndembu* auxquelles nous faisons allusion sont le rituel de naissance, les rites de passage, le rituel de la guérison de la stérilité et de troubles menstruels, la purification dans les cas de maladie et la purification de l'impureté causée par le contact d'un mort. Nous retrouvons un type de pratique culturelle propre à chaque circonstance.

Dans tous ces cas cités, c'est la poursuite de la purification qui ressort nettement. C'est là l'objectif primordial recherché dans la vie individuelle et communautaire, *kushakama chiwahi, kwenda mutooka* (rester bien, marcher dans la pureté). C'est pourquoi, dans toutes les

7 Lorsqu'un individu est saisi par un tel mal, toute la communauté est troublée: "les ancêtres sont fâchés", dit-on. Il y a un génie malin qui a irrité les ancêtres, d'où la nécessité d'un voyant guérisseur pour d'abord dépister les causes et enfin procéder aux rites de purification qui enlèveront les maux et apaiseront les esprits des ancêtres. On fait appel à divers rites de purification, soit au *nkula*, soit encore à *wubwañu* (rituel pour les femmes qui ont eu ou attendent des jumeaux). A chaque mode de manifestation de *ihambu* (esprit) correspond un rite particulier de purification, lequel prend son nom (*nkula, Tubwiza, wubwañu* ...). C'est au travers de ces rituels qu'on croit guérir, entre autres maux, la stérilité. La stérilité apporte par conséquent la tristesse. D'ailleurs, le mot lui-même fait ressortir, en *ndembu*, cet état de tristesse, d'affliction. La stérilité à l'instar des autres sources de frustration, notamment les troubles menstruels et la malchance sous toutes ses formes, trouve également son origine dans un conflit avec l'une des *mahamba*, au singulier *ihamba* (ombre, esprit des ancêtres). Turner fait une analyse détaillée de ces rituels. Ils concernent les femmes qui font de fausses couches, les femmes stériles (*anshunta*), celles qui ont des jumeaux ou des naissances compliquées (*kwala kwa malwa*). Turner, *Les Tambours* ..., pp. 65-220. En ce qui concerne les naissances spéciales, les *Ndembu* y accordent les cérémonies particulières. Parmi ces naissances, nous pouvons citer : les jumeaux (*ampamba*), un prématuré (*kabishi*), un enfant né dont le corps se trouve enroulé par le cordon ombilical (*Mujinga ou Njinga*) ... Ces rituels, comme les rituels en cas des maladies, comportent de bains d'eau (la magie noire n'est pas exclue). La personne affligée de malheur (à cause du non-respect des tabous ou d'un mauvais (*Kutama*) sort qui lui a été jeté ou encore d'un mauvais comportement à l'égard des esprits (*mahamba*) des ancêtres est obligée de recourir aux rites de purification. Les *Ndembu* disent en ce cas, *kumukoosa* qui dérive du verbe *kukoosa* « laver » ou *kumukupula* « asperger » ou encore *kumwimbila ñoma* « battre (chanter) le tam-tam ». Toutes ces différentes expressions donnent une même signification : purifier la personne affligée par tels ou tels maux. Turner donne le dernier terme (*ñoma* - tambour) au titre de l'un de ses ouvrages : *Les tambours d'affliction* ... Le terme est bien clair, du fait que dans la plupart des cérémonies de purification, les *Ndembu* battent le *ñoma* « tam-tam ou tambours », chantent et dansent. Les chansons expriment dans certains cas les enseignements moraux. A ce sujet de chansons rituelles, l'Évêque Katembo écrit : « Les *Ndembu* sont dénaturés à tel point qu'ils ont des difficultés à chanter dans la mélodie purement la leur. Ils croient que leur mélodie rappelle le fétichisme et la superstition et bref les péchés ». Katembo, *op. cit.*, p. 74.

8 La plupart des faits rituels que nous avons l'honneur de présenter ça et là sont, d'une part, le fruit d'une expérience personnelle et, d'autre part, les renseignements recueillis de nos enquêtes et dans les ouvrages de l'éminent anthropologue Victor Turner qui aborde l'analyse des rituels chez les *Ndembu* de la Zambie. Turner, à qui nous (*Ndembu*) rendons de grands hommages et une profonde reconnaissance pour avoir mis par écrit nos rituels avec minutie, a fait les enquêtes sur le terrain en Zambie (Afrique Centrale). En effet, les écrits sur notre peuple sont très rares. D'ailleurs, Pierre Smith fait une remarque générale sur l'insuffisance de la documentation (rareté d'écrits) chez les Bantoues en matière de religion. Pierre Smith, « Bantoue, Religion et Mythes », dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Vol. 1, Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, p. 122. Bien que nous évoquions notre seul groupe ethnique, il faut noter que ces comportements peuvent être constatés aussi bien parmi les tribus qui sont toutes proches de *Ndembu* ethniquement ou géographiquement.



circonstances, on note toujours la présence de la purification recherchée au moyen d'un liquide, tel l'eau, le sang ou l'huile. Ces liquides sont sans aucun doute mêlés d'écorces ou feuilles de plantes médicinales. Et ces rites sont accompagnés de chansons et de danses.

L'observation de ces pratiques nous pousse à approfondir d'abord notre connaissance concernant la notion de purification dans les écrits bibliques, pour y trouver par la suite un guide de notre réflexion sur les pratiques en cause. Une telle étude biblique pourra nous fournir une base solide nous permettant d'analyser et de juger objectivement la pensée de nos concitoyens sur leurs pratiques lustrales.

Les chrétiens *ndembu* tolèrent les pratiques qu'ils observent. Les païens *ndembu* exercent ces pratiques soit publiquement, soit secrètement selon les exigences rituelles. Bien que les chrétiens *ndembu* apprennent que les membres de leur famille ont pris part à ces rituels, ils réagissent rarement de façon négative. Ce comportement passif de certains chrétiens ne constitue-t-il pas une participation indirecte à ces techniques lustrales des milieux païens ?

Appelés à annoncer l'Évangile de manière authentique, nous sommes devant un grand embarras. Que peut-on rejeter ou conserver de la société *Ndembu* ? Y a-t-il possibilité d'une symbiose positive ou s'agit-il d'un syncrétisme à rejeter ? C'est la recherche de ces éléments qui nous a conduit à aborder cette étude dont l'objet devra être bien délimité dès l'abord. Nous sommes souvent frappés par l'attitude de nos concitoyens (païens ou chrétiens) face à ces rites lustraux. Ce qui nous pousse encore à nous poser les questions suivantes : Quel message faut-il annoncer à nos concitoyens face à ces pratiques ? Faut-il empêcher la continuation de ces pratiques ou la permettre ? Autant de questions inspiratrices auxquelles il faut trouver des réponses. C'est ce dilemme qui suscite en nous l'intérêt de chercher à comprendre les rites lustraux.

Les textes de la Bible relatifs à la lustration viennent en premier lieu de notre recherche, car la Bible constitue le document de base dans notre Église Méthodiste. L'étude analytique de rites lustraux *ndembu* nous aurait été aussi d'un grand intérêt dans notre recherche. Cependant, le temps et les conditions dans lesquelles nous poursuivons actuellement cette étude ne nous permettent pas d'étudier ce sujet délicat dans son ensemble. Autrement dit, nous n'avons pas la prétention de faire une étude comparative entre la culture *ndembu* et la culture biblique, malgré quelques points de similitude que nous découvrirons entre ces deux traditions. Nous

nous limiterons dans ce projet de recherche à examiner seulement les écrits bibliques. Peut-être cette étude pourra-t-elle, dans l'avenir, s'étendre aux rites lustraux *ndembu*.

### 3. L'état de la question

Le domaine à analyser dans ce travail présente la matière d'un sujet vaste dans les écrits bibliques. L'étude du concept de lustration, c'est-à-dire de la purification par un liquide, est une entreprise délicate. Nous reconnaissons pourtant que nous ne sommes pas le premier à nous intéresser à ce sujet. C'est pourquoi certains ouvrages de nos prédécesseurs nous seront d'une grande utilité.

Nous pensons en premier lieu aux ouvrages sur les *Ndembu*. L'anthropologue Victor Turner<sup>9</sup> a écrit sur les *Ndembu*. Il décrit, de rituel en rituel, le symbolisme de la société *ndembu* de la Zambie. Turner a fait des enquêtes sur le terrain en Zambie. Il est professeur d'anthropologie à l'Université de Chicago. Dans ses descriptions de rituels *ndembu*, Turner parle d'une façon générale de certains points des rites de purification *ndembu* sans mettre un accent particulier sur la lustration.

L'Évêque Katembo Kainda et le Pasteur Kabwita Kayombo de l'Église Méthodiste ont écrit des mémoires sur les *Ndembu* touchant respectivement, La pénétration et l'impact de l'oeuvre évangélique des Garenganzes chez les Ndembu, Kinshasa, 1979 et l'essai d'une contextualisation du concept Nshindi (faute morale) chez les Andembu du Zaïre et la conception vétéro-testamentaire du péché, Mulungwishi, 1995. Ces travaux, auxquels nous avons accès, ne sont pas publiés.

Nous avons consacré un certain temps à l'étude du sujet dans le Proche-Orient ancien. Notre premier objectif était alors de mieux situer les origines de la pensée biblique dans son milieu culturel. En second lieu, dans le souci de déceler l'origine de ces pratiques des milieux orientaux, nous avons examiné différentes conceptions du Proche-Orient. Nous voulions

---

<sup>9</sup> Il faut noter que Turner est le seul auteur qui a écrit, à notre connaissance, quelques ouvrages sur les rites *ndembu*. Mme Fisher M. K., missionnaire, a grandement contribué à la traduction de la Bible en *Ndembu* et mis à jour un petit dictionnaire *Lunda-Ndembu* et Anglais. Il existe notamment des ouvrages et des travaux sur l'histoire des origines (parfois controversée) de *Ndembu*. Dans la plupart de cas, ces écrits retracent l'histoire sous un grand ensemble du jadis Empire Lunda (appelé communément Groupe de Cinq) regroupant : les *Lunda*, les *Ndembu*, les *Tshokve*, les *Lwena (Luvale)* et les *Minungu*.

éclairer ainsi l'origine de la purification biblique par l'eau, le sang ou l'huile. Le problème est complexe. La question relative à l'origine d'une telle purification reste pour certains auteurs sans réponse.

Plusieurs exégètes et théologiens ont écrit sur ces concepts de souillure et de purification<sup>10</sup>. Leurs publications se trouvent surtout dans les dictionnaires, les vocabulaires bibliques, les revues théologiques et certaines monographies. Les commentaires bibliques nous seront d'une grande utilité dans l'étude des versets de l'Écriture Sainte touchant notre sujet. Ces commentaires et ces divers écrits nous aideront à comprendre comment nos prédécesseurs ont réagi devant des problèmes identiques aux nôtres.

La plupart de ces écrits, exception faite des articles contenus dans les dictionnaires bibliques, n'ont pas exploré le sujet « lustration », - c'est-à-dire la purification par l'eau, le sang ou l'huile, - d'une façon systématique et complète. Il existe néanmoins de nombreux écrits sur des sujets reliés de quelque façon aux lustrations. Parmi ces sujets, citons notamment le baptême d'eau, les sacrifices, l'alliance, l'onction d'huile. Ces écrits étudient ces thèmes de façon systématique et satisfaisante. Ces nombreux écrits touchant des sujets reliés à notre sujet seront utiles à parcourir. Mais ils offrent des exposés sur l'un ou l'autre des liquides utilisés dans la lustration biblique sans traiter toutefois l'ensemble de la purification par l'eau, le sang ou l'huile. C'est pourquoi nous jugeons que notre sujet vaut la peine d'être étudié dans son ensemble. Nous allons concentrer notre attention sur cet aspect particulier de lustration.

#### **4. La méthodologie**

Notre recherche aura pour but d'étudier les textes bibliques relatifs à l'usage de l'eau, du sang et de l'huile dans les rites de purification. Cette étude mettra à contribution plusieurs méthodes modernes d'analyse pratiquées dans les études bibliques.

---

<sup>10</sup> Nous avons également constaté que certains ethnologues, anthropologues et sociologues ont étudié des concepts tels que l'impureté, le tabou et la purification en divers milieux. Nous avons en fin de compte vu que ces pratiques étaient vivantes et universelles, malgré de petites divergences. Certains de ces auteurs mettent ces concepts en rapport avec les écrits bibliques. Dans son ouvrage, Mary Douglas présente les interdits comme le problème central de l'histoire des religions (ouvrage cité ci-dessous). Parmi ces ethnologues, anthropologues et sociologues, nous retenons : Arnold Von Gennep, Les rites de passage, Paris, Librairie Critique, 1909; Jean Cazeneuve, « Les rites de purification », dans Souillure et Pureté, Michel Adam, Toulouse, Edouard Privat, 1972; Mary Douglas, De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, François Maspero, 1971 et Gustave Welter, Les croyances primitives et leurs survivances, Paris, Librairie Armand, 1960.

Nous mentionnerons en premier lieu l'anthropologie que nous appellerons "culturelle", pour mieux la distinguer d'autres types d'anthropologie. On trouvera un article que consacra à cette méthode la première directrice de nos travaux, Madame Shannon-Elizabeth Farrell. Cet article intitulé : « Anthropologie biblique » se trouve dans le Dictionnaire de Théologie Fondamentale édité par René Latourelle<sup>11</sup>. L'auteur de l'article avait pratiqué cette méthode sous les soins de son maître Roger Le Déaut.

L'anthropologie culturelle s'appuie d'abord sur la vision que certaines cultures, susceptibles d'avoir influencé le peuple hébreu, se faisaient d'une institution ou d'une réalité du monde biblique. Une première démarche obligée de cette méthode consiste à remonter aussi loin que possible dans les cultures du Proche Orient ancien pour y repérer, en l'occurrence, une pratique apparentée à celle des "lustrations purificatrices" dont parle la Bible. Quelle gestuelle s'y trouve utilisée, quelles fins y sont poursuivies, quelles motivations animent celui qui recourt à tel ou tel type de lustration ? Nous espérons saisir dans cette enquête les vues que tel ou tel groupe culturel se faisait de l'homme et de ses valeurs. Il arrivera peut-être que nous découvrirons à travers une institution telle que ces lustrations des orientations générales, pour ne pas dire universelles, de l'être humain.

Du monde culturel du Proche Orient ancien, qui put inspirer ou nourrir le monde biblique, nous irons aux temps bibliques, aux cultures que ces siècles reflètent et aux livres bibliques qui les expriment. Nous tâcherons de découvrir en l'occurrence quelles formes de lustrations se pratiquaient, à telle ou telle époque des livres bibliques : quels rituels s'y pratiquaient, pour quelles fins y recourait-on, quelle figure de l'homme y découvre-t-on ? Nous analyserons d'une époque à l'autre de la Bible, de l'un à l'autre livre où ce monde s'exprime, la pratique de diverses lustrations. On verra comment la Bible utilise dans les lustrations des choses concrètes et visibles telles que l'eau, le sang et l'huile, pour exprimer des phénomènes plutôt spirituels et abstraits de la vie humaine. Nous comptons retracer des aspects de l'homme biblique à ces époques, découvrir quelles valeurs on recherchait dans les lustrations pratiquées.

L'anthropologie biblique culturelle permet donc de comprendre certaines pratiques quasi

---

<sup>11</sup> Shannon Elizabeth Farrell, « L'anthropologie », dans Dictionnaire de Théologie Fondamentale, René Latourelle, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, c. 33-38.

universelles, de constater comment la Bible emprunte aux peuples du Proche Orient ancien. Elle permet de projeter quelque lumière sur l'aspect proprement humain de la Bible, tout en situant celle-ci par rapport à la révélation divine.

Dans une étape ultérieure de la recherche que nous entreprenons, nous nous demanderons plus tard dans quelle mesure les lustrations pratiquées dans les rituels *ndembu* sont conciliables pour un chrétien avec les lustrations du monde biblique. Dans notre étude comparative des cultures bibliques et *ndembu*, nous atteindrons alors le but ultime de notre recherche, grâce en particulier à une enquête que nous aurons conduite dans les perspectives de l'anthropologie culturelle.

Nous utiliserons largement aussi les principes de base de la méthode philologique. Pour mieux pratiquer cette méthode, nous essayerons constamment d'analyser les textes bibliques dans leurs langues originales, l'hébreu et le grec. Nous nous sommes limités à ne traduire que les versets importants en rapport avec notre sujet.

L'étude philologique nous permettra de nous concentrer sur l'étude du texte biblique. Elle nous amènera à relever tous les mots-clés des textes touchant la lustration et à procéder à leur analyse en vue de mieux comprendre le sens du texte. Nous remonterons régulièrement à la racine de ces mots-clés, qu'il s'agisse de verbes ou de substantifs, et relevé les diverses significations des mots étudiés. Nous releverons habituellement tous les textes où reviendrait le mot étudié. Les significations de chaque mot d'intérêt capital seront déterminées en tenant compte du contexte où apparaît le mot étudié. Les mots et les significations qui viennent de chaque mot de la même racine seront examinés selon leur contexte.

Nous comparerons souvent les diverses significations prêtées aux mots venant d'une même racine. Nous observerons comment la Septante traduisait en grec tel mot hébreu, et nous noterons comment le Nouveau Testament reprenait le vocabulaire de la Septante. C'est ainsi que nous pourrions citer avec précision, traduire et analyser tous les passages bibliques importants qui ont trait à notre sujet de recherche. Nous tâcherons de tenir compte de la chronologie des textes importants analysés. Enfin, l'analyse sémantique de mots clés nous permettra de découvrir la cohésion d'un texte (relations entre les mots) et à préciser le sens du texte.

Nous ajoutons qu'en certaines sections de notre analyse nous utiliserons occasionnellement la méthode historico-critique. Nous nous servirons de certains aspects de cette méthode historico-critique (critique du genre littéraire, méthode comparative des textes, histoire de la tradition). La nature de certains éléments traités nous amènera également à recourir à l'approche contextuelle et intertextuelle pour mieux comprendre l'usage de l'eau, du sang et de l'huile qui était fait dans les rites de purification. La lecture des textes bibliques nous aidera à mieux comprendre l'usage et l'interprétation biblique des lustrations.

L'examen des structures employées par l'auteur sacré permettra parfois de mieux comprendre le développement de sa pensée. La considération de la structure d'un texte nous permettra de découper les grands et les petits ensembles compris dans un texte et à orienter son exégèse. Grâce à la considération de la structure d'un texte, nous pourrions établir s'il s'agit, dans divers textes, de présenter une loi sur la purification ou de traiter de sa mise en pratique ou de son interprétation. Toutes ces démarches nous aideront à saisir la portée théologique d'un texte et le message chrétien qui s'en dégage.

Quant au choix et à l'ordre des textes analysés, nous avons d'abord parcouru tout le texte biblique pour y relever les versets qui avaient trait à l'usage de l'eau, du sang et de l'huile dans les pratiques lustrales. Il sera aisé de regrouper ces divers textes selon les trois liquides utilisés dans les lustrations en cause.

Nous analyserons ensuite chacun des textes retenus. Quant aux lustrations d'eau et de sang, nous y consacrerons des développements distincts pour l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Les lustrations d'huile seront examinées dans leur ensemble, sans une distinction apparente entre les textes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament comme dans le cas de lustrations précédentes. Les textes du Pentateuque qui ont trait aux lustrations d'eau seront suivis de textes pris aux livres prophétiques de l'Ancien Testament et aux livres du Nouveau Testament. La même procédure sera observée pour les lustrations de sang. Les textes bibliques relatifs aux lustrations de sang de l'Ancien Testament seront traités avant ceux du Nouveau Testament. Dans cette perspective, les lustrations ordinaires seront présentées avant les lustrations purificatrices. Ensuite viendront les lustrations symboliques (exception étant faite pour les lustrations de sang). C'est à partir de ces emplois profanes de lustrations qu'on peut saisir la signification dans la vie religieuse.

Les textes bibliques étudiés seront puisés dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, la Septante et le Nouveau Testament en grec. Nous nous servirons particulièrement des versions françaises de la Bible que sont la Bible d'Émile Osty, la Traduction Oeucuménique de la Bible et la Bible de Jérusalem. Nous consulterons également la traduction *Ndembu*, écrite en notre langue maternelle, intitulée : *Mukanda wa Nzambi*. La situation propre aux rites lustraux dans notre tribu ayant joué un rôle important dans le choix de notre sujet de recherche, nous jugeons utile dans l'étude de certains de ces rites de consulter la traduction biblique faite en *ndembu*. La consultation de ces différentes versions nous aidera à voir comment ont été traduits les versets relatifs aux lustrations dans les versions citées plus haut.

Il va de soi que, une fois fait le choix des textes pertinents, nous ne manquerons pas d'utiliser sans cesse les commentaires bibliques, les lexiques, les concordances, les dictionnaires Hébreux-Français et Grecs-Français et les grands répertoires généraux<sup>12</sup>. Ces instruments nous permettront, entre autres choses, d'analyser avec rigueur tous les mots et les expressions.

## 5. Le plan de la thèse

Pour mener à bonne fin ce projet d'envergure sur les lustrations dans les écrits bibliques, nous avons articulé en quatre parties ledit travail. La première partie sera consacrée au Proche-Orient ancien, milieu culturel dans lequel s'enracinent les écrits bibliques. La deuxième partie traitera de la purification au moyen de l'eau. Elle exposera systématiquement tous les versets relatifs à l'usage de l'eau dans les lustrations. La troisième partie visera les lustrations utilisant le sang. Elle fera ressortir le rôle du sang dans les divers rituels en cause. La quatrième partie présentera une analyse des textes concernant les lustrations d'huile.

---

<sup>12</sup> Nous nous servirons plus, sans toutefois négliger les autres répertoires, de trois volumes bibliographiques du Professeur Paul-Émile Langevin. Les références bibliographiques sont complètes : Paul-Émile Langevin, Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia Biblica, Volume I, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972; Paul-Émile Langevin, Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia Biblica, Volume II, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978 et Paul-Émile Langevin, Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia Biblica, Volume III, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1985. Nous soulignons également que l'usage des ouvrages datés autour des années 1900, que vous constaterez dans la lecture du présent travail, se base sur le simple fait que ces documents contiennent certains éléments intéressants touchant notre sujet. Certains commentaires de versets bibliques contenus dans ces ouvrages ne sont pas repris par les auteurs modernes. Bien que ces ouvrages soient dépassés, nous avons trouvé utile de nous référer occasionnellement à ces écrits pour appuyer notre argumentation.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **LE PROCHE-ORIENT ANCIEN**

#### **Introduction**

Notre recherche se basera principalement, avons-nous souligné dans l'introduction générale, sur les Écritures Saintes pour explorer l'aspect particulier de la lustration. L'évolution de la pensée biblique sur la lustration s'enracine dans un milieu culturel bien déterminé, le Proche-Orient ancien. Il s'avère donc indispensable de consacrer au Proche-Orient ancien quelques pages à l'étude relative à notre sujet. Nous essaierons d'une manière succincte d'examiner l'usage de ces liquides, l'eau, le sang et l'huile dans ce milieu culturel. Nous allons insérer dans cette partie du Proche-Orient ancien une section sur l'examen de ces pratiques chez les peuples dits primitifs ou sans écriture. Cet ajout se justifie par le simple fait que notre motivation est partie de l'observation des pratiques lustrales bantoues (*Ndembu*).

De prime abord une question s'avère utile à être posée dans cette étude des lustrations : D'où est venue cette idée de la lustration qu'est la purification au moyen d'un liquide ? Elle paraît simple dans la formulation, mais la réponse semble être complexe. C'est la réponse à ladite question qui constitue la matière à examiner dans cette première partie de notre travail. Nous tâcherons d'examiner les différentes conceptions pour tenter de trouver une réponse. La lustration constitue un champ sémantique très vaste. Elle touche aux différents concepts tels que impur, impureté, tabou, purification, pur et pureté. Ces termes sont des concepts importants auxquels



s'appliquent la pensée religieuse et ses différentes étapes<sup>1</sup>. Ces divers éléments cités ci-haut ont trait à la religion. Alexandre Haggerty Krappe<sup>2</sup> définit la religion comme « l'ensemble des croyances<sup>3</sup> et des observations qui caractérisent les rapports de l'homme avec l'inconnu ». Nous croyons que c'est à travers ces croyances<sup>4</sup> qu'on peut peut-être parvenir à donner de réponse à notre préoccupation.

---

1 Erlanger Friedrich Hauck, « Clean and Unclean », dans The Theological Dictionary of the New Testament, Volume III, Gerhard Kittel, Michigan, Grand Rapids, 1983, p. 414.

2 Alexandre Haggerty Krappe, Mythologie universelle, Paris, Payot, 1930, p. 12. Notons que dans la religion primitive, l'homme croyait que l'impur ou l'impureté était doté d'un pouvoir. Ce pouvoir, le "numen", devait à tout prix être évité. Le fait d'être en contact avec l'impur chargé de pouvoir était dangereux. Du point de vue primitif, la naissance, la mort et le rapport sexuel étaient étroitement liés à ce qui étaient doté du pouvoir "numen". Ce "numen" pouvait être considéré aussi bien au sens amical et bienveillant qu'au sens hostile et dangereux. Le "numen" appartient à la déité. Hauck, « Clean and Unclean », dans Theological Dictionary ..., pp. 414-415. Otto qui a mis à jour ce mot "numen" a fait voir que le premier caractère du numineux était que ce mot était mystérieux. Le mystère qui fait frissonner. Rudolf Otto, Le sacré, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1969, pp. 22-29. Selon, le sociologue Jean Cazeneuve, le terme numineux pouvait prendre trois fonctions. La première est que le numineux comme une impureté doit être écarté. La deuxième, le numineux comme une puissance magique doit être manié. Et, enfin, numineux se présente avec le caractère supra-humain signifiant sacré. Jean Cazeneuve, Sociologie du rite (Tabou, magie, sacré), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 36. Ces idées rejoignent celles de la conception primitive, à savoir l'impureté et la puissance magique, absolument opposées mais « ne sont que les deux faces d'un seul et même principe, à savoir le numineux ». Cazeneuve, Sociologie ..., p. 41.

3 A propos de ces croyances, l'impureté crée une angoisse chez l'être humain. Cette angoisse en face du numineux le pousse à la recherche d'une protection. L'être humain se sert dans un premier temps des tabous pour se protéger du danger. En second lieu, il poursuit ses démarches à fuir le numineux par moyen de rites de purification. C'est du moins ce que dit Cazeneuve, « les rites de purification sont le complément des tabous ». Jean Cazeneuve, « Les rites de purification », dans Souillure et pureté, Michel Adam, Toulouse, Edouard Privat, 1972, p. 111. Cazeneuve ajoute ailleurs qu'« il n'y a pas donc différence de nature entre les tabous et les rites de purification, car le primitif conçoit la souillure comme une chose réelle, comme un être matériel, un objet concret que l'on peut déplacer ». Jean Cazeneuve, Les rites et la condition humaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 112.

4 Dans ce même ordre d'idées des croyances, ajoutons que le terme "tabou", d'origine polynésienne, signifie interdit, sacré. Il renferme un double sens, « l'un spécifique aux cultures dont il est issu, l'autre général et comparatif exprimant l'interdiction ». Pierre Bonté et autres, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 695. Henri Junod définit le tabou comme « tout objet, tout acte, toute personne qui comporte un danger pour l'individu ou la communauté ... ». Henri A. Junod, Mœurs et coutumes des Bantous, Paris, Payot, 1936, p. 516. Selon l'anthropologue, Arnold Von Gennep, premier à employer l'expression de « rite de passage », écrit que le mot "tabou" signifierait « une interdiction, un ordre de ne pas faire, de ne pas agir ». Arnold Van Gennep, Les rites de passages, Paris, Nourry, 1909, p. 10. Les analyses des anthropologues sur le terme "tabou" au XIXième et XXième siècle (Claude Lévi-Straus, 1962; Mary Douglas, 1966), ont « contribué à clarifier la place des tabous à l'intérieur des systèmes conceptuels ». Bonté et autres, Dictionnaire ..., p. 696. La diversité, la complexité et l'ambiguïté sur les significations apportées à ce terme nous amènent à conclure avec Cazeneuve que « chacun a le droit de donner à ce terme l'expression qu'il lui plaît. Mais il paraît plus convenable de limiter l'expression à un genre de prohibition portant sur le numineux lui-même, d'abord, parce que c'est l'usage le plus courant, ... ». Cazeneuve, Sociologie ..., p. 41. En ce sens, l'être humain cherche à se débarrasser de ce danger. Il évite la souillure et cherche à la neutraliser au moyen d'interdiction et de rites de purification par l'eau, le sang ou l'huile.

## CHAPITRE I

### VERS UNE RECHERCHE DE L'ORIGINE DES LUSTRATIONS

Dans le souci de déceler l'origine de cette notion de lustrations, nous tâcherons d'une manière concise de regarder les différentes pratiques lustrales du Proche-Orient ancien. Nous examinerons alors les conceptions égyptiennes, mésopotamiennes, hébraïques, grecques, et celles des peuples sans écriture (Bantoue). Nous avons préféré cet ordre-là, parce que les civilisations égyptienne et mésopotamienne sont jusqu'à présent reconnues comme les premières civilisations par un corpus littéraire. Georgia Harkness<sup>5</sup> le fait aussi remarquer au début de son ouvrage intitulé : Les sources de la morale occidentale. Malgré la diversité d'opinion, nous avons préféré opter pour Georgia Harkness à cause de la raison évoquée ci-haut. Denis Saurat<sup>6</sup> dira : « Les premiers objets que nous puissions considérer comme ayant un sens religieux appartiennent à l'Égypte à une période antérieure aux plus anciens rois ». Cette citation ne fait que confirmer ce qui vient d'être dit plus haut.

#### 1.1 La conception égyptienne

Saurat propose à celui qui veut donner un exposé de la religion égyptienne de l'introduire par les

---

5 Georgia Harkness, Les sources de la morale occidentale, Paris, Payot, 1957, p. 5.

6 Denis Saurat, Histoire des religions, Paris, Les Éditions Denoël et Steele, 1933, p. 51.

propos d'Hérodote<sup>7</sup> : « Les Égyptiens sont les plus religieux de tous les hommes ». Ceci est évident du fait qu'on rencontre dans les croyances égyptiennes une multitude de divinités. La quantité énorme d'images divines qu'on trouve dans l'art égyptien nous porte à affirmer que ce peuple était vraiment religieux<sup>8</sup>. On retrouve dans la civilisation égyptienne deux aspects essentiels qui sont l'union du pouvoir politique et du pouvoir religieux. La fonction des rois et celles des dieux étaient confondues à tel point qu'il était difficile d'établir la part de chacun. Le roi agissait et parlait au nom de dieu. Il était dieu<sup>9</sup>. Les Égyptiens adoraient plusieurs divinités. Ils étaient alors polythéistes. Dans les découvertes au tombeau de Thoutmès III, on « n'en énumère pas moins de sept cent quarante »<sup>10</sup>. Au moins chaque localité avait sa propre divinité. La divinité était considérée comme le détenteur de formules magiques auxquelles ne pouvaient résister ni les dieux ni les hommes. Les femmes étaient regardées comme aptes à se mettre en communication avec les êtres invisibles. C'est pourquoi aussi pendant que le pharaon sacrifiait, la reine devait l'accompagner pour le protéger par des pratiques magiques<sup>11</sup>.

Il y avait un culte public et un culte privé. La magie jouait un rôle important dans ces cultes. Le culte d'Osiris devient une religion de mystère et son expansion alla jusqu'en Occident. Le grand jugement est bien relaté dans les rouleaux de papyrus trouvés dans les tombes parmi les momies. Dans le jugement d'Osiris, les péchés pour lesquels le mort était déclaré coupable sont au nombre de trois : Premièrement l'offense contre l'impureté : meurtre, manque de chasteté; deuxièmement la transgression du culte : abus contre la divinité, une mauvaise offrande; troisièmement le débordement à l'ordre cosmique. Quiconque s'abstenait de ces péchés était justifié par Osiris et se déclarait par là, lui-même, comme étant pur. Sa justice et sa pureté n'étaient pas seulement établies par l'intégrité éthique mais aussi par l'harmonie dans l'ordre de la vie divine<sup>12</sup>.

---

7 Ibid., p. 49.

8 J. Viau, « Mythologie égyptienne », dans Mythologie générale, Félix Guirand, Paris, Librairie Larousse, 1992, p. 7.

9 Harkness, Les sources de la ..., pp. 53-54.

10 Viau, « Mythologie égyptienne », dans Mythologie ..., p. 9.

11 G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Tome I, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1908, pp. 271-272.

12 C.J. Bleeker, « Guilt and purification in Ancien Egypt », in Numen, Volume XIII, January, 1966, pp. 81-87.

Dans la conception égyptienne d'une façon générale, il y avait un rapport entre le sens du péché, de la culpabilité et de la purification. Un homme pécheur se sentait taché et voulait être purifié. Une question peut être posée : Y avait-il une relation entre le péché et la purification dans l'ancienne Egypte ? Bleeker y répond négativement. Les anciens textes, dit-il, prouvent qu'aucun lien n'existait entre la culpabilité et la purification. Néanmoins, il est évident que la culpabilité et la purification ont un lien<sup>13</sup>.

Pour comprendre le sens de la purification, il faut savoir que la pureté était une des conceptions de base dans la religion égyptienne. Quiconque voulait s'approcher de la divinité, devait être pur. C'est ce qui était spécialement entendu au maximum pour celui qui visitait le temple. De même, à l'entrée du temple, on pouvait lire : « Quiconque veut entrer au temple, doit être pur ». Ceci s'appliquait aussi à la personne qui se trouvait dans la tombe. La purification était effectuée, entre autres, par l'eau, par une sorte de poudre (natron) et par le changement d'habits<sup>14</sup>. Adolf Erman rapporte l'usage des ablutions à l'occasion des pratiques magiques. Il écrit : « [...] des fidèles font-ils, dans les temples, des donations de bassins à lustrations, qui servaient certainement à la purification. [...] Quiconque veut prononcer une formule magique ne doit pas seulement se laver et ne pas toucher de femme [...] »<sup>15</sup>. D'une façon particulière, les trois sortes de gens devaient scrupuleusement être purs : le roi, le prêtre et les morts<sup>16</sup>. Les purifications des prêtres étaient obligatoires avant toute fonction liturgique qu'ils devaient accomplir<sup>17</sup>. L'octroi de la dignité sacerdotale et royale comportait également les rites de purification et de consécration<sup>18</sup>.

---

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Adolf Erman, La religion des Égyptiens, Paris, Payot, 1952, p. 225. Erman expose également l'usage des vêtements sacerdotaux de prêtres et que cette vêtue, dit-il, remonte certainement à une époque très lointaine. Il souligne aussi cet aspect de l'aspiration vers la pureté : « La seule chose que l'on exige de chaque prêtre et aussi de quiconque s'approche des objets sacrés est la pureté. Dejà, dans un tombeau de l'Ancien-Empire, on peut lire : Quiconque entre il doit être pur et il doit se purifier comme il se purifie pour le temple du grand dieu ». Erman, Ibid.

16 Bleeker, « Guilt and purification ... », ..., pp. 81-87.

17 Maspero, Histoire ancienne des peuples ..., pp. 271-272. Flinders Petrie fait mention aussi de purifications des prêtres. Les prêtres se baignaient dans de l'eau froide deux fois chaque jour et deux fois chaque nuit. Flinders Petrie, Religious life in Ancien Egypt, New York, Cooper Square Publishers, Inc, 1972, pp. 44-45.

18 Erman, La religion ..., p. 223.

Ceci ne semble pas mettre de côté la purification du reste de la population de laquelle, elle était aussi exigée. Dans le culte, on a retrouvé aussi des éléments importants en rapport avec la mort, les cérémonies ou les monuments funéraires, qui exigeaient aussi, bien sûr, les rites de purification. Les Égyptiens avaient bien aussi peur de la mort, de même qu'ils la célébraient par des chants et des lamentations. À travers cette crainte, il y avait celle des démons qu'il fallait apaiser ou dont il fallait se garder<sup>19</sup>. Erman, comme bien d'autres auteurs, décrit également les pratiques d'onction et du lavage de cadavre<sup>20</sup>.

Les rites de purification étaient bien présents en rapport avec le culte aussi bien que dans les diverses circonstances; entre autres cas, les maladies. La lèpre est une des maladies pour laquelle l'Égypte aurait été le berceau de ce mal. Les Égyptiens, semble-t-il, étaient à la base de la contamination de ce mal dans l'Orient, à cause des échanges commerciaux<sup>21</sup>. La lèpre exigeait une mise en quarantaine et comportait aussi des rites de purification très compliqués. Tout ceci ne reflète que l'idée de l'impureté qui est un danger redoutable pour l'être humain en général et l'Égyptien en particulier. Cette souillure est éliminée par les rites de purification. Ces pratiques se rencontrent également chez les peuples voisins.

---

19 Gonzague Truc, Histoire des religions, Paris, H. Hołstein, 1961, pp. 92-93.

20 Erman, op.cit., pp. 208 et 308. Edouard Cothenet fait un exposé d'ensemble sur l'onction. Il parle, entre autres choses, de l'onction en Égypte relative au sacre des dieux, au sacre du Pharaon, à l'onction des vassaux et des fonctionnaires. Quant au sens secondaire de l'onction, il dit : « L'onction en certains cas vise à obtenir la guérison, ce qui est tout naturel puisse l'huile sert à adoucir et guérir les blessures. Comme toutes les offrandes, l'huile reçoit la dénomination "oeil d'Horus"; [...]. Cette idée apparaît au mieux dans le culte funéraire: les membres du cadavre sont considérés comme disloqués, séparés jusqu'à ce que l'huile vienne les rassembler [...]. Comme l'huile fait rayonner la peau, une idée de rayonnement peut s'attacher à l'onction [...]. L'éclat de l'onction peut même aveugler les puissances hostiles ». Dans sa conclusion sur l'onction en Égypte, il poursuit en disant : « [...]. Particulièrement intéressante est la formule plusieurs fois attestée en Égypte lors de la présentation de l'huile aux dieux : "Que ton cœur se réjouisse à son approche !" [...], certaines onctions des statues divines en Égypte ont valeur de rite de "toilettes", mais ce qui paraît spécial à ce pays, c'est l'onction qui assure la présence journalière du dieu dans la statue comme roi du monde sensible : on ne peut plus parler en ce cas d'onction cosmétique, mais d'onction vivificatrice ». Cothenet mentionne également, entre autres onctions, l'onction du roi divin, l'onction des prêtres, les rites d'onction en rapport avec la consécration de personnes ou de choses. Edouard Cothenet, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome VI, L. Pirot et al., Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1960, c. 706-711, 729-730.

21 Henri Lesêtre, « Lèpre », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Letouzey et Ané, 1908, c. 179.

## 1.2 La conception mésopotamienne

Georgia Harkness<sup>22</sup>, en décrivant l'évolution culturelle et religieuse babylonienne, distingue les apports babyloniens et assyriens. Mais il croit que, d'une façon générale, le mésopotamien engloberait la culture suméro-akkadienne (sous les rois amorrites babyloniens) et les empires assyrien et chaldéen. Mais nous avons préféré parler de la conception religieuse des uns et des autres en la mettant dans le grand ensemble de Mésopotamie<sup>23</sup>.

Pour exprimer la pensée religieuse mésopotamienne Truc écrit : « La religion primitive de Babylone, ensemble de cultes locaux, paraît avoir été un naturalisme polythéiste, très fortement imprégné de mythologie astrale et démantique, et qui a marqué dans la suite une tendance au monothéisme, ou tout au moins à un "polythéisme monarchique sans pouvoir toutefois atteindre à la croyance en un Dieu unique" »<sup>24</sup>. À travers ces lignes, nous découvrons que leurs croyances reposent sur les religions polythéistes. Il y avait un polythéisme avec des divinités qui représentent au même moment les forces de la nature et les cités-États.

En parlant du panthéon mésopotamien dans son ouvrage intitulé : La Mésopotamie, Georges Roux trouve que ces conceptions religieuses « reposent sur les textes nombreux et diverses listes des dieux et d'offrandes, mythes et épopées, rituels, hymnes, prières, incantations [...] »<sup>25</sup>. Ces lignes attestent bien la religion des Mésopotamiens. On peut déjà voir dans leur conception

---

22 Harkness, Les sources de la morale .... p. 78.

23 La Mésopotamie, qui est une région de l'Asie antérieure, située entre le Tigre et l'Euphrate, prête une certaine difficulté de compréhension. Les avis des écrivains sont partagés quant à l'existence de ce nom comme désignant la région sus-mentionnée. Ces divergences d'opinions sont soulignées par Jean-Claude Margueron lorsqu'il s'exclame en ces termes : « Les Mésopotamiens ? Il n'y en a pas ! diront certains et non sans d'excellentes raisons. Des Sumériens, des Akkadiens, des Assyriens, des Hourrites, des Syriens [...] certes, mais dans le pays du Tigre et d'Euphrate, jamais personne ne s'est identifié comme Mésopotamien ». Jean-Claude Margueron, Les Mésopotamiens, Tome I, Paris, Armand Colin, 1991, p. 5. Quant à nous, nous essayerons d'inscrire dans la Mésopotamie, les Sumériens, les Akkadiens, les Babyloniens et les Assyriens. Personne alors ne s'est indisposé quand on emploie ce terme pour désigner le bassin hydrographique et la civilisation mésopotamienne. Margueron, op. cit., p. 5.

24 Truc, Histoire des religions .... p. 68.

25 Georges Roux, La Mésopotamie, Édition du Seuil, 1985, p. 111. Dans son ouvrage sur l'épopée de Gilgamesh, Raymond Jacques Tournay atteste l'usage de ces incantations et de plusieurs rites d'exorcismes. Raymond Jacques Tournay, L'épopée de Gilgamesh, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pp. 23-24. G. Conteneau donne de détail sur les divinités du panthéon mésopotamien. G. Conteneau, L'épopée de Gilgamesh, Paris, L'Artisan du livre, 1939, pp. 239-249.

religieuse la croyance aux esprits. L'idée de démonisme est aussi bien marquée dans leur pensée.

La notion de magie est très ancienne chez les Babyloniens. Les astrologues et les magiciens étaient là non pas pour prédire et interpréter la pensée des dieux, mais bien plus, ils poussaient les démons à leur obéir<sup>26</sup>. Ils éloignaient le mal et cherchaient le bien au moyen de rites de purification, de sacrifices et d'incantations. C'est dans l'activité incantatoire, qu'il s'agisse des Babyloniens ou des Suméro-Akkadiens, que l'eau jouait un grand rôle. Elle était un moyen de purification<sup>27</sup>. A propos de ces rites de purification, entre autres rites, aspersions et ablutions, Charles F. Jean écrit : « Le péché, la maladie et les démons étaient si étroitement associés, dans l'esprit des Shumero-Akkadiens, que le rite des aspersions ou des ablutions était dirigé contre tous ces ennemis du bien-être personnel : "eau pure qui purifie toute chose... rends le calme au malade" [...] »<sup>28</sup>. Ces pratiques sont aussi bien attestées dans la littérature des Babyloniens et des Assyriens<sup>29</sup>.

Ces textes religieux Assyriens et babyloniens qui montrent quelle place occupaient les lustrations d'eau, présentent également l'usage d'onctions d'huile dans les rituels babyloniens et assyriens<sup>30</sup>. Louis Delaporte fait une description sur le sacrifice et les rites magiques. Il confirme aussi le rite de purification d'une femme et montre comment « la religion et la magie ne se distinguent pas nettement l'une de l'autre »<sup>31</sup>.

La purification prenait une place très importante dans les rituels. C'était une activité religieuse

---

26 Henri Lesêtre, « Magie », dans Dictionnaire de la Bible, Tome III, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1903, c. 564.

27 Charles F. Jean, Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Piacenza, Collegio Alberoni, 1925, pp. 154-155.

28 Ibid.

29 Charles F. Jean, La littérature des Babyloniens et des Assyriens, Paris, Librairie Orientaliste, 1924, pp. 212-214.

30 Jean, Le péché chez les Babyloniens... pp. 157-158. Cothenet présente en détail l'usage de l'onction en Mésopotamie. Dans son exposé, il souligne que « l'utilisation religieuse de l'huile en Mésopotamie se rattache au double emploi auquel elle se prête dans la vie quotidienne : alimentation et cosmétique ». Cothenet, « Onction », ..., c. 702.

31 Louis Delaporte, La Mésopotamie, les civilisations babyloniennes et assyriennes, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, p. 350.

ponctuelle. Les textes sur les écrits mésopotamiens en témoignent : « Les rituels concernent soit le culte lui-même et les fêtes récurrentes, soit des activités religieuses qui ne prennent pas place, d'ailleurs obligatoirement dans un temple, soit certaines activités religieuses ponctuelles, comme dans le cas où il est besoin de se purifier »<sup>32</sup>. Les lustrations jouaient alors un rôle très important dans les rites de purification mésopotamien.

Chacune de ces cérémonies de magie, de sorcellerie ou de ces incantations était accomplie dans un but précis, soit pour purifier quelqu'un d'un mal, soit pour mettre un terme à une situation malheureuse, soit encore pour obtenir une protection. Les deux premières lois du Code Hammourabi de Babylone (2000 avant Jésus-Christ) prévoient, entre autres, le bain dans le fleuve pour la personne maléficiée<sup>33</sup>. Toutes ces activités religieuses étaient réservées à une classe bien déterminée. L'individu est appelé à servir les dieux sur cette terre, mais c'est le prêtre qui assume le service journalier et l'administration du temple. C'est à lui enfin de compte que revient la charge essentielle de garantir les rites de purification<sup>34</sup>. Cette charge de rites de purification assurée par le clergé en Mésopotamie serait pour les Hébreux réservée à une tribu particulière. Nous allons y revenir succinctement dans la section suivante et nous y reviendrons également en détail dans les autres chapitres qui vont suivre.

### **1.3 La conception hébraïque**

Nous avons dissocié les Hébreux du groupe mésopotamien pour la simple raison de son élection particulière relatée dans les écrits bibliques. Pour John Murphy<sup>35</sup>, les Hébreux n'étaient pas strictement originaires de ce groupe précité. Néanmoins, les pratiques rituelles mentionnées précédemment se rencontrent également chez les Hébreux. Malgré la diversité d'opinions, tous s'accordent plus ou moins sur l'influence étrangère que la religion hébraïque a subie dès les

32 A. Barucq, Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques, Paris, Desclée, 1986, p. 147.

33 Lesêtre, « Magie », dans Dictionnaire ..., c. 564-565. Quant à l'idée de protection, R. Labat écrit qu'il était recommandé « de se frotter le corps, les yeux, les mains avec une huile magique, ou de s'envelopper dans une ceinture rouge ». R. Labat, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris, 1939, p. 366. A propos de la couleur rouge, E. Dhorme montre que le rouge a pour vertu d'impressionner les puissances des ténèbres. E. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1945, p. 206.

34 Margueron, Les Mésopotamiens, ..., p. 140.

35 John Murphy, Origines et histoires des religions, Paris, Payot, 1951, p. 179.



premiers temps<sup>36</sup>. Les Hébreux qui avaient des points de ressemblance avec la culture mésopotamienne ont aussi emprunté les modes d'adoration cananéens<sup>37</sup>. Bien avant l'époque de Moïse, la magie leur était familière. Le culte rendu aux morts était semblable à un culte des ancêtres. Les morts étaient pour eux très redoutés. Ils étaient consultés en cas de besoin. Ils croyaient aux nombreux esprits et leur offraient des sacrifices<sup>38</sup>. C'est ce que rappelle Harkness dans son ouvrage en disant : « Les gens à cette époque, il faut le rappeler, n'étaient pas monothéistes, mais monolâtres ou hénothéistes. Ils croyaient à l'existence des dieux multiples tout en rendant un culte à un seul en tant que dieu suprême »<sup>39</sup>. Tout ceci montre que les Hébreux n'étaient pas monothéistes au départ ; ils ne le deviendront que plus tard.

La Bible hébraïque reflète aussi le même développement général de la pensée primitive. L'impur est déterminé par rapport à la divinité et considéré comme un handicap qui empêche l'individu d'être en contact avec son Dieu. Les traits de la pensée primitive peuvent se trouver dans la naissance, la mort, certains animaux et les phénomènes sexuels. Dans la mentalité primitive, l'impureté est ce qui est chargé de forces mystérieuses et dangereuses. Elle doit nécessairement être évitée. L'impur est alors à cet effet l'interdit, le tabou. Il peut atteindre qui ou quoi que ce soit<sup>40</sup>. Cette notion du pur et de l'impur est antérieure à l'époque de Moïse. Avant Moïse, Noé nous fait une distinction des animaux purs et impurs (Gn 7-8). En parlant de l'universalité de

---

36 Les Hébreux étaient bel et bien des Sémites et non pas des Sumériens. Leur séjour au delta de l'Euphrate était passager. Weeley cité par John Murphy, écrit comment les Amanites, nom désignant d'une façon globale les Amanéens ou les Hébreux, s'étaient installés à Drehen, au sud-est de Babylone, élevant du bétail. Les textes bibliques le prouvent. Cependant, certains chercheurs, comme Saurat, montrent bien que les Hébreux faisaient partie de tribus mésopotamiennes. Ils se basent sur le fait qu'Abraham et les siens venaient d'Ur en Chaldée. Saurat, Histoire .... p. 93.

37 Mary Douglas, De la souillure. Essai sur les notions de pollution de tabou. Paris, François Maspero, 1971, p. 68.

38 Saurat, Histoire des religions .... p. 93. Certaines ressemblances sont constatées entre les textes bibliques (code de Moïse) et le code hammourabi. Même si la loi des codes d'Hammourabi est antérieure à la Loi de Moïse, celle-ci a gardé un caractère très primitif et montre une civilisation moins avancée. La loi de Moïse est surtout un code religieux, pas tout simplement par ce qu'elle a été révélée à Moïse par Dieu, mais aussi les ordonnances qu'elle a sont la base de prescriptions rituelles. Quiconque se rebelle à cette loi est abominable à l'Éternel. Il est plus probable que Moïse ait utilisé les différents codes de Babyloniens et d'Assyriens. Quelles que soient les ressemblances, elles sont sujettes à des discussions non convaincantes. Joseph Plessis, « Babylone et la Bible », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome I, Louis Pirot, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1928, c. 815.

39 Harkness, Les sources de la morale .... p. 98.

40 Hauck, « Clean and Unclean », dans Theological .... pp. 416-417.

ces concepts, Van Imschoot<sup>41</sup> affirme que cette distinction du pur et de l'impur « remonte à une époque extrêmement lointaine et repose sur des conceptions qui ressortissent à la magie ou totémisme ou à l'animisme ». Les impuretés religieuses dans la plupart de religions anciennes sont mêlées d'impuretés d'ordre magique.

Chez les Hébreux, comme chez tous les autres peuples de l'Orient, les questions ayant trait au pur et à l'impur, le discernement des lois de contagion n'étaient pas laissés à la portée de qui que ce soit. Ce domaine complexe était réservé à la compétence de gens spécialisés. Pour les Hébreux, cette charge revient aux Lévites. Ce sont eux qui sont chargés d'enseigner les règles de pureté, d'en retirer les prescriptions et les applications pratiques qui exigent les rites de purification au moyen d'un liquide. Evode Beaucamp<sup>42</sup>, dans ses analyses sur la souillure et la pureté dans la Bible, écrit : « On retrouve partout posé dans le monde où plonge l'histoire biblique, avec ses éléments constitutifs essentiels, le même problème de la pureté. Israël ne pouvait que faire sienne cette notion commune, quitte à l'enrichir de nuances originales au fur et à mesure que se développerait sa propre expérience religieuse au caractère particulier ». Beaucamp souligne ce phénomène d'emprunts d'éléments culturels des Hébreux à leurs voisins.

Les pratiques lustrales sont universelles. Pour les peuples Hébreux, les pratiques lustrales sont mentionnées dans la Bible hébraïque. Philippe Reymond<sup>43</sup> souligne que « les lois de purification que nous trouvons dans le Pentateuque proviennent toutes du Code sacerdotal, ce qui n'empêche pas que celui-ci dépende de traditions plus anciennes ou de coutumes parfois très vieilles. Mais il est bien difficile de discerner [...], l'âge de ces pratiques ». Les textes de la Bible hébraïque ne donnent pas de réponses précises sur l'origine des pratiques considérées. Le Code sacerdotal se préoccupe plus de la pureté rituelle qui pouvait « être le fruit de lois sociales plus anciennes »<sup>44</sup>. La question devient donc complexe en voulant déterminer quand ces pratiques ont vu le jour. Reymond, comme tant d'autres chercheurs, s'est aussi buté à la même

---

<sup>41</sup> P. Van Imschoot, Theologie de l'Ancien Testament, Tournai, Desclée, 1954, p. 204.

<sup>42</sup> Evode Beaucamp, « Souillure et pureté dans la Bible », dans Souillure et pureté, Michel Adam, Toulouse, Edouard Privat, 1972, p. 61.

<sup>43</sup> Philippe Reymond, L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament, Leiden, E. J. Brill, 1958, p. 228.

<sup>44</sup> Ibid., p. 229.

difficulté. Autrement dit, il n'a pas trouvé de réponse claire sur cette question de l'origine des concepts de souillure et de purification dans l'Ancien Testament. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ces pratiques dans la suite du présent travail.

#### **1.4 La conception grecque**

Bien qu'il y ait une différence en ce qui concerne « leur domaine historique »<sup>45</sup>, entre la religion des Grecs et celle de l'Égypte ou de la Babylonie, on y trouve cependant certaines analogies. Les ressemblances sont au niveau des croyances et des pratiques<sup>46</sup>. C'est ce que déclare Louis Moulinier<sup>47</sup> d'une façon plus générale lorsqu'il dit : « on peut admettre que les divers ancêtres des Grecs ont tous connu le besoin de pureté et la crainte de la souillure ». Les notions du pur et de l'impur sont pour les Grecs, « des notions primitives et générales »<sup>48</sup>. Le Grec utilise le terme *katharos* pour parler du "pur", *akatharos* de "l'impur" et *kathairein* "purifier". Selon Moulinier<sup>49</sup>, le Grec entend par ces termes quelque chose « de fort déterminé, mais d'obscur ».

Le développement général décrit dans les sections précédentes est exactement observé dans la religion grecque. L'étape première est pleinement reflétée dans l'idée ancienne d'une force dangereuse, laquelle rend impropre l'être humain. Cette force dangereuse entre en rapport avec la mystérieuse procédure de la naissance, du sexe, de la maladie et de la mort. Les dieux étaient considérés comme étant des forces exaltées en relation amicale avec les hommes. La nécessité du culte de purification en sort prédominante<sup>50</sup>.

Moulinier<sup>51</sup> consacre plusieurs pages pour attester chez les Grecs la pratique de rites de

---

<sup>45</sup> Murthy, Origines et histoire ..., p. 209.

<sup>46</sup> Saurat, Histoire des religions ..., p. 151.

<sup>47</sup> Louis Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952, p. 13.

<sup>48</sup> Ibid., p. 9.

<sup>49</sup> Ibid., p. 10.

<sup>50</sup> Hauck, « Clean and Unclean », dans Theological ..., p. 415.

<sup>51</sup> Moulinier, Le pur et l'impur, ..., p. 13.

purifications individuelles (naissance, mariage, formules incantatoires, rites mortuaires ...) et de rites de purifications collectives (purification de maison, de lieux sacrés ...). Il faut aussi faire remarquer qu'avant de procéder à n'importe quel acte religieux, les femmes accouchées et ceux qui étaient en contact avec les cadavres humains devaient d'abord se purifier.

Dans son étude sur la souillure et la pureté, Amand Jagu<sup>52</sup> écrit : « La première chose à noter c'est que la pureté à son origine répond à un besoin strictement religieux. Les héros d'Homère se lavent toujours avant de célébrer un sacrifice, avant de prier ou avant d'offrir une libation. Ce qui souille, c'est la poussière, la boue, le sang; c'est la saleté matérielle [...] ». Cette citation n'atteste que la présence des notions de souillure, de pureté chez les Grecs. Aussi les textes du Ve et IVe siècles, ayant trait aux souillures et aux purifications décrivent d'une façon abondante la pratique de rites de purification. Ces pratiques lustrales étaient si fortes que dans la vie journalière, « le Grec est présumé impur : "la preuve en est le nombre d'actes religieux qu'il fait précéder de lustrations" »<sup>53</sup>. Cependant, aux VIIe et Ve siècles, par manque d'oeuvres littéraires, ces notions de purification ne se traduisaient que d'une façon orale par les témoins, "orateurs et historiens" de ce siècle. La tradition orale ne permettait pas de voir convenablement l'évolution de ces notions<sup>54</sup>. Néanmoins, on reconnaît que certains actes considérés comme impurs nécessitaient les rites de purification.

Chez les Grecs, les occasions qui exigent les lustrations sont manifestes : elles peuvent être employées dans les purifications individuelles et collectives. L'impureté était contagieuse. La souillure de la femme accouchée ne concernait pas seulement elle-même, mais elle pouvait atteindre autant les personnes que les objets qui étaient en contact avec elles<sup>55</sup>. L'impureté provenant d'un contact avec le cadavre humain était plus redoutable<sup>56</sup>. L'impureté menaçait la vie de l'individu. Ce dernier recherchait la protection, la stabilité par moyen de tabou. Ensuite,

---

52 Amand Jagu, « Souillure et pureté dans la pensée grecque », dans Souillure et Pureté, Michel Adam, Toulouse, Edouard Privat, 1972, pp. 38-39.

53 Ibid., p. 40.

54 Ibid., pp. 39-40.

55 « La frayeur causée par la possibilité de souillures cachées, écrit Jagu, est telle qu'on procède, à date fixe à des purifications ». Jagu, « Souillure et pureté ... », p. 41.

56 Jagu, « Souillure et pureté ... », p. 40.

il devait donc parachever ce moyen rituel par des pratiques ayant pour effet de chasser, d'enlever ce danger.

Quant aux éléments purificateurs, les Grecs ne se servaient pas de n'importe quelle eau. Ils utilisaient l'eau « puisée aux endroits déterminés et son efficacité n'était pas toujours suffisante, puisqu'on lui adjoint parfois des grains d'orge »<sup>57</sup>. Les Grecs utilisaient le sang des victimes surtout pour les libations. Dans certaines cérémonies de purification, le sang d'un porc sacrifié était répandu avec la main. Les bancs sur lesquels le peuple devait s'asseoir étaient aspergés avec le sang d'un porc avant qu'on se rassemble. Les lustrations de sang<sup>58</sup> étaient aussi des coutumes en usage à Rome où les personnes et les choses étaient aspergées du sang des victimes. L'usage d'onctions d'huile n'est pas ignoré de Grecs. Chez les Grecs, les pierres devant lesquelles ils se prosternaient étaient ointes d'huile<sup>59</sup>. Les rites de purification étaient nombreux et variés.

### **1.5 La conception des peuples sans écriture (Bantous)**

Ces peuples dits primitifs ou sans écriture laissent voir aussi certains traits religieux analogues aux autres peuples du globe. Ces peuples sans écriture présentent les traces de la vraie religion bien qu'ils soient caractérisés par les mythes et les manifestations de démons<sup>60</sup>. Nous voulons seulement nous limiter aux Bantous auxquels appartient notre tribu *ndembu*. Les Bantous<sup>61</sup> couvrent le tiers de la superficie de l'Afrique, avec plus de trois cents peuples, tribus ou nations.

---

57 Ibid., p. 40.

58 Henri Lesêtre, « Lustration », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 426-427.

59 Henri Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 1805.

60 Douglas, De la souillure ..., p. 37.

61 Pierre Smith, « Bantoue, Religion et Mythes », dans Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Yves Bonnefoy, c. 122. Georges Laclavère donne une liste de 365 noms de tribus (ethnies) qui couvrent seulement le territoire congolais (Congo, ex-Zaïre - Voir annexe). Il souligne que « les tribus zairoises n'ont encore fait l'objet ni d'un dénombrement systématique ni, par conséquent, d'une délimitation territoriale rigoureuse qui eussent pu, avec le complément de l'enquête ethnographique, permettre de repérer avec précision les très nombreuses unités culturelles ». Georges Laclavère, Atlas de la République du Zaïre, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1978, pp. 28-29. Dans cette section de Bantous, il est toutefois possible qu'on puisse faire allusion à un autre groupe dans un but de rendre la pensée plus claire.

Ces peuples parlent plusieurs langues qui sont proches les unes aux autres.

Chez tous les peuples de l'Antiquité, on trouve en vigueur des prescriptions qui sont en rapport avec le mana, le tabou, le totémisme, les esprits, les dieux et les mythes<sup>62</sup>. Ces termes complexes, « mana, tabou, magie et totem sont en relation avec l'existence et les actions des esprits »<sup>63</sup>. En ce qui concerne les esprits, les Bantous croient à l'existence et aux actions de ceux-ci. Il y a les esprits des vivants et les esprits des morts. Chaque famille a ses ancêtres auxquels ses membres rendent bien un culte en cas de besoin. Les Bantous croient aussi à l'existence d'un dieu suprême, créateur du monde. Tout ce que nous venons de décrire est mis en action dans les mythes.

A travers toutes ces croyances décrites précédemment, le bantou recherche la tranquillité de la vie. À cet effet, il rend un culte aux esprits (vivants ou morts), pas nécessairement dans le souci de les glorifier, mais plutôt d'apaiser leurs rancunes et leur amertume qui peuvent lui nuire. Il cherche aussi à gagner leur bienveillance protectrice contre d'autres agents malfaisants. Dans cette recherche de sécurité ou de protection, la divination joue un grand rôle qui aboutira aux divers rites de purification. Ces rites de purification sont aussi présents dans les différentes circonstances (naissance, rites de passage, mort ...).

Ces pratiques lustrales communes consistent à éliminer la souillure, cause de mal. Ces impuretés sont causées soit par une rupture du tabou, soit par les manoeuvres d'un magicien (sorcier). Ce maléfice est toujours écarté par une purification. Ces pratiques étaient employées chez la plupart des peuples anciens. Elles étaient pratiquées surtout pendant les cérémonies qui avaient trait, entre autres événements, à la naissance ou à la mort. Les ablutions et les immersions font partie des rites dans la plupart des traditions. « La méthode la plus répandue, dira Cazeneuve, c'est celle qu'on pourrait qualifier d'archétypique, c'est le lavage du corps ou d'une partie du corps au moyen de l'eau »<sup>64</sup>. Il était bien connu que rien n'amenait l'individu à

---

62 Smith, dans son article sur la religion et les mythes des Bantous, conclura que les Bantous « sont à la fois les plus profondément marqués par la dimension historique et les plus riches en traditions orales ». Smith, « Bantoue Religion ... », c. 124.

63 Saurat, *Histoire des religions* ..., p. 31. Pour les *Ndembu*, le dieu suprême a créé les premiers hommes *Samuntu na Namuntu*. *Muntu*, signifiant un homme et une femme, le préfixe "Sa" signifie de (père) et "Na" de (mère).

64 Cazeneuve, « Souillure et pureté », dans *Souillure* ..., p. 115.

confondre la purification par l'eau et le seul fait de se laver ou de se nettoyer par l'eau. Les rites de purification se font d'une façon bien distincte par rapport au simple bain ou lavage.

Certains auteurs décrivent ces rituels qui exigent l'usage d'un liquide. Dans son ouvrage, Gustave Welter<sup>65</sup> montre l'importance que le peuple primitif a donnée au sang. L'importance et la signification profonde données au sang se retrouvent dans toutes les cultures. Disons généralement que plusieurs moyens étaient utilisés pour se débarrasser du mal, mais le plus connu était la lustration, c'est-à-dire la purification par l'eau, le sang ou l'huile. Ces liquides permettaient à l'homme affligé d'être libéré, d'être purifié. Ces notions sont présentes chez tous les peuples primitifs.

La plupart des pratiques que nous avons mentionnées précédemment sont bien connues et sont en usage chez les peuples sans écriture. Mais il est difficile de démontrer à quelle période ces pratiques ont vu le jour chez ces peuples-là<sup>66</sup>. Les rites de purification sont multiples et comportent l'emploi d'un liquide.

---

65 Gustave Welter, Les croyances primitives et leurs survivances, Paris, Librairie Armand Colin, 1960, pp. 117-157.

66 Durant la période de nos enquêtes sur les pratiques lustrales *ndembu*, les réponses ayant trait aux questions relatives à l'origine des rites sont multiples, variées et parfois controversées. Nous rapportons ici l'origine d'un rite de passage appelé *mukanda* « circoncision ». L'origine de *mukanda* se trouve dans un récit à tendance plutôt mythique. On dit qu'une femme travaillant dans son jardin, avait laissé son fils jouer dans l'herbe. Ce dernier se blessa par hasard au sexe : l'herbe lui avait coupé une partie de son prépuce. Voyant cela, les hommes décidèrent d'isoler le garçon pour lui apporter de soins appropriés en enlevant aussi la partie restante du prépuce qui était coupé à moitié par l'herbe. Constatant la belle forme du sexe de ce garçon après la cicatrisation de la plaie; les hommes adoptèrent désormais la circoncision comme rite de passage fondamental pour tout homme *ndembu* en y incorporant plusieurs cérémonies comportant, entre autres choses, l'usage des liquides. Victor Turner raconte aussi ce mythe : Victor Turner, The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual, New York, Cornell University Press, 1967, pp. 152-153.

## **Conclusion**

Nous venons d'examiner les différentes pratiques du Proche-Orient ancien auxquelles nous avons ajouté les pratiques lustrales de peuples sans écriture. En effet, nous avons sommairement analysé des pratiques égyptiennes, mésopotamiennes, hébraïques, grecques ainsi que la conception des peuples sans écriture. Nous avons en fin de compte trouvé que ces pratiques sont vivantes et universelles, malgré les divergences qui peuvent être décelées dans une étude appropriée.

Les pages précédentes montrent que dans toutes les cultures nous rencontrons les notions du pur et d'impur. Toutes les cultures ont recherché la pureté et craint l'impureté. Les rites de purification, nous l'avons souligné à plusieurs reprises, sont la seule façon d'éliminer les souillures. Les lustrations purificatrices s'imposent à quiconque a contracté une impureté. Celle-ci est enlevée soit par le bain soit par les aspersion de sang. Les lustrations sont en pratiques chez la plupart des peuples anciens.

Notre souci majeur était ici de retracer l'origine de ces concepts. Nous avons pu constater qu'il n'était pas facile de donner une réponse satisfaisante à cette préoccupation. Déjà Jagu<sup>67</sup> s'est heurté à la même difficulté en voulant faire une évolution des notions de souillure et de pureté. Moulinier<sup>68</sup> s'est aussi trouvé dans une impasse : « Il semble donc que nous ayons affaire à des notions primitives et générales. Mais pouvons-nous préciser davantage? ». Dans un même ordre d'idées, Douglas<sup>69</sup> dit : « On ignore quand sont apparues les notions de pureté et d'impureté dans les sociétés sans écriture. Sans doute paraissent-elles, à leurs membres, éternelles et immuables. [...] On peut supposer que la même impulsion qui les fait naître - et qui vise à imposer l'ordre - les modifie et les enrichit sans cesse ». Nous arrivons aux mêmes conclusions imprécises selon lesquelles les origines des pratiques lustrales remontent à une époque lointaine. Comme nous allons le voir, ces questions relatives à l'origine de pratiques lustrales ne sont pas non plus perceptibles dans les écrits bibliques. Les auteurs bibliques ne présentent que les pratiques lustrales, c'est-à-dire l'usage d'un liquide dans les rites de purification.

---

67 Jagu, « Souillure ... », p. 39.

68 Moulinier, Le pur et l'impur ..., p. 13.

69 Douglas, De la souillure ..., p. 26.



## DEUXIÈME PARTIE

### LES LUSTRATIONS D'EAU

#### Introduction sur les lustrations d'eau

Dans cette deuxième partie de notre travail, nous allons analyser tous les textes relatifs à l'emploi de l'eau dans les écrits bibliques. L'eau, מים en hébreu et υδωρ dans la LXX, est mentionnée dans la Bible sous plusieurs aspects<sup>1</sup>. Le mot מים « eau » revient près de 580 fois dans la Bible hébraïque (υδωρ - 76 fois dans le N.T.). Dans chaque culture, la présence d'une source d'eau est absolument essentielle pour la continuité de l'existence<sup>2</sup>. Il n'y a pas de vie sans eau. L'eau lave en dissolvant les taches. Cette propriété réelle de l'eau explique son usage dans la purification. Ce liquide, moyen de propreté physique, joue un grand rôle dans les rites de

---

1 Philippe Reymond présente les divers aspects de l'eau dans son écrit : Philippe Reymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, Leiden, E. J. Brill, 1958, pp. 1-244. Nous pouvons citer également quelques articles de Dictionnaires et Vocabulaires bibliques où ce sujet est développé : B. W. Anderson, « Water », dans The Interpreter's Dictionary of the Bible, Tome IV, New York, Abingdon Press, c. 806-810; Henri Leenhardt, « eau », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Tome I, Alexandre Westphal, Valence, Imprimeries Réunies, 1932, c. 310-311; Navier Léon-Dufour et autres, Vocabulaire Biblique, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, c. 303-309 et Michael A. Grisanti, « מים » (mayim), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 2, Willem A. Van Gemeren, Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 929-933.

2 Grisanti, « מים » (mayim), dans New International Dictionary of Old Testament Theology ..., p. 929. L'importance de ce liquide est soulignée dans plusieurs écrits, entre autres dans Vocabulaire Biblique : « L'eau est d'abord source et puissance de vie : sans elle la terre n'est qu'un désert aride, pays de la faim et de la soif, où les hommes et bêtes sont voués à la mort ». Léon-Dufour et autres, Vocabulaire ..., c. 303.

purification. Marc Girard<sup>3</sup> souligne que « la pureté de l'eau, sur le plan matériel, explique son lien essentiel avec toute pureté extérieure ». C'est la raison pour laquelle elle est prise comme un symbole de la pureté morale dans certains passages bibliques. L'eau est fréquemment citée comme moyen de purification.

La lustration, c'est-à-dire la purification par un liquide, est un sujet vaste et complexe. Notre intérêt ne se limite qu'à l'usage de l'eau dans les lustrations ordinaires et purificatrices. A travers toute la Bible, la lustration d'eau revient plus souvent dans le Pentateuque que dans les autres écrits. La grande partie des lustrations d'eau dans le Nouveau Testament concerne le baptême d'eau. L'eau est en usage dans le rite baptismal pour sa valeur purificatrice. La lustration purificatrice consiste à se débarrasser de la souillure, le péché, en vue d'être pur, de vivre dans cet état de pureté<sup>4</sup>. Les lustrations d'eau, ordinaires ou purificatrices, sont prises en certaines circonstances dans un sens métaphorique pour décrire les purifications intérieures<sup>5</sup>.

Les lustrations ordinaires et purificatrices sont exprimées par des termes particuliers. La Bible hébraïque emploie la racine  $\text{רחץ}$  « se baigner, se laver » pour le bain du corps, le lavage de certains membres du corps et le nettoyage de différentes choses. La racine  $\text{סָבַף}$  « laver » est utilisée pour le lavage des vêtements. La LXX traduit ces verbes par  $\lambdaουω$  « se baigner, se

3 Marc Girard, *Les symboles dans la Bible*, Paris, Cerf, 1991, p. 239. Girard poursuit en disant que « l'intuition symbolique, elle, va se servir de ce trait de l'eau réelle pour reconstituer le mystère d'une purification beaucoup plus profonde et imperceptible, celle qui libère l'intérieur de l'homme de ses taches invisibles, en particulier de ses souillures morales [...] ». Girard, *op. cit.*, p. 239. Il distingue également trois sortes d'eau : l'eau emprisonnée (océan, mer, lac, mare, piscine, puits, citerne, jarre), l'eau semi-libre (fleuve, rivière, torrent, canal) et l'eau libre (source, fontaine). Cette eau possède quatre propriétés de base : l'eau fait vivre, dissout (côté négatif - humidité, côté positif - comme dissolvant par excellence des taches et de la saleté), éteint le feu et fait mourir. Girard, *op. cit.*, pp. 234-236.

4 Le Pentateuque se préoccupe plus de la pureté légale ou pureté rituelle. La pureté légale constitue déjà en soi la pureté morale. Quant à l'aspect moral, Mme Shannon E. Farrell écrit : « ... La Bible présente un Dieu qui possède un caractère moral et qui est source d'obligations morales ». Shannon E. Farrell, « L'anthropologie », dans *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, René Latourelle, Paris, Cerf, 1992, c. 35. Chez les prophètes, les prescriptions légales concernant la recherche de la pureté par la purification au moyen d'un liquide sont prises dans un sens métaphorique. Le Nouveau Testament qui fait usage de ces métaphores ne tient compte que de la pureté morale (la pureté du cœur) qui consiste à se purifier du péché au moyen d'un liquide. Nous n'avons aucune prétention de relever tous les versets relatifs à la pureté (le mot "pur") dans la deuxième partie de la Bible. Nous nous limiterons à ceux qui font allusion d'une façon directe ou indirecte à l'usage de l'eau, du sang ou de l'huile.

5 A propos du symbolisme de l'eau, Girard écrit : « Cette eau symbolise la purification de l'homme tout entier, tant intérieur qu'extérieur: elle agit comme dissolvant des tares ou des souillures visibles et surtout invisibles ». Girard, *op. cit.*, p. 243.

laver, laver » pour le bain du corps, *νιπτω* « laver » pour le lavage des pieds ou des mains et *πλυνω* « laver » pour le nettoyage des vêtements. Dans le cadre des lustrations purificatrices, en plus des racines nommées ci-haut, l'acte est exprimé par la racine *רָחַץ* « purifier, se purifier » et la racine *אָרַח* « ôter le péché ». La LXX manque d'homogénéité dans la traduction de ces verbes, elle les traduit généralement par *καθαρίζω* (*καθαίρω*) « purifier » et par le verbe *αγνίζω* « purifier ». Ces deux racines *רָחַץ* et *אָרַח* sont presque synonymes et reviennent sous toutes leurs formes verbales et nominales près de 203 fois et 618 fois dans la Bible hébraïque.

On se purifie parfois par le fait de se baigner (*בָּטַח*) ou de laver (*טָבַח*) ses habits ou encore par le fait d'asperger de l'eau. Dans ce dernier cas, la Bible hébraïque comporte d'autres racines pour exprimer ces lustrations d'eau. Le verbe *הֶגַעַע* « faire jaillir », *ραντίζω* dans la LXX, est employé entre autres cas, pour l'aspersion de l'eau d'expiation (*מִן־הַמַּיִם*). La Bible hébraïque utilise la racine *הֶגַעַע* « faire jaillir, asperger » ou *רָקַעַע* « asperger » pour l'aspersion de l'eau lustrale (*מִן־הַמַּיִם*). D'autre part, les mêmes actions de lavage et de bain sont exprimées par les racines *רָחַץ* « rincer, nettoyer » et *טָבַח* « plonger » que les Septante rendent respectivement par les verbes *εκ-κλυζω* « effacer en lavant, laver » et *βαπτίζω* (*βαπτω*) « plonger, baptiser ». La racine *רָחַץ* « laver » est rare; elle ne se rencontre que 4 fois contre, sauf erreur ou omission, la racine *רָחַץ* près de 77 fois, et la racine *טָבַח* près de 54 fois dans la Bible hébraïque. Le Nouveau Testament utilise à maintes reprises les verbes *βαπτίζω* et rarement *λουω* « se baigner » pour la lustration d'eau.

En nous attachant à la lecture des écrits bibliques, nous avons été d'emblée frappé par l'emploi de ce liquide, l'eau, dans les pratiques lustrales<sup>6</sup>. Par cette étude des textes, nous nous proposons d'analyser tous les versets ayant trait à l'usage de l'eau. Le parcours de ces divers versets sera la base de l'interprétation qui va suivre. Et tout au long de cette deuxième partie seront examinés les points suivants : les lustrations ordinaires, les lustrations purificatrices, l'usage métaphorique du bain (A.T.), les usages de l'eau dans le N.T. et le baptême d'eau.

<sup>6</sup> Les pratiques lustrales (l'emploi de l'eau, du sang ou de l'huile) sont communes chez la plupart des peuples. L'eau joue également un grand rôle dans les rites de purification chez les *Ndembu*. Il s'agit soit d'une aspersion soit d'un bain. Dans d'autres cas, on mêle à l'eau ordinaire (de pluie ou de rivières) certaines feuilles ou écorces de plantes qui ont une vertu purificatrice. C'est bien connu que rien n'amène l'homme *ndembu* à prêter une confusion entre la purification par l'eau, et le seul fait de se laver ou de nettoyer avec de l'eau. D'une façon générale Gaston Bachelard consacre quelques passages de son livre en insistant sur cette distinction entre se purifier par l'eau (pureté) et nettoyer (propreté). Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, Librairie José Corti, 1942, pp. 181-203.

## **CHAPITRE II**

### **LES LUSTRATIONS ORDINAIRES**

Ce deuxième chapitre comporte quatre sous-titres qui sont : le lavement des pieds, les divers soins (du visage, des mains et du corps), la toilette nuptiale et l'abstention des soins de toilette. Ces lustrations ordinaires d'eau sont mentionnées pour la plupart dans les textes du livre de la Genèse. Les autres cas de lustrations sont relatés dans les autres livres historiques (Jug, Ru, Sam, Rs ...) que la Bible hébraïque « qualifie de "Prophètes antérieurs", par opposition aux "Prophètes postérieurs" (Is, Jer, Ez et les douze petits prophètes) »<sup>7</sup>. Certaines études montrent que le contenu de Genèse provient de sources yahviste, élohiste et sacerdotale, datées respectivement de 9<sup>ème</sup>, 8<sup>ème</sup> et 6<sup>ème</sup> siècles avant Jésus Christ. Ces documents ont été présentés en corps organisé à l'aide de traditions antérieures. Les contenus des autres livres historiques sont de 6<sup>ème</sup>-5<sup>ème</sup> siècles avant Jésus Christ. La description de la toilette nuptiale n'est rapportée que plus tard par le prophète Ézéchiél (587 avant J.-C.). Toutefois, le récit de Ruth fait une présentation analogue à l'usage de la toilette nuptiale (3<sup>ème</sup> siècle avant J.-C.).

L'Ancien Testament mentionne les lustrations ordinaires en rapport avec la propreté physique. Dans cet usage, comme nous allons le voir, les textes massorétiques emploient la racine **רחץ** « se baigner, laver » pour exprimer cette toilette. Le lavage de membres du corps, comme le bain du

---

<sup>7</sup> La Bible, Émile Osty, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, p. 491.

corps, est exprimé par la même racine  $\chi\eta\eta$ . La LXX traduit cette racine par  $\nu\iota\pi\tau\omega$  « laver » pour le lavage des mains ou des pieds, et  $\lambda\omicron\upsilon\omega$  « se baigner » pour le bain du corps. La racine  $\chi\eta\eta$  revient sous toutes ses formes nominales et verbales près de 77 fois, dont 69 fois au  $qal$ <sup>8</sup>.

## 2.1 Le lavement des pieds

Les Saintes Écritures mentionnent l'usage ordinaire de laver les pieds après une longue marche à pieds nus. La marche dans ces endroits couverts par un sol desséché, sablonneux, et poussiéreux exigeait souvent un lavage des pieds. Ainsi, donner de l'eau à un visiteur pour qu'il se lave les pieds est un premier signe de l'hospitalité. Pour Albert Clamer, ce geste est rendu « à un voyageur aux pieds fatigués et souillés par la poussière du chemin », et « un peu d'eau pour une ablution est ce que son hôte peut lui offrir de plus utile et agréable »<sup>9</sup>. Les écrits bibliques renferment plusieurs cas où cet usage est mis en pratique.

Abraham invite ses hôtes à rester pour qu'on leur apporte un peu d'eau pour qu'ils se lavent les pieds (Gn 18.4). Il s'agit ici d'une « attention qu'on ne manque pas d'avoir en Orient pour celui qui revient d'un voyage »<sup>10</sup>. Cette scène de l'hospitalité offerte par Abraham aux trois voyageurs est présente dans d'autres récits. Lot ordonne aux deux anges de passer la nuit et de laver leurs pieds (Gn 19.2). Laban, frère de Rébecca, après avoir donné de la paille et du fourrage aux chameaux, donne de l'eau au serviteur d'Abraham et aux gens qui étaient avec lui (Gn 24.32). L'intendant égyptien de la maison de Joseph, donna de l'eau aux frères de Joseph pour qu'ils se lavent les pieds<sup>11</sup> (Gn 43.24). Cette bonne réception réservée aux hôtes est surtout une pratique de la vie nomade au désert. Elle est encore journalière en Orient<sup>12</sup>. Dans tous ces cas de l'usage ordinaire de la lustration, la Bible hébraïque utilise la racine  $\chi\eta\eta$ .

8 Dans ces exercices de comptage, nous nous servons de la Concordance hébraïque : The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament, London, Samuel Badster and Sons, Limited, 1963.

9 La Sainte Bible, Genèse, Exode, Tome I, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 282. Pour Martens, l'hospitalité, qui ici, est associée au fait de donner de l'eau à un visiteur pour laver les pieds, est une expression de la foi en Dieu (Is 58.7). Martens, «  $\chi\eta\eta$  » (rhs), dans New International Dictionary ..., Vol. 3, p. 1098.

10 La Sainte Bible ..., Tome I, Clamer, ..., p. 282.

11 La traduction *Ndembu*, emploie l'expression *meji aweleshi nyendu yawu* « l'eau pour laver leurs pieds ».

12 La Sainte Bible, la Genèse, avec Commentaire, H.J. Crelier, Paris, Lethielleux, 1901, p. 199.

Le livre de Juges rapporte le signe d'hospitalité du vieillard de Guibéa à l'égard du Lévite d'Ephraïm. Juges 19.21 dit : ... וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם ... « ... ils se lavèrent les pieds ... ». Dès l'entrée des hôtes dans la maison, le vieillard donne aux visiteurs de l'eau pour se laver les pieds et aux ânes du fourrage. A propos de ce geste d'hospitalité, Albert Clamer<sup>13</sup> écrit : « Le vieillard exerce selon sa promesse tous les devoirs de l'hospitalité, donnant le fourrage aux bêtes et recevant ses hôtes d'un soir selon toutes les règles de la politesse orientale ». Le lavement des pieds qui est en pratique parmi ce peuple d'Orient est l'une des premières choses essentielles qui marquent l'hospitalité.

Dans un autre texte, le roi David, qui « ne songe d'abord qu'à sauver les apparences »<sup>14</sup>, incite Urie à passer la nuit dans sa maison en lui demandant d'aller chez soi et de se laver les pieds. Il lui dit : « Descends à ta maison et lave-toi les pieds » (2 Sam 11.8). Bien qu'Urie rentre d'un voyage, il n'a malheureusement pas accompli cette « première et nécessaire précaution après un voyage en sandales »<sup>15</sup>. Quant à André Caquot, l'expression de ce passage de Samuel « n'a pas un rapport avec le lavement des pieds dû aux poussières du voyage; il s'agit plutôt « d'une manière de signifier le commerce charnel »<sup>16</sup>. Nous pensons que les deux faits, le lavement des pieds ou le rapport sexuel, peuvent être envisagés.

Selon un usage courant, le serviteur doit laver les pieds de son maître. C'est la réponse qu'Abigaïl donne au roi David quand ce dernier la demande en mariage. Nous lisons en 1 Samuel 25.41 : « ... voici que ta servante est comme une esclave, pour laver les pieds des serviteurs du Seigneur ». Encore une fois, il s'agit d'un geste d'humilité où « Abigaïl se déclare prête à rendre les humbles services aux serviteurs de David »<sup>17</sup>. Dans chacun de tous ces cas cités plus haut, ce geste d'hospitalité, le lavement des pieds, est exprimé par la même racine רָחַץ « laver ».

13 La Sainte Bible, Josué - Juges - Ruth - Rois, Tome III, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 283.

14 La Sainte Bible ..., Tome III, Clamer, ..., p. 503.

15 La Bible, Osty, ..., p. 617.

16 André Caquot et Philippe De Robert, Les livres de Samuel, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 472.

17 Ibid., p. 594.

## 2.2 Les divers soins (du visage, des mains et du corps)

En Genèse 43.31, Joseph lave son visage des larmes causées par les émotions de se retrouver avec son frère Benjamin, né de la même mère. Il se lave le visage pour que ses frères ne puissent apercevoir toute trace de ses larmes. Ce verset 31 dit : ... וַיִּרְחַץ פָּנָיו וַיֵּצֵא ... « Et s'étant lavé le visage, il sortit ... ». Le verbe usité est וַיִּרְחַץ au qal impf. 3ième pers. m.s de רָחַץ « se laver », ϰατῶ dans la LXX. La racine est employée pour le lavage du visage.

2 Rois 3.11 décrit le lavement des mains. Ce texte dit : ... אֲשֶׁר-יָצַק מַיִם עַל-יְדֵי אֱלִיָּהוּ ... « qui versait l'eau sur les mains d'Élie ... ». C'est la seule fois où le verbe יָצַק « verser » est employé en rapport avec l'usage ordinaire de lustration d'eau. Élisée verse de l'eau sur les mains du prophète Élie. Il s'agit probablement de l'emploi de l'eau dans un contexte hygiénique; laver peut-être les mains avant de prendre un repas. Le texte ne donne pas de détail sur ce versement d'eau. Nous venons de le voir plus haut que le serviteur doit laver les pieds de son maître. Ici, Élisée est au service d'Élie (1 Rs 19.21). Il verse de l'eau sur les mains d'Élie. W. D. Davies voit un aspect hygiénique pour ce lavement aussi bien que le lavement de mains de Matthieu 15.2<sup>18</sup>. La Bible hébraïque emploie une même racine pour le lavage des mains et le bain.

Pour les textes qui suivent, il s'agit maintenant du bain du corps<sup>19</sup>. C'est dans le récit bien connu de "Moïse sauvé des eaux" que nous voyons le mobile qui pousse la fille de Pharaon à se rendre au fleuve Nil<sup>20</sup>. Exode 2.5 dit : ... וַתֵּרֶד בַּת-פַּרְעֹה לָרְחֹץ עַל-הַיָּאֵר ... « La fille de Pharaon descendit pour se baigner au fleuve, ... ». L'auteur utilise le verbe לָרְחֹץ au qal inf. constr. de

<sup>18</sup> W. D. Davies et Dale C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol. II, Edinburgh, Clark, 1988, p. 521.

<sup>19</sup> En plus de soins du corps, l'Ancien Testament parle de nettoyage des vêtements dans un langage métaphorique. Nous rencontrons la racine כָּבַשׁ « laver » pour la première fois dans le passage relatif à la bénédiction de Jacob à ses fils. Cette forme verbale est utilisée dans la péricope qui concerne Juda en Genèse 49. Ce texte de Genèse 49.11 dit : כָּבַשׁ ... בֵּינִי לְבָדָם וְכַדָּם-עֲגָבִים סִוְתָה « ... dans le vin il nettoie son habit, et dans le sang des raisins son manteau ». Le verbe כָּבַשׁ est au pi. pf. 3ième pers. m.s. de כָּבַשׁ « nettoyer, laver », ϰατῶ « laver, nettoyer » (pour les habits) dans la LXX. Ici, il est employé dans un langage métaphorique pour montrer la manière dont le territoire de Juda sera béni en vignes. Pour Crelier, les vignes « produiront tant de vin, qu'on pourra s'en servir » comme on ferait de l'eau pour laver les habits. Crelier voit également l'image de la bénédiction dans cette métaphore. La Sainte Bible ..., Crelier, ..., p. 447.

<sup>20</sup> Chez les *Ndembu*, comme pour la plupart des groupes ethniques en Afrique, les gens de milieux ruraux se baignent fréquemment au fleuve, à la rivière ou aux ruisseaux. Dans certains milieux, les endroits de bain du corps sont bien spécifiés pour les hommes et pour les femmes.

רחץ « se baigner », λουω dans la LXX. Bien que le texte ne le précise pas, nous pensons qu'il doit s'agir d'un bain du corps, comme il est habituel de le faire dans certains milieux.

Le soin corporel est une nécessité pour chaque être humain. 2 Samuel 11.2-5 parle du bain que prend Bethsabée, la femme d'Urie le Hittite. Le verset 2, qui relate le bain ordinaire, fait usage de la racine רחץ « se baigner, se laver », λουω « laver » dans la Septante. Bethsabée se baigne probablement à l'extérieur. Le texte ne précise pas si c'est un bain du corps ou un lavement de quelques membres. Pour l'un ou l'autre, la Bible hébraïque utilise une même racine (רחץ).

Le passage de 1 Rois 22.38 concerne le bain de prostituées dans la piscine de Samarie. Ce verset dit : ... ורחצו בתהום ... « ... les prostituées s'y baignèrent ... ». La racine רחץ « se baigner, se laver », λουω dans la LXX exprime le bain des prostituées. Pour l'Abbé Clair<sup>21</sup>, le verbe רחץ « doit avoir la même signification que dans Ex. 11,5. L'auteur veut peut-être faire remarquer que le sang d'Achab non-seulement fut léché par les chiens, mais fut aussi en contact avec des créatures tout aussi impures ». A propos de ce bain d'eau, l'auteur ne donne pas d'amples explications sur cette lustration. Selon Osty<sup>22</sup>, « le bain des prostituées, amené par le voisinage des chiens, entendus dans le sens de "prostituées" (Deut 23.19; Ap 22.15), est une invraisemblance de taille ». Le texte de 1 Rois 22.38 n'est pas du tout clair.

### **2.3 La toilette nuptiale**

Le récit de Ruth 3.3 met en évidence les exigences par lesquelles une femme doit se soumettre avant de rencontrer son amant. Le texte de Ruth 3.3 traite de la lustration ordinaire. Il faut souligner qu'aucun passage biblique ne nous parle de la lustration purificatrice<sup>23</sup> avant le mariage, excepté l'usage métaphorique d'Ézéchiel 16.9.

21 La Sainte Bible, les livres des Rois, avec Commentaires. Clair, Paris, P. Lethielleux. 1897, pp. 376-377.

22 La Bible. Osty, ..., p. 705.

23 Albert Soued fait allusion à la purification par immersion dans le מקנה «amas d'eau». Toute femme, après ses règles et avant la cérémonie de mariage, aussi bien toute personne rendue impure doit se purifier dans le מקנה. Soued souligne que « le miqweh n'étant pas un bain ordinaire, on y entre « propre » physiquement, avec l'intention de se purifier et pour cela, on doit être totalement immergé, [...] ». Albert Soued, Les Symboles dans la Bible, Paris, Jacques Grancher, 1993, pp. 307-309. Ce mot מקנה-מים « amas d'eau », nous allons le rencontrer en Lévitique. 11.36.



En Ruth 3.3, Naomi ordonne à sa belle-fille Ruth de prendre tous les soins corporels d'une bonne toilette. Le texte de Ruth 3.3 dit : ... וְרָחַץ וְשָׂמָה וְשָׂמָה עָלֶיהָ « Lave-toi donc, parfume-toi, mets sur toi ton manteau ... ». Cette recommandation de Naomi est pareille aux préparatifs qu'observe une jeune fille avant le mariage. La Bible hébraïque emploie le verbe רָחַץ au qal pf. 2ième pers. f.s. de רָחַץ « se laver, se baigner » + conj. pour exprimer un bain complet. La LXX traduit ce verbe רָחַץ « se laver, se baigner » par λουω. Nous parlerons plus loin du verbe שָׂמָה « oindre ». L'ordre est bien suivi de fait dans ce verset de Ruth, c'est-à-dire que le bain précède l'onction d'huile. C'est après le bain et l'onction que Ruth met un manteau<sup>24</sup>.

Ruth, une veuve, va bénéficier du droit de rachat de Booz qui la prend en mariage en vue de maintenir le nom du défunt. C'est dans cette circonstance que Ruth observe la recommandation de sa belle-mère Naomi, en faisant cette « toilette soignée »<sup>25</sup>, en se lavant pour peut-être paraître belle à Booz. Cette description se rapporte bien aussi à celle d'Ézéchiël 16.9, qui traite d'une jeune fille qui se purifie pour l'homme qu'elle va épouser.

#### **2.4 L'abstention des soins de toilette**

Les soins du corps sont supprimés au moment du deuil. Ordinairement lors d'un deuil ou d'une pénitence, les vêtements ne sont pas lavés; la toilette est de même prohibée. On porte une tenue désordonnée (Est 4.1-3). Le premier exemple d'une pénitence est celui de Meribaal. 2 Samuel 19.25b dit : ... וְאֵת-בְּגָדָיו לֹא כָבַשׁ ... « ... il n'avait pas nettoyé ses habits ... ». L'auteur emploie le verbe כָּבַשׁ au pi. pf. 3ième pers. m.s. de la racine כָּבַשׁ « laver », précédée d'une négation pour exprimer ce non-lavage de vêtements. Il est probable que Meribaal s'est abstenu également du bain du corps, bien que le texte ne le dise pas.

Caquot ajoute certaines remarques sur la traduction de cette expression עָשָׂה רַגְלָיו « se faire les pieds » du verset 25 de 2 Samuel 19. Il écrit : « L'expression hébraïque עָשָׂה רַגְלָיו « se faire les

<sup>24</sup> Martens fait remarquer que le bain fait partie de soins naturels de la beauté (Cant. 5.12 ...) et de préparatifs avant de rencontrer son amant (Cant 4.2, 5.3; Ru 3.3). Martens, « רָחַץ » (rhs), dans New International Dictionary ..., Vol. 3, p. 1099.

<sup>25</sup> La Sainte Bible ..., Clamer, Tome III, ..., p. 320.

« pieds » est sans doute bien interprétée par la LXX, suivie par Gersonide: se tailler les ongles des orteils, comme on dit parfois « se faire la moustache »<sup>26</sup>. Le Targum et la Vulgate comprennent « se laver les pieds ». Ces ajouts de la LXX pour rendre l'expression hébraïque עָשָׂה רַגְלָיו « se faire les pieds » compréhensible, importent peu pour nous; ce qui nous intéresse, c'est d'examiner la pratique lustrale qui est supprimée au moment du deuil : « vêtements non lavés ». Le texte lui-même n'est pas très clair quant à cette expression. Mais il est probable qu'il puisse s'agir de lavement des pieds.

Meribaal, à cause d'un profond regret, n'a pas nettoyé ses habits jusqu'au jour où le roi David est rentré en paix après la guerre contre Absalom, son fils. A propos de ce verset, Clamer<sup>27</sup> écrit : « Il avait porté le deuil depuis le premier jour de l'exil de David, négligeant sa personne et ses vêtements ». Meribaal a bien observé cette règle générale de rester dans un état de saleté au moment d'une pénitence. Caquot<sup>28</sup> fait le même commentaire sur ce verset 25 : « Selon 25b Méfiboshet se serait soumis à des pratiques de deuil - ongles et moustaches non taillés, vêtements non lavés - qui semblent constituer des preuves objectives de sa fidélité au roi ». L'observation de l'abstention des soins de toilette fait bien partie des pratiques de deuil.

Cependant, David se baigne dès l'annonce de la mort de son fils; il se parfume et change d'habits. Il n'observe pas la règle générale de rester en état de deuil, c'est-à-dire de s'abstenir de tous les soins de toilette. Il est dit en 2 Samuel 12.20 : ... וַיִּקַּח יְדֵי דָוִד מִן־הָאָרֶץ וַיִּבְרֹךְ וַיִּשְׁבַּח וַיִּשְׁתַּבַּח וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁתַּבַּח וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁתַּבַּח וַיִּשְׁתַּחֲוֶה « David alors se releva de terre, se baigna, ... ». La racine שָׁחַ « se baigner », traduite par λουω « laver » dans la LXX se retrouve dans ce verset 20. David prend tous les soins d'une bonne toilette et ne trouve peut-être pas du tout nécessaire d'observer cette tradition. Nous aurons bien l'occasion de revenir sur ce comportement du roi David.

<sup>26</sup> Caquot et Robert, *op. cit.*, p. 559.

<sup>27</sup> *La Sainte Bible*, Clamer, Tome III, ..., p. 537.

<sup>28</sup> Caquot et Robert, *op. cit.*, p. 559.

## **Conclusion**

L'eau, ce liquide essentiel à la vie de l'être humain, est employée de diverses façons. La Septante rend le mot hébreu מַי « eau » par υδωρ « eau ». Notre intérêt a été porté ici sur la lustration d'eau, c'est-à-dire l'usage d'un liquide dans les pratiques courantes. L'eau est utilisée comme moyen de propreté physique à travers tous les âges. Nous avons retracé en détail l'emploi de l'eau dans la lustration ordinaire.

Nous venons de voir que la lustration ordinaire est exprimée par des termes particuliers. La Bible hébraïque emploie habituellement la racine בָּחַל « se baigner, laver » pour le bain du corps et le lavage de certains membres du corps. La racine נָחַץ « laver, nettoyer » est utilisée pour le lavage des vêtements. La LXX traduit ces verbes par λουω « se baigner, se laver » pour le bain du corps, νιπτω « laver » pour le lavage des pieds ou des mains et πλυνω « laver » pour le nettoyage des vêtements.

Nous avons rencontré les lustrations ordinaires à propos du lavement des pieds, des soins du corps et de la toilette nuptiale. Donner de l'eau pour laver les pieds est le premier devoir de l'hospitalité à accorder à son hôte. Outre les soins du corps, entre autres chez Ruth, Bethsabée et David, aucun texte ne rapporte la toilette nuptiale de manière explicite, si ce n'est l'usage métaphorique que relate le prophète Ézéchiël. Dans ce texte d'Ézéchiël 16.9, Yahvé s'engage à apporter à sa fiancée tous les soins nécessaires, parmi lesquels le bain du corps dans l'eau. Ces soins du corps pratiqués au moyen de l'eau sont supprimés au moment du deuil ou d'une pénitence.

## CHAPITRE III

### LES LUSTRATIONS PURIFICATRICES

Les lustrations purificatrices effectuées au moyen de l'eau sont en grande partie décrites dans le Pentateuque. En effet, pour la plupart de commentateurs, les documents yahviste (9<sup>ème</sup> siècle avant Jésus Christ), élohiste (800-750), le Deutéronomiste (avant 622), ainsi que le Code sacerdotal (6<sup>ème</sup> - 5<sup>ème</sup> siècles avant Jésus Christ), entrent dans la constitution de ce grand ensemble du Pentateuque, bien qu'il existe de grandes confusions dans l'analyse du Pentateuque.

Outre le récit des eaux du déluge composé à l'aide de sources yahviste et sacerdotale, la Genèse présente aussi quelques autres cas épars relatifs aux lustrations purificatrices d'eau. L'Exode mentionne également certaines recommandations relatives aux ablutions. Dans l'ensemble du Pentateuque, les lustrations purificatrices d'eau reviennent fréquemment dans le livre de Lévitique que dans les autres écrits. Le Lévitique, par son contexte, appartient tout entier au Code sacerdotal<sup>1</sup>. Ces prescriptions rituelles renferment de coutumes archaïques. La plupart de commentateurs s'accordent à souligner que la compilation de ces textes, difficiles à dater, s'est

---

<sup>1</sup> La considération générale est penchée vers les prêtres-écrivains qui, durant l'Exil ont recueilli et rassemblé les contenus archaïques et les rites récents. René Péter-Contesse souligne que la "loi de sainteté" de Lev 17-26 « pourrait être préexilique, antérieure à Ézéchiél qui semble s'y référer. Par contre les lois sacrificielles laissent entrevoir une situation qui a évolué par rapport à Ez 40-48 [...] ». Quant à la datation, il écrit : « Il est extrêmement difficile de déterminer les dates tant de la rédaction des diverses couches principales que de la rédaction finale du Lévitique [...] ». René Péter-Contesse, Lévitique 1-16, Commentaire de l'Ancien Testament, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 23.

effectuée à la fin du 6<sup>ème</sup> siècle avant Jésus Christ. Dans le livre de Nombres, quatrième livre des cinq qui constituent le Pentateuque, les lustrations d'eau sont relatives à la purification de lévites et aux prescriptions concernant la purification de l'impureté causée par les cadavres humains. Le Deutéronome, appartenant au document deutéronomique, contient au chapitre 21 un rituel, qui semble être la survivance d'antiques coutumes, bien avant Moïse, reprises et transformées par la religion yahviste<sup>2</sup>.

Il y aura également à examiner les récits en rapport avec l'usage de l'eau, mentionnés dans les autres livres historiques (« documents officiels et traditions plus ou moins anciennes réunis et commentés pour la plus grande part avant 587; additions et retouches au temps de l'Exil et sans doute après »)<sup>3</sup>, et dans le livre d'Ézéchiel (593 - 571 avant Jésus Christ). Ézéchiel reprend les prescriptions de la purification de l'impureté causée par les cadavres humains.

Pour ce qui nous concerne, nous ne voulons pas nous étendre sur cette question complexe de la datation et de la composition de livres. Nous avons voulu, néanmoins, et d'une façon brève, essayer de montrer la chronologie de textes. Celle-ci n'est pas nécessairement indispensable à la compréhension des récits relatés dans les écrits bibliques.

Nous allons exposer dans ce chapitre les lustrations purificatrices relatives à la purification par les eaux du déluge, les diverses ablutions, le lavage des habits, le bain et le nettoyage des vêtements, le bain de Naamân et les lustrations dues à l'impureté d'un cadavre. Pour exprimer ces lustrations, mis à part l'exposé des eaux du déluge, la Bible hébraïque emploie les racines suivantes : קָהַר « (se) purifier », נָקַה « ôter le péché », הֵנִיחַ « faire jaillir », קָרַח « asperger », בָּלַט « tremper », הִשָּׁטַח « rincer », שָׁחַח « se baigner » et נָקַה « nettoyer, laver ». La LXX traduit respectivement ces racines par καθαρίζω « purifier », αγνίζω « purifier par l'eau », ραντίζω « asperger », προσχεω « répandre », βαπτίζω « plonger », εκ-κλυχω « laver », λουω « se baigner » et πλυνω « laver les linges ».

2 Pierre Buis et Jacques Leclercq, Le Deutéronome, Paris, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1963, p. 147.

3 La Bible, Émile Osty, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, p. 2596.

### 3.1 Les eaux du déluge

Le livre de Genèse qui décrit le commencement de toutes choses n'omet pas cette notion de la purification par l'eau. Nous trouvons dans les chapitres 6-9 de la Genèse, la grande purification opérée par Dieu lui-même. Cette section combine deux récits parallèles : un récit « Yahviste » et un récit « Sacerdotal »<sup>4</sup>. Ces deux récits s'entremêlent. Cela n'est pas notre objet principal. Ce qui nous intéresse, c'est d'examiner la purification faite au moyen de l'eau.

Yahvé purifie la terre avec de l'eau. La purification a lieu à cause de la perversité des hommes. L'annonce de la destruction de toute chair ainsi que de la terre est relatée en Genèse 6.13. La cause de cette destruction est décrite de la manière suivante, nous citons : « ... car la terre est remplie de violence devant ma face... » (Gn 6.13). Tout ce qui est sous la terre est détruit à cause de la violence *הַמַּס* (n.m.s.). La Bible hébraïque n'a pas dans ce verset 13 de Genèse 6 le mot *מַעַל* « péché » ni les autres expressions désignant le péché. Elle emploie plutôt les termes *מְלֵאָה הַמָּס* « est remplie de la violence » dans ce texte de Genèse 6.13 (*מְלֵאָה* -qal pf. 3ième pers. f.s. de *מָלָא* « être rempli »).

Le passage de Genèse 6.17 décrit les événements où la terre est purifiée par les eaux du déluge. Il est dit : ... *וְאָנֹכִי הֹנֵנִי מֵבִיא אֶת-הַמַּבּוּל מִיִּם עַל-הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל-בָּשָׂר ...* « Et moi, voici que je vais faire venir le déluge des eaux sur la terre pour détruire toute chair ... ». Cette expression *אֶת-הַמַּבּוּל* « le déluge des eaux »<sup>5</sup> revient en Genèse 7.6. Quant à *מִי הַמַּבּוּל* « les eaux du déluge », ces mots se répètent en Genèse 7.7 et 7.10. En Genèse 9.15, les eaux ne seront plus un déluge destiné à détruire toute chair.

Le terme *מַבּוּל* « déluge », *κατακλυσμος* dans la Septante, est employé aussi en Genèse 9.11, 9.28, 10.1, 10.32, 11.10. Le mot *מַבּוּל* « déluge » vient de la racine *בּוּל*, qui signifie « couler abondamment ». Selon Gordon J. Wenham<sup>6</sup>, ce mot « déluge » est un terme technique utilisé seulement dans ce déluge de Noé (Gn 6-11 et Ps 29.10). Clamer, souligne aussi que le terme

<sup>4</sup> Ces chapitres combinent deux sources : Récit yahviste, 6. 5-8; 7. 1-5, 7-10, 12, 16b, 17, 22-23; 8. 2b-3a, 6-12, 13b, 20-22 ...; et le récit sacerdotal, 6. 9-22; 7. 6, 11, 13-16, 18-21, 24; 8. 1-2a, 3b-5, 13a, 14-19; 9. 1-17...

<sup>5</sup> L'expression est traduite dans la Bible *Ndembu*, intitulée *Mukanda wa Nzambi* par *dibaji dameji*, « catastrophe d'eau ».

<sup>6</sup> Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary, Vol. 1, Genesis 1-15*, Texas, Word Books, 1987, p. 174.

הַמַּבּוּל « le déluge » est employé avec l'article dans ce verset 17, « car il s'agit d'un déluge unique en son genre; [...]. Ce déluge va anéantir de dessous les cieus toute chair [...] »<sup>7</sup>.

La durée du déluge<sup>8</sup> fut de quarante jours (Gn 7.17). Le verset 12 donne une précision supplémentaire, quarante jours et quarante nuits. Yahvé utilise les eaux de pluie pour purifier le monde : וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל-הָאָרֶץ... « Et ce fut la pluie sur la terre... » (Gn 7.12). Il va alors par les eaux détruire sous le ciel toute chair qui a en elle souffle de vie, selon ce pi. inf. constr. : לְשַׁחַת « pour détruire » (Gn 6.17).

Yahvé détruit la terre par les eaux; Noé et sa famille ont la vie sauve dans cette catastrophe. Noé trouve grâce aux yeux de Yahvé, car il est un homme juste et parfait. Ils sont épargnés, lui, sa femme, ses trois fils, ses trois belles-filles et le couple de chaque espèce d'animal. Selon Osty<sup>9</sup>, le mot hébraïque que nous traduisons par הַמַּבּוּל « le déluge », est d'origine babylonienne et signifie l'inondation réservée à ce cataclysme<sup>10</sup>. Le déluge, qui paraît être une grande purification opérée par Dieu lui-même pour purifier ce monde perverse, épargne le seul juste Noé et les siens « par le fait de l'alliance que Dieu établira avec lui; [...] »<sup>11</sup>. C'est la première fois que se rencontre le mot בְּרִית « alliance ». Le thème du déluge, s'il n'est pas universel, mais il est très largement répandu<sup>12</sup>.

7 La Sainte Bible, Genèse-Exode, Albert Clamer, Tome I, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 187.

8 J. Vermeylen souligne également que « les Israélites n'ont pas inventé l'histoire du déluge : c'est un motif qu'ils ont reçu des peuples voisins ». J. Vermeylen, Au commencement, une lecture de Genèse 1-11, Bruxelles, Centre d'Études Théologiques et Pastorales, 1990, p. 135. Le déluge babylonien est encore plus court, ne dure que six jours et six nuits. La Sainte Bible..., Clamer, Tome I, ..., p. 183. Les narrations babyloniennes du déluge présentent des ressemblances remarquables avec le récit de la Bible. Cependant, le récit biblique surpasse le récit babylonien par son esprit religieux et moral. Le récit biblique, tout comme le récit babylonien, puise au même héritage. Mais le récit biblique ne dépend plus du récit babylonien. Cette source commune est « le souvenir d'une ou de plusieurs inondations désastreuses de la vallée du Tigre et de l'Euphrate, que la tradition avait grossies aux dimensions d'un cataclysme universel ». Il faut aussi dire que le déluge de Noé est un patrimoine culturel et religieux de l'Ancien Orient. La Bible n'a fait que reprendre cette tradition populaire. La Bible de Jérusalem, La Genèse, R. De Vaux, Paris, Les Éditions du Cerf, 1951, p. 57.

9 La Bible, Osty, ..., p. 47.

10 Ici, Yahvé détruit le monde par les eaux; cependant, en Genèse 19.24, Yahvé fera pleuvoir sur Sodome et sur Gomorre du soufre et du feu pour opérer la destruction de ces lieux à cause de la méchanceté des hommes.

11 La Sainte Bible..., Clamer, Tome I, ..., p. 187.

12 Marc Girard, Les Symboles dans la Bible, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1991, p. 242.

Cet événement de la purification du monde faite à cause du péché, marquera le nouveau départ de l'humanité. En parlant du déluge, Girard<sup>13</sup> souligne que « l'eau sert communément comme symbole de régénération cosmique [...]. Il prélude inmanquablement à un nouveau départ ». Ce déluge, qui est un événement isolé que Dieu s'engage à ne plus répéter, se présente alors comme un début d'un nouveau monde. L'eau utilisée ici comme agent de purification, sert également tant dans les lustrations profanes que dans les diverses ablutions.

### **3.2 Les diverses ablutions**

Il s'agit ici des lustrations faites en rapport avec le lavement des mains et des pieds, des choses saintes, des victimes dans les sacrifices, et de différents objets. Dans cette section, il doit s'agir en grande partie de la purification des objets en rapport avec le culte. Nous allons y insérer le lavage de quelques éléments disparates. Pour ces lavages, la Bible hébraïque fait fréquemment usage de la racine  $\text{רחַץ}$  « laver, nettoyer ». On trouve aussi dans ce sens la racine  $\text{רָצַף}$  « rincer, nettoyer, laver » pour les vases. D'autre part, la même action est exprimée également par le verbe  $\text{רָחַץ}$  « laver, nettoyer ». La LXX traduit respectivement ces racines par  $\text{νύπτω}$  « laver »,  $\text{εκ-κλύζω}$  « laver, nettoyer » et  $\text{πλύνω}$  « laver, nettoyer ». La traduction de la LXX n'est pas uniforme dans chaque cas.

#### **3.2.1 Le lavement des mains et des pieds**

Les passages d'Exode 30.17-21, et 40.30-32 donnent des précisions sur les lustrations d'eau en ce qui concerne le lavage des mains et des pieds. Exode 30.18 et 19 disent :  $\text{וַתֵּת פְּסָמָה מַיִם ... וַיִּצַף אֶהָרֶן וַיִּבֶן מִמֶּנּוּ אֶת-יְדֵיהֶם וְאֶת-רַגְלֵיהֶם}$  « ... tu y mettras de l'eau dont Aaron et ses fils se laveront les mains et les pieds ». Il y a dans tous ces versets la racine  $\text{רחַץ}$  « laver »,  $\text{νύπτω}$  dans la LXX.

Aaron et ses fils doivent se laver les mains et les pieds avec de l'eau contenue dans le bassin de

<sup>13</sup> Girard, Les Symboles dans ..., p. 242. La notion du déluge n'est pas absente chez les *Ndembu*, quoique perçue différemment. Le mythe *ndembu* raconte un déluge qui s'était produit au lac Dilolo, près d'ailleurs de la rivière d'où découle le nom *Ndembu*. Les eaux engloutirent tout un village. Plusieurs phénomènes mystérieux sont racontés au sujet de ce lac. La tradition orale nous fournit encore aujourd'hui ces informations. M. Fauconnet fait allusion à ce mythe *ndembu* sur la formation du lac Dilolo (en Angola Afrique Centrale). M. Fauconnet, « Mythologies de l'Afrique noire », dans Mythologie Générale, Félix Guirand, Paris, Librairie Larousse, 1992, c. 430.



bronze avant d'entrer dans la Tente de la Rencontre et de s'approcher de l'autel pour le service de Yahvé, de peur de mourir. La racine **רחץ** est répétée 4 fois dans ces versets 17-21 du chapitre 30 d'Exode. Ce rituel restera un décret perpétuel pour Aaron et sa descendance, de génération en génération. Les versets 30-32 du chapitre 40 d'Exode sont une reprise des versets 17-21 d'Exode 30. Osty<sup>14</sup> voit qu'il s'agit pour Exode 29.4 d'un bain complet destiné à conférer la pureté rituelle, tandis que les passages d'Exode 30.19-21 et 40.30-32 font allusion aux ablutions ordinaires. Pour Frank Michaeli<sup>15</sup>, « l'idée de purification par des ablutions corporelles accomplies par les prêtres, avant et après le service, était bien dans la ligne des croyances et des rites cultuels anciens ». Après ces lustrations d'eau, le prêtre revêt des vêtements spéciaux pour la circonstance.

La cuve d'eau servant aux ablutions des prêtres n'est pas omise dans la construction de la Maison de Yahvé par le roi Salomon, fils du roi David. Le texte concernant ces lustrations est en 2 Chroniques 4.6. Il est dit : **וְהָיָם לְרַחֵץ לַכֹּהֲנִים בּוֹ ...** « ... et la Mer pour les lavages des prêtres ». L'action de la purification dans ce texte de 2 Chroniques 4.6 est exprimée par le verbe **רחץ** « laver ». Ce verbe **לְרַחֵץ** est au qal inf. constr. de la racine **רחץ** « laver » (**ϰατα**).

La mer d'airain (1 Rs 7.23-26) est un réservoir d'eau de lustration pour les prêtres. « Ce grand bassin, écrit Clair, est appelé mer, à cause de sa capacité, ou plutôt à cause de la quantité d'eau qu'il pouvait contenir »<sup>16</sup>. Ce vaste réservoir correspond à la cuve d'airain du Tabernacle et sert aux ablutions des prêtres (Ex 30.11-21). Aucune précision n'est donnée sur l'approvisionnement en eau de ce vaste bassin fabriqué plus tard par Salomon en remplacement de la cuve d'airain de Moïse.

### **3.2.2 Le lavage des victimes et des choses saintes**

Dans le rituel des sacrifices, quelques membres des victimes sont lavés dans l'eau. Nous rapportons ici un passage relatif à ce lavage : **וְקָרְבוֹ וְרַגְלָיו יִרְחַץ בְּמַיִם** « Et l'intestin et les jambes,

14 La Bible. Osty, ..., p. 200. Exode 40.12 comporte la racine **רחץ** « laver », **λουω** dans la LXX. Il est probable que le texte d'Exode 40.12 fasse allusion au bain du corps, mais il n'y a aucune précision dans ce texte.

15 Frank Michaeli, Le livre de L'Exode, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 265.

16 La Sainte Bible, les livres des Rois, avec Commentaires, Clair, Paris, P. Lethielleux, 1897. p. 224.

il les lavera dans l'eau, ... » (Lev 1.9). On trouve dans ce verset la racine רחץ « laver » que la LXX rend par πλυνω « laver ». L'offrant égorge lui-même la victime, l'écorche, la dépèce et lave l'intestin et les jambes dans l'eau avant l'accomplissement de l'holocauste. Dans certains autres textes, l'égorgeement est réservé aux prêtres (2 Chr 29.22-24) ou aux lévites (Ez 44.11, 2 Chr 35.6).

Les bassins servant aux ablutions des choses sont aussi mentionnés dans la construction de la Maison par Salomon, fils de David. 2 Chroniques 4.6 dit : - וַיַּעַשׂ כִּיּוֹרִים עֲשָׂרָה ... לְרִחְצָה בָהֶם אֶת-... מְעֻשָׂה הָעוֹלָה וְדִיחֹו בָם ... « Il fit dix bassins, ... pour les lavages : on y nettoyait ce qui servait aux holocaustes, ... ». L'action de la purification est exprimée par les verbes רחץ et רחצו « laver ». Le verbe רחצו est au hi. impf. 3ième pers. m.s. de רחץ « laver, nettoyer » que la LXX traduit par πλυνω. C'est la première fois que nous rencontrons la racine רחץ en rapport avec la lustration. Cette racine, sauf erreur, ne revient que quatre fois dans la Bible hébraïque.

Il est question de dix bassins de bronze placés cinq à droite et cinq à gauche, destinés à purifier les objets nécessaires aux holocaustes. Le chronique indique la destination, mais omet la description des bases de ces bassins. Le livre des Rois décrit les dimensions. Les cuves reposent sur des socles mobiles (1 Rs 7.27-39) et servent au lavage de la chair des victimes. Clair<sup>17</sup> fait un commentaire sur le déroulement : « Pour pouvoir laver les morceaux de la victime, sans descendre, les bassins devaient donc être placés de manière à atteindre le marchepied, et en même temps faciles à transporter, soit pour les remplir d'eau, soit pour les vider ». En ce qui concerne l'alimentation de l'eau dans les bassins, « il est peu probable que l'eau qui leur était destinée fût puisée dans la mer d'airain; on roulait sans doute ces bassins jusqu'à une prise d'eau disposée ... »<sup>18</sup>. Cette eau était utilisée pour les lavages de choses saintes.

Ézéchiel 40-48 donne un détail sur les vues du prophète en rapport avec l'avenir d'Israël.

17 La Sainte Bible..., Clair, .... p. 226. 2 Chroniques 4.11 cite המזוקות « les coupes à aspersion » sans donner un détail sur leur usage (1 Rs 7.50). Clair pense qu'il ne s'agit pas des « coupes où étaient placées les lampes du chandelier, Ex., XXV, 33, mais plutôt des vases plus grands destinés à un autre usage, peut-être à contenir de l'huile ». Est-il question de l'huile sainte pour l'onction de prêtres ? Le texte ne donne aucune précision à ce propos.

18 Henri Lesêtre, « Mer d'airain », dans Dictionnaire de la Bible, Tome III, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1903, c. 987.

Ézéchiel fait allusion à la purification de l'holocauste en 40.38. Il fait une présentation du temple dans laquelle il désigne le lieu destiné à laver l'holocauste au verset 38 du chapitre 40 : טַבַּח־הַעֲלֵה נְדִיחוֹ אֶת-הָעֵלָה « ... c'est là qu'on nettoyait l'holocauste ». C'est le troisième emploi de la racine טָבַח en rapport avec la purification de l'holocauste. Tout ce qui est pour l'holocauste se nettoie dans ce lieu là. Ézéchiel fait sans aucun doute allusion à Lévitique 1.9 (Lev 1.13) qui traite de lavage des entrailles et des jambes des animaux offerts en holocauste.

### 3.2.3 Le lavage de différents objets

Le texte de Lévitique 6.21-22 parle du lavage d'un vase de bronze dans le cas où la victime offerte pour le péché est cuite dans ce récipient. Nous lisons en Lévitique 6.21 : טַבַּח־הַעֲלֵה נְדִיחוֹ אֶת-הָעֵלָה « ... mais si elle est cuite dans un vase de bronze, il sera récuré et rincé dans l'eau ». La lustration d'eau est exprimée par le verbe רָחַץ au pu. pf. 3ième pers. m.s. de רָחַץ « rincer ». La Septante traduit ce verbe רָחַץ par εκ-κλυσω « effacer en lavant, laver ». Le verbe רָחַץ évoque l'idée d'employer de l'eau avec force, en d'autres mots : rincer, tirer la chasse d'eau, récurer (1 Rs 22.38; Ez 13.11, 16.9; Ps 32.7). Le vase de terre, de substance poreuse, doit-être brisé, car il ne peut pas être totalement purifié et il est facilement remplaçable. Mais le vase de bois, rare et de valeur, peut être rincé à l'eau et réutilisé<sup>19</sup>.

Lévitique 15.12 traite de la contamination des récipients touchés par l'homme atteint d'écoulement. Si l'objet touché est un vase de terre, il sera brisé. Si c'est un vase de bois, on le lavera dans l'eau comme dans le cas précédent. En Lévitique 15.12, la Bible hébraïque emploie la même racine רָחַץ que la LXX rend cette fois-ci par λύω « laver ». Le vase contaminé de l'impureté doit être lavé dans l'eau pour retrouver la pureté. La recommandation est la même que dans le cas où le cadavre d'un reptile tombe dans un ustensile (Lev 11. 32-33).

Dans ces prescriptions relatives à la purification de l'impureté causée par les reptiles (רָחַץ), si le cadavre de cet animal tombe dans un récipient d'eau, celle-ci devient impure. Et tout ce que cette eau touche devient à son tour impur. Le vase d'argile de substance poreuse doit être brisé (Lev

<sup>19</sup> La Bible, Osty, ..., p. 240. Jacob Milgrom trouve qu'il y a ici un cas d'ambiguïté. D'un côté, l'objet qui touche la chair est sanctifié, et de l'autre côté, l'objet est traité comme impur. Nous allons revenir sur cet aspect du contact de l'objet avec la sainteté. Jacob Milgrom, The Anchor Bible, Leviticus 1-16, A New Translation with Introduction and Commentary, New York, Doubleday, 1991, p. 405.

11.33) et le vase de bronze, récuré et rincé à grande eau (Lev 6.21). Mais les sources ou les citernes où il y a une מקוה-מים « accumulation d'eau, amas d'eau » ne peuvent pas devenir impures par un cadavre de reptile (Lev 11.36).

Le lavage de récipients par l'eau est encore en usage dans la section comprise entre les versets 29 à 38 de Lévitique 11. Il s'agit spécialement de huit espèces d'animaux de la catégorie de reptiles totalement proscrite de l'alimentation. Mais cette interdiction n'est pas dite d'une manière explicite. Les huit espèces rendent impur en touchant leurs morts. Ces animaux sont appelés les reptiles ou les pullulants (הַשִּׁרְיָ) par certaines traductions. Il est dit qu'ils sont immondes (Lev 11.41 et 42)<sup>20</sup>. L'impureté semble être sévère en ce sens que tout ce qui touche à leur cadavre est impur : ustensile de bois, habit, peau, sac, tout ustensile servant à un usage quelconque et les semences.

Les objets ménagers cités ci-dessus sont rendus impurs par les reptiles. Ces objets ménagers doivent passer à l'eau pour retrouver la pureté. Nous lisons en Lévitique 11.32c : בָּמִים יוֹבֵא ... « ... On le passera à l'eau et il sera impur jusqu'au soir, et il sera pur ». Le verbe יוֹבֵא au ho. impf. 3ième pers. m.s. de בוא « passer, entrer, venir », est seulement employé en rapport avec l'eau dans ce verset 32 du chapitre 11. L'expression בָּמִים יוֹבֵא « passer à l'eau » se rencontre ici pour exprimer l'action de purifier ces ustensiles souillés par les reptiles.

En 1 Rois 22.38, l'eau est utilisée pour laver le char souillé par le sang d'un mort. Ce passage concerne le lavage du char souillé par le sang du roi d'Israël. Le roi Achab meurt, frappé de l'arc tiré au hasard par un homme. On l'ensevelit à Samarie. 1 Rois 22.38 dit : וַיִּשְׁטֹף אֶת-הַרְקָב « On lava le char à la piscine de Samarie, ... ». La racine שָׁטַף « laver » exprime ce lavage du char. La Septante rend la racine שָׁטַף par λούω « laver ». Selon

<sup>20</sup> Milgrom fait aussi une analyse sur ces deux termes. Pour lui, la distinction entre eux vient clairement de la description du chapitre sur l'impur et le pur (Lev 11.47). Milgrom, *The Anchor Bible, Leviticus* ..., p. 657. Les versets 41 et 42, aussi bien que les versets 10-12 et 23 de Lévitique 11, emploient le mot שָׁטַף « immonde, abomination » au lieu de טָמֵא « impur ». Ce terme שָׁטַף se rencontre, entre autres passages, en Lev 7.21, 20.23, Is 66.17, Ez 8.10. La version *Ndembu* traduit ce terme par *ashimana* au lieu de *amajilu* (impur, saleté, souillure) comme aux versets précédents. Le verbe *kushimana* est la plupart de temps utilisé pour parler de choses abominables (l'inceste ...). On dirait : *nashinami* « il a fait un acte abominable ». L'emploi de ce mot שָׁטַף « immonde » au lieu de טָמֵא « impur » montre-t-il la gravité de cette impureté? Péter-Contesse pense que « les emplois parallèles de שָׁטַף et טָמֵא montrent qu'il n'y a pas de différence fondamentale de sens entre les deux mots, dans ce contexte ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 184.

Clamer<sup>21</sup>, « C'est la piscine où furent lavés le char et les armes du roi. Les chiens léchèrent alors le sang, accomplissant, mais en partie seulement, la sentence d'Élie ». Le verset ne donne pas d'amples explications à ce sujet. Le sang d'Achab est non seulement souillé par les chiens, mais aussi par les femmes impures. Le char souillé par ce sang doit être lavé dans l'eau de la piscine.

### **3.3 Le lavage des habits**

Nous relevons ici les textes qui ne concernent uniquement que le nettoyage des habits. Le texte de Lévitique 6.19-20 parle du lavage de l'habit taché par le sang de la victime offerte pour le péché. La victime expiatoire appartient au prêtre qui l'a offerte, et à ce titre, il a le droit de la consommer. Si le sang de la victime touche un habit, celui-ci doit être nettoyé (טָקַף) à l'eau dans un lieu saint (Lev 6.20). Seule la place tachée doit être lavée. Pourquoi ce lavage est-il exigé ici? Le début de ce verset 20 ordonne de sanctifier (שָׁדַק) tout ce qui en touchera la chair. Est-il question dans ce verset de la contagion du sacré (Ex 29.37, 30.29)? Comment concilier ce texte de Lévitique 6.20-21 et celui d'Agée 2.10-13 qui parle de la non-contagion du sacré?

Toutefois, Péter-Contesse affirme que le but de ce lavage n'est pas « essentiellement de nettoyer un habit taché de sang, ce qui pourrait se faire n'importe où, mais surtout de désacraliser l'habit sanctifié par le sang de la victime, d'où l'exigence d'un lieu saint pour ce faire »<sup>22</sup>. La tache du sang sur l'habit (Lev 6.20-21) doit être lavée avec de l'eau dans ce lieu saint. Car, il va de même du vase (Lev 6.21), qui « ayant servi à la cuisson de la viande est aussi « atteinte » de sainteté; [...] »<sup>23</sup>. Péter-Contesse donne une argumentation qui justifie ici la contagion du sacré.

Le chapitre 11 de Lévitique traite également de lavage d'habits dans le cas du transport ou de la consommation de cadavre d'animaux. Ce chapitre donne un détail sur les animaux purs et impurs. L'impureté causée par les bêtes mortes ne disparaît que par le lavage avec de l'eau. Les

<sup>21</sup> La Sainte Bible ..., Tome III, Clamer, ..., p. 694.

<sup>22</sup> Péter-Contesse, op. cit., p. 114.

<sup>23</sup> Ibid. Il en est de même du vase de bronze (Lev. 6. 21). Ce verset 21 comporte également le verbe טָקַף, qui en Akkadien *maraqu*, signifie « purifier ». Baruch A. Levine, The JPS Torah Commentary Leviticus, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1989, p.40.

versets 24-28 de Lévitique 11 décrivent le contact avec les cadavres d'animaux<sup>24</sup>. Quiconque y touche est rendu impur jusqu'au soir. Le verset 27 concerne les animaux qui marchent sur la plante des pieds, c'est-à-dire qui sont dépourvus de sabots. Quiconque touche leurs cadavres est rendu également impur jusqu'au soir. Les versets 24b et 27b ne parlent que de l'impureté causée par le contact de cadavre d'animaux sans pour autant prévoir le lavage des habits. L'impureté provenant d'un simple contact cesse alors d'elle-même. Car, ce « contact certainement conçu comme involontaire rend l'homme impur jusqu'au coucher du soleil, c'est-à-dire l'empêche de participer aux activités cultuelles »<sup>25</sup>.

Cependant, les versets 25 et 28 de Lévitique 11 prévoient le lavage en cas de transport : וְכֹל-הַיְעָרֵב הַנֶּשֶׂא מִנְבֵּלָתָם וְכִבֵּס בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד-הָעֶרֶב « quiconque transporte quelque chose de leur cadavre nettoiera ses habits, et il sera impur jusqu'au soir ». Le fait de transporter la bête morte (נְבֵלָה) exige un nettoyage (כִּבֵּס) d'habits (בְּגָדָיו). Le transport suppose un contact prolongé et volontaire. Cela exige une purification concrétisée par le lavage des habits au moyen de l'eau. Le premier lavage concerne les cadavres d'animaux décrits aux versets 1-23. Dans un tel contact volontaire, « il semble même que la contamination soit plus sérieuse, puisque l'homme doit laver ses vêtements, ce qui n'est pas exigé explicitement pour celui qui a touché (involontairement) un cadavre »<sup>26</sup>.

Les cadavres d'animaux purs, c'est-à-dire qui nous servent de nourriture (אָכַל - manger vv.39-40), peuvent transmettre leur impureté quand ils sont morts d'accident ou de maladie.

<sup>24</sup> Le chapitre 11 commence la section de Lévitique 11-15 qui traite du problème de la pureté et de l'impureté. Gordon J. Wenham fait la même observation du chapitre 11, qui ouvre une nouvelle section de Lévitique. Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, Michigan, Grand Rapids, 1979, p. 161. La liste détaillée de Lévitique 11 et ces renseignements sur les animaux purs et impurs reviennent aussi en Deutéronome 14. Martin Noth souligne que le rapport entre ces deux chapitres est difficile à déterminer. Martin Noth, *Leviticus, A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1965, p. 91. Levine fait une comparaison entre ces deux chapitres. Levine, *Leviticus ...*, p. 64. Les raisons de cette distinction entre les animaux purs et impurs ne sont pas claires pour nous aujourd'hui. Néanmoins, nous nous baserons sur les faits que les textes exposent en rapport avec la lustration. Lévitique 11 est traité sous deux angles : les animaux destinés à l'alimentation et le contact des cadavres d'animaux impurs qui exige une purification par l'eau. La notion de pureté et d'impureté est complexe. Cette complexité est constatée également par Péter-Contesse. Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 171. Nous comprenons également avec P. Van Imschoot, et bien d'autres, que la notion de la pureté et de l'impureté est universelle. Elle est certainement antérieure à la révélation mosaïque. Elle n'a en soi aucun rapport avec la morale; une action moralement bonne peut rendre impur (l'ensevelissement d'un parent, la naissance ...). P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, Belgium, Desclé et Cie, 1956, p. 204 et *La Sainte Bible ...*, Crelier, ..., pp. 94-95.

<sup>25</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 186.

<sup>26</sup> *Ibid.*

Les animaux abattus en vue de la nourriture ou des sacrifices ne provoquent pas la contamination (Lev 7.20, 22.2-8). Le fait de transporter et de manger ces cadavres d'animaux crevés rend impur. Et cette impureté nécessite le nettoyage d'habits. La racine נָבַט est employée fréquemment pour le nettoyage d'habits. L'impureté causée par le toucher ne dure que jusqu'au soir et n'exige pas le lavage d'habit (Lev 11.39).

Le lavage des habits est prescrit aussi pour la personne atteinte de la lèpre. Avant d'arriver à la purification proprement dite, le malade soupçonné d'avoir la lèpre, passe par plusieurs examens. « Le but de l'examen par le prêtre est de déterminer si le malade est pur ou impur, au point de vue rituel. Le prêtre peut donner trois réponses à cette question : pur, impur, incertain »<sup>27</sup>. La personne atteinte d'une simple dartre, et non de la lèpre, doit laver ses vêtements lorsqu'il est déclaré pur, avant de réintégrer la communauté. Le texte de Lévitique 13.6 dit : וְנָבַט בְּגָדָיו ... וְנָטָה « ... il nettoiera ses habits, et il sera pur ... ». Les racines usitées sont : נָבַט « laver » et נָטָה « être pur, purifier », rendus dans la LXX par πλυνω « laver » et καθαριζω « purifier ». Qu'il soit incriminé ou non, l'homme suspect doit observer certains lavages suivant l'état de sa maladie. Ces lavages concernent les habits ou les cuirs. L'eau sert sans aucun doute pour opérer ces lustrations à caractère hygiénique<sup>28</sup>.

La teigne non répandue relatée aux versets 29-37 de ce chapitre 13, comme la dartre, exige un lavage d'habit au moyen de l'eau, quoique ce liquide n'y est pas cité. Avant d'être déclaré pur, l'homme devra nettoyer ses habits. Cependant, si la maladie se répand, malgré cet état de pureté, l'examen du prêtre amènera à le déclarer impur. S'il y a réellement guérison, il sera déclaré pur. La racine נָבַט n'est pas suivie de מַיִם « eau » dans ce chapitre 13 de Lévitique.

<sup>27</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 203.

<sup>28</sup> Henri Lesêtre, « Lèpre » dans *Dictionnaire de la Bible*, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1903, c. 183. Dans ce cadre de l'hygiène, la section comprise entre les versets 45-46 du chapitre 13 de Lévitique concerne la condition du lépreux. Elle commence par décrire sa tenue et ensuite sa mise à l'écart pour éviter de souiller le camp. Cet ordre de mettre hors du camp le lépreux pour empêcher de souiller tous ceux qui seront en contact avec lui, est répété en Nombres 5.1-4. « C'est là, dira Galopin, l'origine et la justification de l'emploi de signes divers, pour que tous soient avertis de sa présence et s'éloignent de lui ». Trois signes visibles sont présentés pour permettre d'éviter le lépreux : vêtements déchirés, cheveux non coiffés, et couvert de moustache (Ez 24.17, 27, Mich 3.7, ...). Ces signes, et le fait de porter les habits déchirés en signe de deuil ou tenue en désordre sont suivis d'un cri : וְקָמָה טָמֵא ... « ... impur ! impur ! » (Lev 13.46). P.M. Galopin, « La situation du lépreux dans l'Ancien Israël », dans *Assemblées du Seigneur*, N° 37, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, pp. 45-46.

En ce qui concerne le nettoyage des vêtements et des cuirs aux versets 47-59 du chapitre 13, le prêtre examine les vêtements et les objets en cuir. Cet examen est suivi d'une période de séquestration (7 jours). S'il est positif, l'étoffe ou l'objet déclaré impur est brûlé. L'examen négatif amène l'objet à être nettoyé (כִּבַּס) et mis en attente sept autres jours. Le troisième examen après le lavage, le prêtre ordonne de brûler l'objet au cas où la plaie n'a pas changé d'aspect. Après le quatrième examen si la tâche est pâle malgré le nettoyage, le prêtre peut éliminer seulement la partie atteinte. Toutefois, s'il y a prolifération, le prêtre brûle par le feu l'objet atteint de la plaie<sup>29</sup>.

Cependant, l'habit ou tout objet qui a été lavé et dont la plaie est retirée est nettoyé pour la seconde fois et déclaré pur. Le lavage des habits est recommandé notamment à celui qui va coucher ou manger dans une maison atteinte de la lèpre. Quant à ces divers nettoyages de Lévitique 13.53-59, nous optons pour Péter-Contesse<sup>30</sup>, qui selon lui, le lavage entre la période d'attente et le troisième examen du prêtre, est une mesure hygiénique, et le lavage suivi d'une déclaration de pureté est d'ordre rituel. La suspicion qui a poussé à mettre l'objet à l'écart est levé et il faut maintenant un rite pour confirmer l'utilisation de l'objet.

Le verset 17 du chapitre 15 de Lévitique concerne la contagion non d'une personne, mais, semble-t-il, de la literie. L'homme qui a l'accident nocturne contamine cette impureté à la literie. Il s'agit dans ce verset 17 de « tout habit » et « toute peau », d'une couverture de peau dont une personne pouvait se couvrir la nuit. L'accident nocturne de Deutéronome 23. 11-12 est sous-entendu ici. Ces choses qui sont contaminées d'une façon directe doivent être nettoyées dans l'eau en Lévitique 15.17 : « Tout habit

29 La lèpre est la maladie qui tient une place très importante parmi les maladies mentionnées dans la Bible. Celle-ci considère certaines maladies comme une impureté. La lèpre (Lev 13-14) et certains phénomènes physiologiques chez l'homme et la femme (Lev 15) sont causes d'impureté dans l'Ancien Testament. Quant à la relation qui existe entre l'impureté et la maladie, Mary Douglas écrit : « Il faudrait réexaminer attentivement ici les positions respectives de la souillure, de l'interdit de la maladie dans les systèmes symboliques. La relation qui les unit est univoque si la maladie ne peut être identifiée à la souillure, en revanche, la souillure, comme la transgression de l'interdit sont sources proches ou lointaines de maladie ». Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution, de tabou*, Paris, François Maspero, 1971, p.10. Chez les *Ndembu*, les notions de souillure et de la maladie s'entremêlent en ce sens qu'il est difficile de faire une distinction entre ces deux notions. Dans l'Ancien Testament, pour éviter la contagion, le malade est mis hors du camp. Il est probable qu'après l'échec des premiers nettoyages d'habit prescrits par le prêtre, le malade doit habiter hors du camp. Car quiconque vient le toucher est souillé. La tradition prétend que tout ce qui est en contact avec lui (objet, outils) est souillé. L'expression « autant de jours que durera sa plaie, il sera impur; ... » (Lev 13.46) montre que l'impureté est liée à la maladie.

30 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 213.



et toute peau atteints par l'épanchement séminal seront nettoyés dans l'eau ... ». L'impureté dure jusqu'au soir après ce lavage.

### **3.4 Le bain et le nettoyage des habits**

Le nettoyage des habits de cette section s'effectue du moins simultanément avec le bain du corps. Les recommandations sont exigées dans le cadre de la rencontre avec la divinité, de la consécration des prêtres et des lévites, du service cultuel, des écoulements sexuels, de l'impureté causée par la lèpre et des diverses impuretés. Dans certains cas, le bain n'est pas mentionné d'une manière explicite. La Bible hébraïque fait presque usage de mêmes racines pour exprimer ces lustrations.

#### **3.4.1 Pour la rencontre avec la divinité**

Au moment où Dieu l'appelle à se rendre à Béthel (Maison de Dieu), Jacob ordonne à sa maison de se purifier. Il ne s'agit pas, dans le livre de Genèse 35.2, d'un simple lavage, mais d'un changement des vêtements. Il est dit : **וְהִטְהַרוּ וְהִלְבִּיפוּ שְׂמֹלֵיכֶם** ... « ... purifiez-vous et changez de vêtements ». La forme verbale de ce verset 2, **וְהִטְהַרוּ** est au hith. impér., 2ième m.p. de **טָהַר** « se purifier ». C'est la première mention de cette forme verbale dans l'Ancien Testament. La Bible hébraïque emploie la racine **טָהַר** que les traducteurs rendent par « se purifier »<sup>31</sup>, **καθαρίζω** dans la LXX. Le texte ne dit pas la manière dont s'est faite cette purification. Mais il est question de se purifier de ces dieux étrangers que Rachel avait amenés et que ses serviteurs pouvaient aussi avoir, étant donné qu'ils étaient des araméens<sup>32</sup>.

Le geste rituel de s'approcher de Dieu (Béthel-Maison de Dieu) nécessite un état de pureté. Celui-ci exige en priori un bain d'eau. Le changement (verbe - **וְהִלְבִּיפוּ** - hi. impér. 2ième m.p. de **הָלַף** « changer ») d'habits exprimé ici suppose que le bain a précédé ce rituel. Dans d'autres cas, il y a simplement un lavage d'habits, mais ce texte parle de changer d'habits. La

<sup>31</sup> Dans la traduction *Ndembu*, cette racine est traduite par le verbe *mudijileki* de *kudijilika*, « s'interdire, ne pas se mettre en état d'impureté ».

<sup>32</sup> La Bible, Osty, ..., p. 102.

recommandation est dure; ils doivent mettre de bons habits. Pour Crelier<sup>33</sup>, le changement de vêtements « était aussi l'expression extérieure et la figure du renouvellement de l'intérieur ». Clamer<sup>34</sup> voit cette purification dans le même sens : « Les purifications rituelles, consistant sans doute en ablutions, changement de vêtements, n'étaient que le symbole de la pureté intérieure exigée pour paraître devant Dieu, [...] ». Le bain d'eau est vu ici comme une métaphore de la purification du coeur souillé par ces dieux étrangers.

En Exode 19.10, le peuple d'Israël se purifie avant l'apparition de Yahvé à la montagne de Sinaï. L'ordre de purification est donné par Yahvé à Moïse. Exode 19.10 dit : **וַיִּסְבְּרוּ וַיִּשְׁמְרוּ**... « ... et qu'ils nettoient leurs vêtements ». Le verbe **וַיִּסְבְּרוּ** employé au pi. pf. con. 3ième pers. p. com. de **סָבַר** « laver », est utilisé conjointement avec le verbe **וַיִּשְׁמְרוּ** « et tu les sanctifieras », au pi. pf. con. 2ième pers. m.s. de **שָׁמַר** « sanctifier, être saint, être consacré » + suff. pron. 3ième pers. m.p. Ces deux racines reviennent au verset 14 qui décrit l'application des prescriptions de Yahvé à propos de ces lustrations consécatoires. La Septante rend ces verbes par **πλυνω** « nettoyer » et **αγιαζω** « sanctifier ». Il est probable que le peuple a dû notamment se baigner, même si le texte ne le dit pas.

Cette sanctification doit être également accompagnée non seulement par le lavage des vêtements, mais aussi par l'abstinence de rapport sexuel : « Soyez prêts dans trois jours, n'approchez pas de la femme » (Ex 19.15). Michaeli<sup>35</sup> distingue aussi deux rites : « Les préparatifs de "consécration" se rapportent à deux rites connus par ailleurs dans l'Ancien Testament: purification des vêtements et abstinence sexuelle ». La lustration consécatoire se concrétise par cette obligation de laver ses vêtements et de s'abstenir de relation sexuelle. L'usage de ces techniques de purification (lavage ou changement des vêtements) est très ancien par rapport à la loi contenue dans le livre de Lévitique.

Crelier met l'accent sur la pureté de l'âme : « Cette sanctification consiste non seulement dans les purifications corporelles [...], mais encore et surtout dans la préparation de l'âme, sans la

<sup>33</sup> La Sainte Bible. Crelier. .... p. 333.

<sup>34</sup> La Sainte Bible..., Tome I, Clamer, ..., p. 406.

<sup>35</sup> Michaeli, Le livre d'Ex..., p. 166.

pureté de laquelle la netteté du corps et des habits serait de peu de prix devant Dieu »<sup>36</sup>. Crelier insiste sur la pureté intérieure sans laquelle la pureté extérieure n'a plus d'importance devant la face de Yahvé. La pureté extérieure n'est que « le signe et le symbole de la pureté intérieure nécessaire à quiconque devait s'approcher de la divinité »<sup>37</sup>. Le lavage (σζα/πλυνω) des vêtements est ainsi « un des éléments importants de cette sanctification, comportant aussi bien la pureté du corps que celle de l'âme »<sup>38</sup>. L'apparition de Yahvé amène cette préparation qui aboutira à l'alliance (Ex 19.9-10). Nous allons revenir sur l'alliance de Yahvé avec son peuple.

### 3.4.2 Lors de la consécration

Avant la consécration, les prêtres doivent prendre un bain. Le bain prescrit à Aaron et à ses fils est décrit en Exode 29.4 : מִמַּי בְּטוֹרֵם תִּשְׁחַוּ... « ... tu les laveras avec de l'eau ». La lustration d'eau est exprimée par la racine שָׁחַ « se baigner, se laver », λουω dans la LXX. Le bain dont il est question ici suppose un lavage complet. Moïse doit laver Aaron et ses fils, car le service qu'ils sont obligés d'accomplir exige une pureté complète. C'est ce qu'affirme Michaeli : « Se laver le corps entier à l'eau est le signe de cette pureté corporelle et rituelle. La sainteté étant la séparation totale d'avec ce qui constitue la vie habituelle [...]. Toute souillure morale, physique, rituelle doit être bannie »<sup>39</sup>. La consécration, outre l'onction et le sacrifice, consiste également à laver Aaron et ses fils dans l'eau, à les vêtir des habits appropriés à leur fonction.

En Lévitique 8.6-15, c'est l'application d'Exode 29.4 sur la purification d'Aaron et de ses fils par Moïse. Le premier acte du rituel est le bain dans l'eau. Selon Osty<sup>40</sup>, « il doit s'agir d'un bain complet destiné à conférer la pureté rituelle [...] ». Pour Peter-Contesse<sup>41</sup>, cette racine שָׁחַ « laver » « n'implique pas absolument que Moïse effectue lui-même le lavage des candidats au

36 La Sainte Bible, l'Exode. Crelier, ..., p. 160.

37 La Sainte Bible ..., Tome I, Clamer, ..., p.170.

38 Ibid.

39 Michaeli. Le livre d'Ex..., pp. 256-257.

40 La Bible. Osty, ..., p. 200.

41 Péter-Contesse, op. cit., p. 140.

sacerdoce [...]. Ce bain est le premier élément du rituel de consécration : la purification ». L'expression בָּמַיִם (Ex 29.4) « dans l'eau » qui suit le verbe וַיִּרְחֹץ au qal, que Péter-Contesse traduit par « faire se laver, faire prendre un bain », « n'est probablement pas tautologique, mais insiste sur la nécessité d'un bain plutôt que d'une simple ablution »<sup>42</sup>. Le bain des prêtres est suivi de la vêtue.

Quant à la purification des lévites, en dehors du sacrifice pour le péché et l'holocauste (Nomb 8.8-16), elle ne comprend ni bain, ni onction ni investiture comme celle des prêtres. Elle se fait en trois actes : le jaillissement d'eau d'expiation, le rasage et le lavage des vêtements. L'aspersion et le lavage sont prescrits au verset 7 de Nombres 8 : וְכֹה-תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרֵם הַזֶּה : וְעָלִיָּהֶם מִי חֲטָאת וְהֶעֱבִירוּ תֶּעַר עַל-כָּל-בָּשָׂרָם וְכִבְּסוּ בַגְדֵיהֶם וְהִטְהִרוּ וְכֹה-תַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרֵם הַזֶּה : « Voici ce que tu leur feras pour les purifier : fais jaillir sur eux de l'eau d'expiation, et ils feront passer le rasoir sur tout leur corps et ils nettoieront leurs habits et ils seront purs ». La lustration de ce verset est à deux niveaux : le jaillissement d'eau d'expiation et le nettoyage d'habits. Après cela suit alors le rituel sacrificiel.

Les Lévites sont alors purifiés par le fait de faire jaillir (וַיִּנָּח) sur eux cette מִי חֲטָאת « eau d'expiation ». Ce verbe וַיִּנָּח employé ici en Nombres 8.7 est au hi. inf. abs. ou hi. impér.. 2ième pers. m.s. de וַיִּנָּח « faire jaillir ». La LXX rend וַיִּנָּח par αἰνιζω « purifier par l'eau ». Il n'est pas question d'un bain comme dans les autres rites de purification. L'eau d'expiation est le premier élément en usage dans cette purification. « Le premier acte de la consécration, écrit Trochon, consiste dans la purification extérieure, qui symbolise la purification des péchés »<sup>43</sup>.

Le mot חֲטָאת « péché » s'associe ici au terme מַיִם « eau ». Trochon<sup>44</sup> écrit : « Cette eau (מַיִם) tire son nom de la relation qu'elle a avec le péché, de même que le sacrifice offert pour l'expiation du péché est appelé péché ». On dit parfois : sacrifice d'expiation ou sacrifice pour le péché. Dans ce sens, מִי חֲטָאת signifie « l'eau d'expiation, l'eau de purification ». Le sens littéral est : « l'eau pour le péché ». Cette expression מִי חֲטָאת « l'eau pour le péché » ne se

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> La Sainte Bible, Les Nombres, Trochon, Paris, P. Lethielleux, 1895, p. 51.

<sup>44</sup> Ibid.

retrouve qu'ici en Nombres 8. La LXX la traduit par ὕδωρ ἀγνισμοῦ « l'eau de purification ».

Le lavage d'habits est précédé par le rasage. Les lévites doivent par la suite laver leurs vêtements. L'auteur emploie le verbe וַיִּסְבֹּךְ au pi. pf. 3ième com. p. de סָבַךְ « laver », πλυνω dans la LXX. Il y a ici une différence d'avec la consécration des prêtres en Lévitique 8.6. La distinction est peut-être due au fait que les prêtres<sup>45</sup> avaient un costume spécial, tandis que les lévites doivent porter leurs propres vêtements, d'où la nécessité de purifier leurs vêtements avant d'entrer en fonction. Choisis dans un peuple souillé, les lévites ont besoin d'une purification. Ils doivent se retrouver dans l'état de pureté requis d'un Israélite se tenant devant la face de Yahvé. C'est après cette cérémonie que les lévites sont purs (טהר).

### 3.4.3 Pour le service cultuel

Dans l'accomplissement de certains rites sacrificiels, les prêtres et les autres participants du rituel sacrificiel sont tenus de se baigner et de laver leurs vêtements. Ces précautions sont prescrites dans le rituel du grand jour d'expiation, et dans la préparation et l'usage de l'eau lustrale. La Bible hébraïque emploie la racine וַחַךְ « se baigner, se laver » pour les soins du corps, et la racine וַבַּשׁ « laver » pour le nettoyage d'habit.

Les versets 3-5 de Lévitique 16 indiquent les conditions qui permettaient à Aaron d'entrer une fois l'an pour porter le sang dans le lieu très saint. La vêtue des vêtements sacrés particuliers, imposée pour le sacrifice, était précédée d'un bain de la chair. Il est dit au verset 4 : וַחַךְ בַּמַּיִם ... אֶת-בְּשָׂרוֹ וְלָבַשׁ «... il baignera sa chair dans l'eau et il s'en vêtira ». Nous voyons dans ce verset 4 la racine וַחַךְ « baigner », λουω dans la LXX. Le bain est exigé du fait que le prêtre portera des habits sacrés, « c'est-à-dire réservés exclusivement au grand prêtre dans son office particulier en présence de Dieu »<sup>46</sup>. Il doit se présenter au nom du peuple à Yahvé. Ce bain d'eau « marque également la nécessité de la pureté pour celui qui devait purifier Israël »<sup>47</sup>. Le

<sup>45</sup> Les prêtres sont consacrés par l'onction de l'huile sainte (Ex 28.41), mais les Lévites pour les fonctions de soins de l'autel qui leurs sont confiées doivent être simplement purifiés.

<sup>46</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 252.

<sup>47</sup> *La Sainte Bible* ..., Tome II, Clamer, ..., p. 125.

fait de se laver et de se revêtir des vêtements de lin, plutôt que sa tenue habituelle, est un symbole de pureté.

Après le rite sacrificiel, Aaron entre dans la Tente de la Rencontre et ôte les vêtements de lin qu'il avait revêtus en entrant dans le lieu Saint. Avant de reprendre ses habits, un autre bain est recommandé à Aaron au verset 24 de ce chapitre 16 de Lévitique : וְרָחַץ אֶת-בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם בְּמָקוֹם « ... il baignera sa chair dans l'eau en un lieu saint et il se vêtira de ses habits ». Le bain de ce verset pose un problème de sens. Est-il question de se dégager par ce bain de l'impureté ou de la sainteté ?

Certains commentateurs comprennent par ce bain que le grand prêtre Aaron se dégage de tout ce qui a été en contact avec les victimes pour le péché (חַטָּאת) et avec le bouc lâché vivant dans le désert. Cependant, selon Péter-Contesse<sup>48</sup>, Aaron doit se baigner de peur de transmettre la sainteté au peuple, parce qu'il a été sanctifié par l'entrée dans le lieu très saint. Autrement dit, Aaron en entrant dans le lieu très saint, doit éviter de communiquer au peuple la sainteté. C'est la même raison qui pousse Aaron à changer de vêtements avant de procéder à ces sacrifices pour lui et pour le peuple<sup>49</sup>.

La section des versets 26-28 de Lévitique 16 s'achève sur la purification, par l'eau, de l'homme qui a conduit le bouc au désert et de celui qui a brûlé les victimes pour le péché. La purification consiste à nettoyer les habits et à baigner la chair dans l'eau avant de regagner le camp (v.26 et v.28). Ce bain est pareil à celui d'Aaron, avec la seule différence qu'Aaron doit changer ses habits et non les nettoyer. « Il n'est question, argumente Péter-Contesse<sup>50</sup>, ni au v.24, ni au v.26, d'un état d'impureté qui exigerait un rite de purification ».

<sup>48</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 258-259.

<sup>49</sup> Joshua Roy Porter soutient une même idée. Les vêtements ont été sanctifiés par l'entrée d'Aaron dans le lieu très saint; il doit donc les retirer avant de revenir au milieu du peuple. Joshua Roy Porter, *Leviticus*, London, Cambridge University Press, 1976, p. 131. A propos de vêtements, Péter-Contesse ajoute que « les vêtements de lin blanc étaient certainement les vêtements liturgiques utilisés avant la création des habits de cérémonie d'Exode 28; leur emploi à l'occasion du Jour du grand pardon trahit l'origine ancienne du rituel en question ». Pour Clamer, ce costume moins riche est différent de celui qu'exige ordinairement sa dignité suprême Exode 28. *La Sainte Bible ...*, Tome II, Clamer, ..., p. 124.

<sup>50</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 259. J. De Vault donne les mêmes arguments à propos de trois personnes qui participent à la préparation de l'eau. Il dit que ces personnes doivent se désacraliser, car ils ont été en contact avec les choses saintes. J. De Vault, *Les Nombres*, Paris, Librairie Lecoffre, 1972, p. 217.

Au sujet de ce verset 26 qui exige le bain du corps et le nettoyage de vêtements avant de regagner le camp, nous optons ici pour l'opinion de ceux<sup>51</sup> qui voient dans ce bain un dégagement de l'impureté, contrairement au verset 24 de Lévitique 16. Le verset 24 est en rapport avec le contact de la sainteté d'une façon directe ou indirecte. Cela est évident du fait que celui qui est imprégné de cette sainteté doit s'en débarrasser pour éviter de contaminer le peuple.

La cérémonie présidée par le prêtre pour la préparation de l'eau lustrale nécessite aussi l'usage de l'eau ordinaire. Le prêtre qui y participe et celui qui a brûlé la vache doivent nettoyer leurs habits et baigner leur chair dans l'eau. Les versets 7 et 8 de Nombres 19 décrivent ces lustrations. La troisième personne qui recueille la cendre de la vache rousse nettoie seulement ses habits (vv.9-10). Le texte ne parle pas du bain du corps de la troisième personne. Le bain de la troisième personne n'est peut-être pas mentionné du fait que cela n'est pas nécessaire puisque la troisième personne n'a été en contact qu'avec la cendre, une matière inerte par rapport à la vache vivante ou morte. Mais nous supposons qu'elle a dû aussi baigner son corps.

Tous les trois personnages sont rendus impurs par leur participation à la cérémonie. Ils restent impurs jusqu'au soir après cette lustration. Car ils ont contracté une souillure en concourant à la préparation du moyen destiné à purifier de la souillure de la mort. Il reste à poser une question : Comment comprendre l'impureté contractée par ces événements qui ont un caractère sacré ? Nous venons de voir en Lévitique 16 que l'élément sacré transmet la sainteté à l'objet qui le touche et cela exige par la suite un lavage. Dans ce cas de Nombres 19.7-10, le texte est bien clair. Le verset 8 dit : « Il sera impur jusqu'au soir ». Le bain est ici exigé à cause de l'impureté que ces personnes ont encourue.

Mis à part les autres interprétations<sup>52</sup>, nous disons avec Clamer<sup>53</sup> : « C'est que péché et impureté auront passé par substitution dans la victime, tout comme au jour de l'Expiation le bouc est devenu impur après avoir été chargé des péchés du peuple et l'homme qui le conduit au

---

51 Nous citons, entre autres commentateurs, Clamer : La Sainte Bible..., Tome II, Clamer, ..., p. 129.

52 Ceux qui voient ici la désacralisation et non la purification de l'impureté.

53 La Sainte Bible, Tome II, Clamer, ..., p. 358. Quant à Lagrange, la sainteté et l'impureté, ayant toutes deux le caractère d'un tabou, exigeraient purifications analogues. Lagrange, Études sur les religions sémitiques, Paris, Lecoffre, 1903, pp. 140-157.

désert se rend lui-même impur [...] ». A cause de cette impureté contractée, la personne est elle aussi astreinte à la purification.

L'homme qui est impur par le fait d'un contact avec un cadavre humain est purifié par l'aspersion de l'eau lustrale. Il doit en outre laver ses vêtements et prendre un bain, et c'est alors qu'il est rétabli et déclaré pur. Celui qui fait l'aspersion nettoie ses habits et celui qui touche l'eau lustrale est impur jusqu'au soir (Nomb 19.21). Nous avons vu plus haut les exigences de cette impureté qui ne demande que le lavage des vêtements. Pour les guerriers qui rentrent de la bataille, le texte ne prescrit, en plus de l'eau lustrale, que le lavage des habits (Nomb 31.24). Il est probable que les guerriers devaient aussi prendre le bain du corps. Dans tous ces cas, la Bible hébraïque emploie les verbes נָחַץ pour le corps, et נָבַח pour le nettoyage des habits.

#### 3.4.4 En cas des écoulements

Le bain du corps et le nettoyage des vêtements sont également exigés des personnes atteintes d'un écoulement sexuel. La même précaution est prescrite à la personne qui a touché quelqu'un ou quelque chose d'impur. La relation sexuelle en ce moment d'impureté implique ces mêmes exigences pour les personnes concernées. Le chapitre 15 de Lévitique décrit ces impuretés et leurs purifications.

Le simple fait de toucher à une chose impure souille. Le contact avec le lit sur lequel couche celui qui a un écoulement amène l'impureté. Le texte de Lévitique 15.5 dit : וְיִכְבֶּס בְּגָדָיו וְנָחַץ ... בַּמַּיִם וְטָמְא עַד-הָעֶרֶב « ... il nettoiera ses habits et se baignera dans l'eau, et il sera impur jusqu'au soir ». Cette personne atteinte par l'impureté ne tarde pas à observer ces exigences du fait que l'impureté « l'empêchera de participer aux activités cultuelles de la communauté jusqu'au coucher du soleil »<sup>54</sup>. C'est le premier verset du chapitre 15 de Lévitique qui parle de la force de la transmission de l'impureté. Elle affecte les personnes et les objets directement ou indirectement. Cette impureté du lit souillé par celui qui a un écoulement, qui est communiquée par la suite à celui qui touche le lit, doit être purifiée. De ce fait, la personne rendue impure est tenue de laver ses vêtements et de se baigner dans l'eau.

<sup>54</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 235. Il faut noter que cette expression (... il nettoiera ses habits dans l'eau et baignera sa chair dans l'eau ...) qui exprime la lustration d'eau dans cette section des vv. 4-12 revient 6 fois sur les 12 emplois de cette expression du chapitre 15. Le liquide, מַיִם « eau » est bien précisé dans cette section et suit le verbe נָחַץ « se baigner ». Quant à la racine טָבַח « rincer », elle est employée pour le lavage des mains (v.11) et du vase de bois (v.12).



Tout comme au verset 5 où il est question de coucher (שָׁכַב) sur le lit, le verset 6 parle de s'asseoir (יָשַׁב). Il est recommandé de se purifier si par inadvertance quelqu'un s'assied sur le siège souillé par celui qui a un écoulement. Si c'est le cas, le lavage des vêtements et le bain sont exigés. Ce contact est certainement conçu comme involontaire, et rend l'homme impur jusqu'au coucher du soleil. Le verset 7 présente le cas d'un contact direct et non indirect comme les cas précédents. Cette impureté causée par le fait de toucher la chair exige aussi le lavage de vêtements et le bain.

Cependant, le verset 8 du même chapitre 15 de Lévitique présente un cas différent des précédents. C'est l'homme impur qui fait l'action. Il crache sur celui qui est pur בִּקְהוֹר, littéralement « le pur ». Le texte ne donne pas la raison qui amène l'homme impur à cracher sur celui qui est pur. Le verbe רָקַק qui est au qal impf. de la racine רָקַק « cracher », est aussi employé dans l'Ancien Testament pour exprimer un geste de mépris, de rejet ou de moquerie (Nomb 12.14, Deut 25.9, Jb 7.19). Peut-être s'agit-il ici d'un geste posé par mégarde. Néanmoins quel que soit le cas, l'homme pur atteint par la salive est rendu impur et doit passer par le lavage des habits et le bain.

La selle sur laquelle monte celui qui a un écoulement rend aussi impur par contact (v.9). Le verset 10 élargit l'espace de possibilité d'être contaminé « ...tout ce qui est sous lui... ». Le fait de toucher un objet « qui est sous lui » n'exige pas le lavage d'habits et le bain selon cette première partie du verset 10. Celui qui y touche est tout simplement impur jusqu'au soir. C'est le fait de transporter « ce qui est sous lui » qui demande un lavage des vêtements et le bain dans l'eau. Le transport suppose un contact plus prolongé que le fait de toucher seulement.

Le verset 11 de ce chapitre 15 de Lévitique contient une certaine ambiguïté. Qui doit rincer ses mains pour éviter la contagion de l'impureté ? Est-ce l'homme atteint par un écoulement ou celui qui est touché par le malade ? Nous pensons qu'il ne peut s'agir que du malade qui doit se laver les mains avant de toucher quelqu'un. Alors si c'est le malade lui-même qui touche quelqu'un sans s'être au préalable lavé les mains, ce dernier est impur jusqu'au soir et astreint aux mêmes purifications décrites plus haut. Ainsi le fait pour le malade de se laver les mains pourra dans un certain cas, éviter la contagion d'impureté sans pour autant que lui-même soit purifié.

L'homme guéri de son écoulement observe ensuite la même procédure que celle décrite

précédemment : le lavage de vêtements et le bain de sa chair. La personne guérie de son écoulement ne se lavera pas dans n'importe quelle eau, mais dans l'eau vive. Cette expression מים חיים « eau vive » désigne l'eau de source qui coule, par opposition à l'eau de citerne. Elle ne se rencontre qu'ici, 5 fois en Lévitique 14 et 1 fois en Nombres 19.17, où la cérémonie de purification exige de l'eau vive. L'eau de citerne est suffisante pour purifier la personne souillée par contact direct ou indirect avec celui qui a un écoulement maladif. Celui-ci, cependant, ne doit utiliser pour sa purification que de l'eau vive. « La mention de l'eau vive, dira Péter-Contesse, est importante ici, malgré son absence dans les principaux manuscrits de LXX: le recours à de l'eau de source était d'un symbolisme plus parlant que l'emploi d'eau provenant d'une citerne »<sup>55</sup>.

En Lévitique 15.16-18, l'auteur expose la lustration pour un écoulement normal chez l'homme. L'écoulement normal de l'homme est moins détaillé. Néanmoins, nous y trouvons les conséquences et le rituel de purification par l'eau en cas d'épanchement séminal, des habits atteints par l'épanchement et en cas d'une relation sexuelle avec une femme. L'exigence de la purification par l'eau est bien prescrite.

Les mots שִׁבְבַת-זֶרַע littéralement, « un épanchement de semence », sont utilisés en Lévitique 15.16, 17, 18, 32; 19.20; 22.4 et Nombres 5.13. Le nom שִׁבְבַת signifie écoulement, éjaculation, couche. Le passage de Lévitique 15.16 parle d'un écoulement séminal qui est un phénomène naturel. Il s'agit de « pertes séminales ou pollution nocturne, ou encore, en terminologie moderne, spermatorrhée »<sup>56</sup>. Deutéronome 23.11 décrit cette perte séminale comme un מְקַרָּה-לַיְלָה « accident nocturne ». Celui-ci n'exige pas une purification de l'eau vive comme en Lévitique 15.13 où il s'agit d'une infection.

Le bain dans l'eau ordinaire est ordonné au verset 16 de Lévitique 15 : ... וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת-כָּל-בְּשָׂרוֹ ... « ... il devra baigner dans l'eau toute sa chair ... ». Non seulement il n'est pas question de l'eau de source, mais aussi le sacrifice rituel n'est pas mentionné. Dans le renvoi des impurs du camp relaté en Nombres 5.2-4, celui qui a l'épanchement séminal n'est pas mentionné non plus. Alfred Marx souligne que l'exclusion du camp réclamée par l'auteur du livre de Nombres « n'a

<sup>55</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 237. Milgrom atteste également cet usage de l'eau de source (et non de citerne), c'est-à-dire l'eau qui coule. Milgrom, *Leviticus* ..., p. 923.

<sup>56</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 237.

aucun caractère pénal et est uniquement une précaution "sanitaire" destinée à empêcher la contagion. L'impur n'a commis aucune faute qu'il devrait expier »<sup>57</sup>. Selon Deutéronome 23.11-12, l'homme impur par cet accident nocturne doit sortir du camp et y rentrer le soir après le bain.

Le livre de Samuel rapporte un cas censé être dû à un accident nocturne (1 Sam 20.26). Dans le premier jour de la fête, l'absence peut être justifiée en ce sens que « certaines impuretés, même involontaires, imposaient un délai et une purification »<sup>58</sup>. Le siège vide de David le premier jour de la fête pousse Saül à penser dans son cœur que l'absence de David est due à un accident nocturne. Le texte ne donne aucune précision sur la purification. Mais cette impureté de l'écoulement sexuel supposée dans ce texte exige une purification par l'eau (Deut 23.11-12). Il est dit en 1 Samuel 20.26 : *מקרה הוא בלתי קהור הוא כי-לא קהור* : « ... c'est un accident, il n'est pas pur, car il ne s'est pas purifié ». La racine קהר « se purifier », καθαριζω dans la Septante exprime la purification. Il est probable que l'accident supposé ici soit l'épanchement séminal similaire de Lévitique 15.16.

Le verset 18 de Lévitique 15 parle du bain après l'acte sexuel. Qu'il s'agisse de relations conjugales normales ou anormales, la femme est également souillée jusqu'au soir. Les deux, l'homme et la femme, doivent se baigner dans l'eau. Lévitique 15.18 dit : *... ורחצו במים ...* « ... ils se baigneront dans l'eau ... ». L'emploi du pluriel montre que l'homme et la femme sont astreints à prendre le bain. Ces relations sexuelles, qu'elles soient permises ou défendues, il ne s'agit pas de qualification morale, mais de l'état rituel d'impureté. Péter-Contesse soutient qu'il s'agit d'une relation normale entre époux et que cette « relation sexuelle, même légitime, provoque une situation d'impureté religieuse qui n'a rien à voir avec la morale. En cas d'obligation religieuse (culte, guerre sainte), l'homme n'avait pas d'autre ressource que de s'abstenir de relations sexuelles »<sup>59</sup>. Les actes sacrés exigeaient l'abstinence de rapports conjugaux (Ex 19.15, 1 Sam 21.4-5, 2 Sam 11.11).

57 Alfred Marx, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du HATTAT », dans *Revue Biblique*, N° 96, Paris, J. Gabalda et Cie, 1989, p. 33.

58 *La Sainte Bible* ..., Tome III, Clamer, ..., p. 432.

59 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 237. Porter fait remarquer que la section comprise entre les versets 16-18 de Lévitique 15 est une partie distincte traitant un cas particulier de l'épanchement séminal. Porter, *Leviticus*, ..., p. 120.

L'eau intervient aussi dans la purification de la femme qui a une indisposition normale ou malade (Lev 15.19-30). D'une façon générale, l'indisposition de la femme constitue l'impureté la plus redoutée. Elle ne dure que quatre jours, mais l'état de souillure légale en durait sept. Un homme juste ne peut s'approcher d'une femme en état d'impureté (Ez 18.6) et ne peut abuser d'une femme en état d'impureté (Ez 22.10). L'impureté d'une femme peut être comparée à certains faits de la vie courante, la conduite de la maison d'Israël (Ez 36.17).

L'auteur commence par exposer la purification de l'écoulement normal chez la femme. L'impureté de la femme est désignée par le même mot **טִמְאָה** que celui de l'homme (pertes séminales Lev 15.16-17)<sup>60</sup>. Cependant, chez la femme, il y a un écoulement de sang, un principe de vie. L'écoulement de sang cause l'impureté. L'impureté est plus longue chez la femme. Le fait de toucher une femme indisposée aussi bien que le contact direct ou indirect avec n'importe quoi, amène à parler de l'impureté.

La femme, en s'asseyant n'importe où, contamine cet endroit; quiconque s'assied devient aussi impur. Les versets 20-22 du chapitre 15 de Lévitique sont parallèles aux versets 4-6. Les versets 21-22 donnent une solution à celui qui se met en contact avec cette souillure. Ces versets prévoient le lavage d'habits et le bain du corps dans l'eau. Ces prescriptions, bien qu'elles ne soient pas précisées aux versets 19 et 24 de Lévitique 15, nous pensons qu'elles sont valables pour l'homme et pour la femme selon les versets précédents. Les versets 16 et 18 respectivement parallèles aux versets 19 et 24 du même chapitre prescrivent le lavage d'habits et le bain dans l'eau.

Le verset 24 de Lévitique 15 traite d'une impureté entraînée par le fait de coucher avec une femme indisposée. Cette impureté semble être plus grave que celle de Lévitique 15.18, qui ne dure que jusqu'au soir. La période de l'impureté de l'homme qui couche avec une femme indisposée est très longue en Lévitique 15.24. Le texte dit : « ... il sera impur pendant sept jours, et tout lit sur lequel il couchera sera impur ». Cette impureté, non seulement elle est longue (sept jours au lieu de, comme dans les autres cas, « jusqu'au soir »), mais elle est également conférée au lit sur lequel l'homme atteint de la souillure se couche. Cette gravité vient

<sup>60</sup> Lévitique 15.19 emploie le parti. act. f. **טִמְאָה**, littéralement « elle sera coulante de sang », « dans sa chair », « elle sera dans son impureté ». Il faut noter que le terme **טִמְאָה** « impureté du flux menstruel de la femme, abomination » est utilisé au chapitre 12. La dernière partie de ce verset 19 de Lévitique 15 correspond au chapitre 12 de Lévitique.

peut-être du fait que la femme fait couler le sang qui est le siège de la vie. Lévitique 15.24 est bien décrit dans des conditions différentes de celles du verset 18 de ce chapitre 15<sup>61</sup>.

La description de l'écoulement anormal<sup>62</sup> paraît être très courte, car il va sans dire que certaines prescriptions sont déjà développées aux versets 2-12 et aux versets 20-22 de Lévitique 15. Le verset 26 correspond aux versets 4 et 20 sur la contamination de l'impureté. Le verset 27, parallèle aux versets 5-6, 21 et 22, prescrit la purification par l'eau, à quiconque touche n'importe quel objet contaminé par la femme impure à cause de l'écoulement (Lev 15.27).

### 3.4.5 Pour le lépreux guéri

Le bain du corps et le nettoyage des vêtements sont prescrits au lépreux qui se purifie. Lévitique 14.9 dit : וְקָחָהּ אֶת-בְּגָדָיו וְאֶת-בְּשָׂמֵי וְאֶת-בְּרִי וְאֶת-בְּרִי וְאֶת-בְּרִי וְאֶת-בְּרִי... « ... il nettoiera ses habits, et il baignera son corps dans l'eau, et il sera pur ». La lustration d'eau est exprimée respectivement par les racines כָּבַד « laver » et רָחַץ « se baigner », traduits dans la LXX par πλυνω et λουω. Ces recommandations sont exigées avant son entrée dans le camp et dans sa tente au septième jour. C'est après ces exigences qu'il est pur. La Bible hébraïque emploie la racine קָדַשׁ « purifier », καθαρίζω dans la LXX. Le lépreux est alors purifié par le rasage et le rite sacrificiel, ainsi que par le bain du corps et le lavage des vêtements dans l'eau.

---

61 D'autres commentateurs, comme Wenham, établissent un parallélisme entre les versets 18 et 24 de ce chapitre 15 de Lévitique. Wenham, *The Book*, ..., p. 216. Selon Péter-Contesse, ce parallélisme paraît artificiel. Pour lui, ces versets sont décrits dans des conditions totalement différentes. Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 238. Il faut cependant noter que la loi prévoyait la peine de mort en Lévitique 20.18. Il est dit : « Tous deux seront retranchés du milieu de leur peuple » et l'interdiction de ces relations sexuelles sont décrites en Lévitique 18.19. En ce qui concerne ces relations sexuelles, les *Ndembu* interdisent aussi toutes relations sexuelles, légitimes ou non, durant la période des règles de la femme. Une telle relation, dit-on, non seulement est très mal vue, mais elle porte-malheur. D'une façon générale, les *Ndembu* (traditionnels) s'abstenaient de relations sexuelles en cette période des règles, après la naissance d'un enfant, durant la période de cicatrisation de plaies des enfants circoncis, avant d'aller à la chasse ...

62 L'exposé de l'écoulement normal est suivi par la purification dans le cas de l'indisposition malade. Tout comme pour l'écoulement maladif de l'homme, l'indisposition malade de la femme est bien détaillée. Ses conséquences et son rituel de purification sont retracés dans cette section comprise entre les versets 25-30 de Lévitique 15. Ces versets décrivent l'écoulement anormal d'une femme et cet écoulement correspond à celui d'un homme (vv.2-12). Il s'agit bien entendu de la perte de sang en dehors de règles ou une perte de sang prolongée, c'est-à-dire inhabituelle.

### 3.4.6 Pour diverses impuretés

A chaque circonstance, la racine כָּכַס est utilisée pour le nettoyage des vêtements et la racine רָחַץ pour le bain du corps. Ainsi toute personne quelle qu'elle soit (indigène ou résidente) qui mange une bête crevée ou déchirée devra laver ses habits et se baigner dans l'eau. Nous lisons en Lévitique 17.15 : וְקָחָהּ ... « ... elle nettoiera ses habits et se baignera dans l'eau; et elle sera impure jusqu'au soir, puis elle sera pure ». Ce verset 15 de Lévitique 17 donne une bonne précision sur la fin du rite de la purification constituée par le lavage des habits et le bain : « ... puis elle sera pure ». Cet élément n'est pas explicité aux autres versets qui décrivent le même rituel de purification par l'eau : Lev 11.24-28; 14.28; 15.5-8, 10-11, 21-22. Après le lavage et le bain, la personne est impure jusqu'au soir, puis elle est pure.

La conséquence de la non purification par l'eau est décrite ici. La faute demeure sur la personne qui, rendue impure par la consommation de la bête crevée ou déchirée, ne nettoie pas ses habits et ne se baigne pas dans l'eau. La fin du verset 16, dernier verset du chapitre 17 dit : וְנִשְׂאָה עוֹנוֹ ... « ...il portera son crime » (Lev 17.16). Pourtant, le livre de Deutéronome 14.21 autorise l'Israélite à donner cette bête crevée ou déchirée au résident ou à la vendre à un étranger.

Les versets 1-9 du chapitre 22 de Lévitique rapportent les impuretés excluant le prêtre de la participation aux mets sacrés. Quiconque est rendu impur jusqu'au soir par ces impuretés d'une façon directe ou indirecte devra baigner son corps dans l'eau avant de manger les choses saintes. Nous lisons en Lévitique 22.6 : וְלֹא יֵאָכַל מִן-הַקֹּדְשִׁים בִּי אִם-רָחַץ בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם : « ... il ne mangera pas des choses saintes, avant qu'il n'ait baigné sa chair dans l'eau ». Après son bain, une fois rendu pur le soir, le prêtre peut alors manger ces choses saintes, car c'est sa nourriture<sup>63</sup>.

### 3.5 Le bain de Naamân

Le récit de 2 Rois 5.1-14, raconte la guérison miraculeuse de Naamân, le lépreux, par Yahvé par

<sup>63</sup> Le verset 20 du chapitre 7 prévoit la peine de mort pour quiconque mange en état d'impureté la chair d'un sacrifice de paix offert à Yahvé. Le chapitre 7 du Lévitique est en rapport avec le rôle du prêtre dans la célébration des divers sacrifices. Toute impureté doit être écartée de la chair du sacrifice. C'est l'application des règles relatives aux techniques de purification que nous avons à analyser dans les chapitres 11-15.

l'intermédiaire du prophète Elisée. La lèpre, comme nous l'avons vu, est une impureté qui exige une purification appropriée. Dans cet épisode, Naamân s'attend à une intervention extraordinaire. Mais le prophète lui envoie un messager qui transmet à Naamân les indications à suivre. Ce traitement consiste à se baigner sept fois dans l'eau. L'ordre du prophète est contenu dans le verset 10 de 2 Rois 5 : הלוח ורחצת שבע פעמים בירדן וישב בשרך לך וטהר ... « Va te baigner sept fois dans le Jourdain : ta chair te reviendra et tu seras pur ». Les verbes רחץ et טהר sont usités dans ce verset.

Naamân, indigné par la réception et la proposition du prophète, trouve que les eaux de chez lui, d'Abana et de Parpar, valent beaucoup mieux que les eaux du Jourdain. Cette indignation vient peut-être de la connaissance populaire selon laquelle « les Israélites, savaient bien que l'eau du Jourdain n'avait pas de propriétés curatives, encore moins celle de guérir la lèpre »<sup>64</sup>.

Le verset 13 relate la préoccupation des serviteurs qui cherchent à convaincre leur maître : ויאף ... כי אמר אלקי רחץ וטהר « ... Combien plus, lorsqu'il te dit : Baigne-toi et tu seras pur! ». Grâce à l'insistance de ses serviteurs Naamân va se plonger sept fois dans l'eau de Jourdain et il devient pur; c'est dire qu'il est guéri. Le verset 14 dit : ויירד ויטבל בירדן שבע פעמים ... « Il descendit et se plongea sept fois dans le jourdain, ... ». Ce verset 14 qui décrit l'action de Naamân de se plonger sept fois<sup>65</sup> dans l'eau du Jourdain emploie le verbe ויטבל qui est au qal impf. cons. 3ième pers. m.s. de טבל « plonger, immerger ». La LXX traduit le verbe טבל « plonger » par βαπτίζω « plonger, baptiser » (εβαπτισατο au moyen).

Il faut remarquer l'usage de ces verbes qui expriment la lustration dans ces versets : L'ordre du prophète et l'insistance des serviteurs de Naamân sont exprimés par le verbe רחץ, et pour l'application, l'auteur emploie le verbe טבל. Le verbe טבל évoque l'idée d'un nettoyage avec force. Les deux verbes רחץ et טבל sont employés pour un bain complet. La seule différence est

64 La Sainte Bible ..., Clair, ..., p. 417. Le Parpar ou le Pharphar, le moderne Nahr el-Awadj, qui descend du grand Hermon et coule au sud de Damas. Ces deux rivières, aux eaux claires et limpides, font de Damas et de ses environs un paradis de fraîcheur et de verdure. La Bible, Osty, ..., p. 715.

65 Selon l'ordre du prophète Elisée, ce bain s'est répété sept fois de suite dans le Jourdain. En ce qui concerne le chiffre sept, Clamer écrit : « Sept lustrations dans le Jourdain, ainsi le veut le Dieu d'Israël! Le chiffre sept passait dans tout l'Orient pour cher à la divinité ». Le chiffre sept est un chiffre sacré et revient souvent dans le rituel de purification. La Sainte Bible ..., Tome III, Clamer, ..., p. 715.

que  $\chi\eta\eta$  peut être utilisé pour le lavement des mains ou des pieds, mais  $\lambda\gamma\gamma$  n'apparaît que dans le cas d'une plongée complète (un bain complet du corps ou un trempage d'hysope ou du doigt dans le sang). La Septante traduit le verbe  $\chi\eta\eta$  par  $\lambda\omicron\upsilon\omega$  quand il exprime un bain complet et rend  $\chi\eta\eta$  par  $\nu\iota\pi\tau\omega$  pour le lavement des mains ou des pieds.

S'agit-il, dans la scène de Naamân, de la concrétisation de la puissance purificatrice de l'eau de Jourdain ou bien d'un événement miraculeux où l'eau est prise comme un moyen pour opérer ce miracle ? Le texte ne donne pas de réponse. Mais une chose est certaine, il s'agit d'un lavage complet. Selon Evode Beaucamp<sup>66</sup>, « le lien entre les propriétés curatives et purificatrices de l'eau se trouve en particulier illustré dans la Bible par l'ordre d'Élisée à Naamân ». Quant à Clair<sup>67</sup>, « la prescription est de nature à éprouver la foi de celui qui demande aide et secours, et la guérison n'a lieu qu'après que le malade a rendu témoignage de sa foi ».

Dans l'une ou l'autre de ces citations, l'eau est montrée comme un élément jouant un rôle important. Elle sert d'un agent qui, d'une part, permet à Naamân de témoigner de sa foi et, d'autre part, elle montre son action purificatrice. Pour E. Beaucamp<sup>68</sup>, l'ordre du prophète à Naamân montre clairement « le lien entre les propriétés curatives et purificatrices de l'eau ». Par le bain, Naamân retrouve la pureté de sa chair, c'est-à-dire la guérison (2 Rs 5.14). Lesêtre<sup>69</sup> soutient l'idée d'une guérison surnaturelle lorsqu'il dit : « Élisée guérit Naamân en vertu de son pouvoir surnaturel, mais en le soumettant à une épreuve qui, au jugement même de l'intéressé, n'était en rien capable de modifier son état ». Aussi, Naamân lui-même attribue sa guérison à Yahvé qui agit par son prophète Élisée (2 Rs 5.15).

---

66 Evode Beaucamp, « Pêché, Purification », dans Dictionnaire de la Bible. Supplément, Tome VII, Henri Cazelles et André Feuillet, Paris, Letouzey et Ané, 1966, c. 466.

67 La Sainte Bible ..., Clair, ..., p.417.

68 Evode Beaucamp, « Souillure et pureté dans la Bible », dans Souillure et pureté, Michel Adam, Toulouse, Edouard Privat, 1972, p. 69.

69 Lesêtre, « Lèpre », dans Dictionnaire ..., c. 185.



### **3.6 Les lustrations dues à l'impureté d'un cadavre**

Nous regroupons dans cette section toutes les impuretés dues au contact d'un cadavre humain. Toute personne ou tout objet venant en contact avec un cadavre devient impur, et cette personne ou cet objet transmet à son tour l'impureté. Le pays est aussi rendu impur par le cadavre humain. Ce type d'impureté<sup>70</sup> est regardé par le prêtre israélite comme le plus sévère de tous. C'est alors un besoin urgent pour un Israélite d'être purifié.

On a ici un rituel très ancien mais qui n'a pris place que tardivement dans la loi lévitique. Au fond, le texte n'indique aucune raison pour laquelle la notion d'impureté est attachée à la mort<sup>71</sup>. Le fait de toucher un mort rend un Israélite impur. De ce fait, il doit être complètement séparé de toute souillure. Osty<sup>72</sup> souligne que « comme pour l'ordalie de jalousie et d'autres rites étranges, on se retrouve en présence d'antiques coutumes assumées et transformées par la religion yahviste ». Ce rituel est basé sur la purification de l'impureté par un liquide spécial.

#### **3.6.1 La purification due au contact d'un cadavre**

La préparation et l'usage de l'eau lustrale sont décrits dans ce livre des Nombres au chapitre 19. A propos de ce chapitre 19 de Nombres, Osty<sup>73</sup> écrit que c'est « un fragment du document

---

70 L'idée de la putréfaction liée à la mort est commune à beaucoup de nations. Quant à la question : Pourquoi un mort et ce qui est en contact avec lui est-il impur et souille-t-il ? Il y a lieu peut-être de songer à la crainte naturelle que l'homme a envers la mort et ce qui y touche, et sans ignorer l'empêchement de la contagion de la maladie. On ne peut pas mettre de côté la croyance selon laquelle les âmes des morts demeurent un temps auprès du cadavre et cherchent à nuire aux survivants. Il faut souligner aussi que la présence du sang, siège de la vie (Deut 12.23), dans un cadavre en faisait une occasion de souillure (Lev 22.8). Sa présence dans un être mort accidentellement et sans être saigné a pour effet de souiller celui qui en consomme la chair (Lev 17.10, 1 Sam 14.32). Outre les tentatives de réponses données ci-dessus face à ce problème complexe, plusieurs commentateurs, entre autres Van Imschoot, ont essayé d'y donner une réponse en s'appuyant sur des pratiques analogues dans d'autres populations du monde ambiant. Van Imschoot, Théologie de l'Ancien Testament, Tome II, Belgium, Desclé et Cie, p. 77. Les rites de purification prescrits chez ces différentes nations ont des points de ressemblance avec ceux qui sont rencontrés dans le texte biblique. Chez les *Ndembu*, le contact avec un cadavre amène l'impureté. C'est la raison pour laquelle plusieurs cérémonies de purifications sont exigées dans la communauté, entre autres cérémonies, la purification d'un veuf ou d'une veuve, les ablutions faites dès le retour de l'enterrement.

71 Louis Aubert, « Vache rousse », dans Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Tome II, Alexandre Westphal, et coll., Valence sur Rhône, Imprimeries Réunies, 1956, c. 520.

72 La Bible, Osty, ..., p.323.

73 Ibid.

sacerdotal sans attaches précises avec le contexte ». La plupart des commentateurs ont fait voir que le chapitre 19 du livre de Nombres présente un texte dont l'analyse littéraire est fort complexe<sup>74</sup>. L'aspersion de l'eau lustrale est la seule façon d'éliminer l'impureté causée par un cadavre humain. Ce texte est une « fusion d'éléments rituels et législatifs concernant divers moyens de purification »<sup>75</sup>.

La première partie est relative à l'immolation de la vache rousse. Dans ce rituel, on choisit une jeune vache rousse (פַּרָה אֲדֹמָה) sans tache, sans défaut corporel et qui n'avait jamais porté un joug. On la brûle. Sur ce feu, on jette du bois de cèdre, de l'hysope et du cramoisi. La préparation de la cendre est bien indiquée. L'homme pur recueille la cendre de la vache rousse et la dépose dans un lieu hors du camp. Le livre de Nombres 19.9b précise le but : וְהָיְתָה לְעֹדָת ... בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמַרְתָּ לְמִי נִזְדָּה חֲטָאתָ הוּא « ... Et elle sera pour la communauté des enfants d'Israël gardée pour l'eau lustrale en vue du sacrifice pour le péché ».

Le nom rousse אֲדֹמָה, de couleur rouge, nécessite une attention particulière. Selon Roland de Vaux<sup>76</sup>, le rouge, dans les origines païennes et magiques, est, « chez beaucoup de peuples, une couleur protectrice qui détourne le mal et met en fuite les démons; les cendres d'animaux servent ailleurs pour des lustrations, l'eau courante emporte la souillure ». Rousse, la couleur du sang, car la victime doit représenter la vie dans sa force et sa fraîcheur. Le sang, vu sa qualité importante, augmente la valeur purificatrice de la cendre<sup>77</sup>. Quant à la cendre אֶפֶר (מִעֵפֶר v.17 mot différent du v.9), elle est recueillie et gardée dans un lieu pur. On mêle cette cendre à de l'eau vive.

L'eau lustrale est alors obtenue en mêlant à de l'eau vive (מֵיִם חַיִּים) les cendres d'une vache rousse. Le terme מֵי נִזְדָּה, « l'eau lustrale », signifie littéralement « eau de l'impureté, eau de

74 Nous citons, entre autres, Budd Philip J., Word Biblical Commentary, Numbs. Vol. 5, Texas, 1984, pp. 209-210.

75 De Vaux, Les Nombres, .... p. 213.

76 Roland De Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament, Tome II (4e éd.), Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 355.

77 Aubert, « Vache rousse », dans Dictionnaire ..., c. 812. Jacob Milgrom fait remarquer que le sang est l'ingrédient essentiel dans les cendres de la vache rousse. C'est le sang de חֲטָאת, le sacrifice de purification, dans lequel il est le rituel détergent par excellence, et dans lequel il purifiera l'impureté encourue par un contact avec un cadavre. Jacob Milgrom, The JPS Torah Commentary Numbers, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1990, p. 159.

souillure ». La Septante emploie les mots ὑδωρ παντισμου « eau d'aspersion ». Cette expression n'est pas employée comme telle dans le Nouveau Testament<sup>78</sup>. Le mot הַקָּה qui dérive de הָקָה « jeter, asperger », associé à מָה, ne revient que cinq fois dans la Bible hébraïque, et seulement dans le livre des Nombres. L'expression הַקָּה מָה signifie l'eau de souillure, c'est-à-dire l'eau qui ôte l'impureté. La préparation de cette « eau lustrale » nous montre bien qu'elle est différente de « l'eau d'expiation, l'eau de péché » de Nombres 8.7. Elle est juste faite pour expier le péché causé par le contact d'un mort (Nomb 19.12).

Pour désigner un mort, outre le mot מָה, ce passage de Nombres utilise le mot נַפְשׁוֹ « âme, cadavre, souffle ». Dans notre texte, il s'agit de נַפְשׁוֹ מָה ou נַפְשׁוֹ tout court. Dès lors la souillure produite par un cadavre, des ossements humains ou une tombe, doit être éliminée par un rite spécial de purification, dont l'eau lustrale et le feu. De Vaulx<sup>79</sup> donne un éclaircissement sur ces points : « La purification d'une telle souillure est absolument nécessaire et se fait par le moyen exceptionnel de l'eau lustrale, tandis que les autres impuretés, [...] sont ôtées par des ablutions ou sacrifices ordinaires ». Cette cérémonie de la préparation de l'eau lustrale est présidée par le prêtre et nécessite aussi l'usage de l'eau ordinaire.

Il y a encore ici à noter la différence avec le sacrifice pour le péché qui exige la consommation de certaines parties de la victime, tandis que la vache rousse est consommée tout entière, comme l'holocauste. C'est le seul cas où le sang est jeté dans le feu, et doit transmettre à la cendre sa vertu propitiatoire<sup>80</sup>.

La souillure causée par le fait de toucher un cadavre d'animal ne dure que jusqu'au soir, celle du

<sup>78</sup> Cette expression revient 3 fois en Nombres 19.13, 20, 21. Nombres 19.9 a l'expression ὑδωρ παντισμου αγνισμα qui dérive des verbes παντιζω « asperger » et αγνιζω « purifier par l'eau ». La dernière expression ὑδατι του αγνισμου apparaît en Nombres 31.23 (5 fois au total et seulement dans le livre de Nombres).

<sup>79</sup> De Vaulx, *op. cit.*, p. 217. Pour l'usage de l'eau ordinaire, le bain et le nettoyage des vêtements, nous l'avons vu, sont exigés de ceux qui participent à la préparation, de celui qui effectue l'aspersion et du sujet qui est purifié. Clamer soutient aussi que celui qui a procédé à l'aspersion a encouru une impureté moindre, de même que celui qui touche à l'eau lustrale. *La Sainte Bible*... Tome III, Clamer, pp. 358 et 361. Mais certains commentateurs, comme Vaulx, parlent de la désacralisation : les participants doivent se purifier ou se désacraliser par le lavage des habits et du bain avec de l'eau ordinaire. Nous avons traité ci-haut cette question. De Vaulx, *op. cit.*, pp. 213 et 217.

<sup>80</sup> *La Bible Annotée, A.T. 2*, Godet Frédéric et coll., St-Légier, P.E.R.L.E., 1989, pp. 214-215.

contact avec un cadavre humain entraîne une impureté cérémoniale plus longue (7 jours)<sup>81</sup>. Il y a à voir ici la gravité attachée à la souillure causée par un mort. L'eau lustrale va servir à purifier le péché de celui qui est rendu impur par le contact d'un mort. Nous lisons en Nombres 19.12 : ... ותחטא בו ביום השלישי וביום השביעי ... « Il se purifiera le troisième et le septième jour ... ». Osty traduit ainsi ce verset : « Il se délivrera de son péché avec cette eau le troisième et le septième jour, ... ». L'auteur utilise le verbe חטא au hith. impf. 3ième pers. m.s. de נקה « se purifier, ôter le péché ». L'aspersion doit se faire deux fois, le troisième et le septième jour. L'eau lustrale est le seul moyen de purifier la personne atteinte de cette impureté causée par le contact d'un cadavre humain.

Celui qui est impur par le fait d'un contact avec un cadavre humain est purifié de la manière suivante : à l'aide de l'eau vive mêlée avec un peu de cendre de la vache rousse, un homme pur asperge de cette eau, avec une branche d'hysope, la demeure du mort, les ustensiles et toutes les personnes qui se trouvent là (Nomb 19.19). L'homme impur est ainsi délivré de son péché par l'aspersion de l'eau lustrale le troisième et le septième jours<sup>82</sup>.

### 3.6.2 La purification des guerriers

La purification des guerriers, faisant usage de l'eau lustrale, est précédée de l'ordonnance sur les sacrifices de diverses cérémonies solennelles. L'auteur décrit en Nombres 31.19-24, la purification de la souillure provenant du contact avec les cadavres, après ce long exposé de divers sacrifices<sup>83</sup>. Le chapitre 31 de Nombres est « rédigé selon les préoccupations du document sacerdotal [...] »<sup>84</sup>. Dès le retour de la guerre, les guerriers campent hors du camp pendant sept jours pour éviter de souiller la communauté. On y applique le rituel de purification

81 L'impureté de la mort se contamine à toute chose. L'Israélite devait même déclarer qu'il n'avait jamais offert sa dîme pour un mort (Deut 26.14). Personne ne pouvait manger un pain de deuil (Os 9.4), ni manger la Pâque en état de souillure causée par le contact d'un mort (Nomb 19.6-13).

82 Le chiffre sept revient assez souvent dans le rite de purification en rapport avec la durée du rituel.

83 Les sacrifices pour le sabbat, la néoménie, les fêtes de la Pâque, des Semaines, de l'Acclamation, des Expiations et des Huttes, comportent également les aspersiones de sang (Nomb 28-30). Ces textes font allusion à ces différents sacrifices sans donner de détail sur la procédure des rituels. Certains sacrifices (holocauste, oblation de farine et de libations, sacrifice pour le péché ...) cités dans cette section de Nombres 28-30 sont analysés dans la partie réservée aux lustrations de sang (Voir chap. VIII).

84 La Bible, Osty, ..., p. 344.

détaillé plus haut. Conformément à la loi établie, les guerriers et les prisonniers doivent se purifier le troisième et le septième jour.

Le livre de Nombres 31.23 dit : ... וְקָהַר אֶתְּ בְּמֵי נְדָה וְתַחֲטָא ... « ... et il sera pur, toutefois il devra être purifié par l'eau lustrale ... ». Le verbe וְתַחֲטָא au hith. impf. 3ième pers. m.s. de וְחָטָא « se purifier, ôter le péché », est utilisé pour montrer la lustration. Pour faire une lustration, l'auteur emploie ici, comme ailleurs, la racine וְחָטָא « ôter le péché, se purifier ». La LXX rend la racine וְחָטָא par ἀγνίζω « purifier par l'eau ». L'homme impur est purifié par l'eau lustrale. En plus de cette délivrance du péché par l'eau lustrale, la personne concernée doit nettoyer ses habits avant de regagner le camp<sup>85</sup>.

En plus de la purification des guerriers et des prisonniers, le butin de la guerre est purifié, selon les objets, soit par l'eau, soit par le feu<sup>86</sup>. Les autres objets qui ne peuvent passer au feu sont purifiés par l'eau ordinaire. Clamer<sup>87</sup> dit : « Ces objets, ayant appartenu aux morts, emportent une présomption de souillure qui doit être effacée ». Autrement dit, tous ces objets viennent d'un peuple impur; pour cette raison, ils doivent être purifiés par l'eau ou le feu avant de devenir la propriété du peuple de Dieu.

### 3.6.3 La purification due à un meurtre anonyme

Il y a dans le livre de Deutéronome un cas qui nécessite la purification par l'eau. Il s'agit de la purification de l'impureté causée par un meurtre dont l'auteur est inconnu. Le rituel de ce genre ne se rencontre qu'ici en Deutéronome 21.1-9, et il est certainement plus ancien que la loi du Deutéronome<sup>88</sup>. Pierre Buis et Jacques Leclercq affirment que « la coutume n'est pas attestée

<sup>85</sup> Il faut souligner que l'impureté menace les relations sexuelles de telle sorte que le guerrier qui part en campagne doit s'abstenir de femmes afin de se conserver pour la guerre qui est un acte de nature religieuse (1 Sam 21.5-6). Pour cette raison sans doute est-on exempt du service militaire pendant une année à partir du mariage (Deut 24.5).

<sup>86</sup> Les objets qui peuvent supporter le feu, entre autres l'or, l'argent, le bronze, le fer, l'étain, le plomb, passent par le feu en vue d'être purifiés. Le feu dévore la souillure dont les objets sont affectés. « Ce procédé de purification par le feu est d'un antique usage, qui n'apparaît pas expressément ordonné par ailleurs dans l'Ancien Testament, bien qu'il soit supposé dans Ezech., XXIV, 11; Is. VI, 6-7 ». *La Sainte Bible ...*, Tome III, Clamer, ..., pp. 439-440.

<sup>87</sup> *La Sainte Bible ...*, Tome III, Clamer, ..., p. 175.

<sup>88</sup> S. R. Driver, *Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, New York, Edinburgh, Clark, 1960, p. 241.

ailleurs et on ne peut pas décider »<sup>89</sup>. Toutefois, le texte parle d'un cadavre gisant dans la campagne dont le meurtrier est inconnu. La loi prévoit que les anciens qui sont dans la ville la plus proche du lieu du meurtre procèdent au rituel. Nous lisons en Deutéronome 21.6 : וְרָחַצוּ... אֶת-יְדֵיהֶם עַל-הָעֵגְלָה הָעֲרוּפָה בְּנָחַל « ... ils laveront leurs mains au-dessus de la génisse dont la nuque a été brisée sur le torrent ... ». L'auteur emploie dans ce verset 6 la racine רָחַצ « laver »,  $\nu\alpha\tau\tau\omega$  dans la LXX.

Ces anciens doivent prendre une génisse sans joug, qu'ils feront descendre à un torrent (נָחַל). Le torrent d'eau suppose de l'eau vive, un courant d'eau (dans le sens d' « emporter cette souillure par le courant d'eau »). Les prêtres contrôlent le rite. Les anciens de cette ville lavent leurs mains au-dessus de cette génisse dont la nuque a été brisée sur le torrent. Selon Trochon<sup>90</sup>, « la génisse représente le meurtrier, puisqu'elle est immolée à la place de celui qui n'a pas été retrouvé ». Il est probable que les anciens de la ville doivent laver leurs mains avec l'eau du ruisseau. Ils prononcent au même moment les paroles de leur innocence pour le sang qu'ils n'ont pas répandu et dont le meurtrier est inconnu.

L'expiation est décrite en Deutéronome 21.8 : ... כָּפַר לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל « Accorde l'expiation à ton peuple Israël, ... ». Il ne s'agit pas ici d'un sacrifice comme dans les autres cas d'impuretés. Clamer<sup>91</sup> précise que « la vache n'est donc pas immolée pour en faire la victime d'un sacrifice, mais simplement pour donner son sang ». L'expiation (כָּפַר) est faite à l'aide de ce sang de la génisse.

Le sens symbolique de ce rituel est celui « qu'indique l'effusion du sang de la vache dans le ruisseau; ce sang entraîné hors du pays par les eaux du ruisseau figure le sang de l'homme

89 Pierre Buis et Jacques Leclercq, Le Deutéronome, Paris, J. Gabalda et Cie, 1963, p. 147.

90 La Sainte Bible..., Trochon, ..., p. 129.

91 La Sainte Bible..., Tome III, Clamer, ..., p. 645. Pour Gerhard Von Rad, toute la procédure donne une nouvelle interprétation par la prière adressée à Yahvé au verset 8. C'est Yahvé alors qui purifie cette impureté. Gerhard Von Rad, Deuteronomy, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1966, p. 136. D'autres commentateurs mettent l'accent sur le verbe usité pour demander pardon à Dieu. Le verbe כָּפַר, traduit ici pour la plupart de versions par « pardonner » dérive de la racine , signifiant כָּפַר « couvrir, effacer ». Nous citons, entre autres commentateurs, J. A. Thompson, Deuteronomy, An Introduction and Commentary, London, Inter-Varsity Press, 1974, p. 227; Ian Cairns, A Commentary on the Book of Deuteronomy, Edinburgh, Grand Rapids, 1992, p. 188; John William Wevers, Notes on the Greek Text of Deuteronomy, Atlanta, Scholars Press, 1995, p. 338 et Richard Clifford, Deuteronomy, Wilmington, Michael Glazier, 1882, p. 112.

assassiné qui, emporté ainsi au loin, ne souillera plus le pays »<sup>92</sup>. Dans ce chapitre 21 du livre de Deutéronome, le meurtrier est inconnu; c'est pourquoi les anciens de la ville doivent procéder au rituel d'expiation<sup>93</sup>. Le sang répandu par la rupture de la nuque est balayé<sup>94</sup> pour ne pas profaner le pays. Par ce rituel, qui consiste à se laver les mains avec de l'eau, la ville certifie qu'elle n'a aucune part à ce crime et qu'elle est par le fait même déchargée de l'accusation qui peut peser sur elle.

### 3.6.4 La purification des prêtres après contact avec un mort

Le prophète Ézéchiél reprend le thème de la purification de l'impureté causée par un mort dans un contexte particulier, en Ézéchiél 44.25-27. Il s'agit de l'interdiction qui concerne les prêtres-lévites fils de Sadoq. Ceux-ci doivent s'abstenir d'aller auprès d'un mort, excepté pour un membre de famille plus proche : un père, une mère, un fils, un frère ou une soeur (Ez 44.25). Clamer est surpris par le fait que « parmi les défunts pour lesquels les prêtres peuvent contracter la souillure lévitique en s'approchant de leur dépouille mortelle, leurs femmes ne soient pas mentionnées »<sup>95</sup>. Pour Tidiman, le prêtre comme enseignant de la pureté, « ne doit

---

92 Ibid.

93 La mort a été et est pour tout homme un sujet d'inquiétude. Elle est un élément craint et redouté qui frappe indistinctement toute personne. Pour l'homme *ndembu*, tout cadavre est impur. Cette impureté est contagieuse. Chez les *Ndembu*, la purification sur un torrent d'eau (*impola*) est réservée à des cas d'impuretés très graves. On croit alors qu'un fort courant d'eau emporte avec soi la souillure. On peut, à certaines occasions, faire le rite de purification sur un torrent pour un meurtrier ou encore pour une veuve ou un veuf. Au fond, l'usage d'un torrent est rarement utilisé pour un mari qui a perdu sa femme ou vice-versa. Il existe encore diverses manières de se débarrasser de l'esprit du défunt ou de la défunte (*mufu*). Dans son ouvrage sur les religions de l'Afrique noire, Louis-Vincent Thomas parle de cet état d'impureté causé par le cadavre en disant : « Tant que le cadavre est entré dans la voie de la décomposition, l'impureté règne dans le village : elle s'attache plus spécialement à tout ce qui touchait au défunt, qu'il s'agisse des hommes, des animaux ou des objets ». Louis-Vincent Thomas, *Les religions d'Afrique Noire*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1969, p. 309. C'est pourquoi après l'enterrement, l'assistance et les endeuillés censés souillés par le cadavre sont astreints à des ablutions ou des opérations de purification. C'est alors qu'interviennent les rites funéraires pour la levée de deuil (*chipemji* ou *mudileji*). Thomas dira : « La levée de deuil symbolise la pureté retrouvée, la disparition des interdits [...] ». Thomas, *op. cit.*, p. 247. Le jour de la levée de deuil, le veuf ou la veuve est soumis, entre autres, à une toilette rituelle. Cette toilette consiste à se faire laver sur un torrent, dans une rivière, à la source d'un ruisseau ou encore on se sert de l'eau contenue dans un bassin (à domicile). La question fondamentale que l'on peut se poser est la suivante : Y a-t-il que des païens (non chrétiens) qui pratiquent ce rite de purification ? Les chrétiens ne font pas d'une façon générale ces rituels. Le petit pourcentage de chrétiens qui pratiquent encore ces rites, les font en secret sans que l'Église le sache.

94 Le verbe  $\text{רָבַח}$  du verset 9 qui est au pi. impf. 2ième pers. m.s. de  $\text{רָבַח}$  « balayer » se retrouve aussi en 19.13, 13.6. Selon Nombres 35.33, « ... c'est le sang qui pollue le pays, et pour le pays on ne peut faire l'expiation de sang qui y a été répandu que par le sang de celui qui l'a répandu ».

95 La Sainte Bible ..., Tome VII, Clamer, ..., p. 615.

pas se rendre impur lui-même par un contact avec la mort, symbole du péché en tant que sa sanction. Seuls les liens du sang lèvent provisoirement l'interdiction, d'où l'absence, souvent relevée, de l'épouse parmi les exceptions »<sup>96</sup>. L'explication de Tidiman donne une réponse à la citation de Clamer. Mais le texte (Ez 44.25) lui-même est muet à ce sujet.

Ézéchiel reprend la loi de Lévitique 21.1-3. Selon Ézéchiel 44.26, le prêtre qui se rend impur par le contact d'un mort doit se purifier sept jours. Ce verset 26 d'Ézéchiel dit : וְאַחֲרֵי כִּהְרִתּוֹ שִׁבְעַת יָמִים יִסְפְּרוּ-לוֹ « Après que l'un d'eux se sera purifié, on comptera sept jours ». La racine קָהַר, καθαρίζω dans la LXX, exprime le rituel de purification. Mais le texte d'Ézéchiel ne donne pas de détail sur ce rite de purification du prêtre qui a été en contact avec un cadavre. Il est probable que les prêtres (ici les prêtres-lévites<sup>97</sup> fils de Sadoq) devaient être aspergés de l'eau lustrale.

Le texte ne décrit pas non plus la contamination de l'impureté décrite dans le Pentateuque (Lev 22.4; Nomb 5.2, 9.6, 19.22). Par contre, le prophète Aggée insiste sur la contagion de l'impureté causée par un cadavre, par opposition à la pureté qui ne s'acquiert pas par un contact. Celui qui est impur par un contact avec un cadavre transmet son impureté à tout objet et à toute personne qui vient en contact avec lui. Mais un objet sacré ne peut pas transmettre sa sainteté à un autre objet (Ag 2.11-13). Le texte d'Ézéchiel 44.25-27 ne précise que la durée de la purification.

Toutefois, la purification par contact avec un cadavre exige une double aspersion d'eau vive. L'eau lustrale est aspergée le troisième et le septième jour sur celui qui est impur à la suite du contact d'un cadavre (Nomb 19.12). L'impureté dont parle Ézéchiel, encourue par le prêtre, demande une purification de sept jours de plus. Après la première purification, il comptera sept jours de plus, soit 14 jours au total. « De par son double rôle d'éducateur du peuple et de

<sup>96</sup> Brian Tidiman, *Le livre d'Ézéchiel*, Tome 2, France, EDIFAC, 1987, p. 241.

<sup>97</sup> Les « prêtres-lévites », cette expression fait référence à la fonction sacerdotale que tout membre de la tribu de Lévi exerçait (Deut 10.8; 17.9, 18; 18.1; 24.8; 27.9). Selon Ézéchiel 40.46, seuls les descendants de Sadoq pouvaient exercer ces fonctions liturgiques (44.15, Lev 21.17, Nomb 17.5, 18.3, 22.47). Les fonctions subalternes sont réservées aux autres Lévites (Ez 45.5; 48.11, 13). Notons que le prophète Malachie, dans sa prophétie sur le précurseur du Seigneur souligne, entre autres choses, la purification (קָהַר) des fils de Lévi. Ceux-ci ont fait un mal aux yeux de Yahvé. Leur conduite suivie d'un blâme est relatée en Mal 6.1-14. Les fils de Lévi seront soumis à une purification à cause de cette inconduite (Mal 3.3). Ce texte ne dit pas comment se fera cette purification des fils de Lévi. Nous avons expliqué précédemment la consécration des prêtres (les fils de Lévi).



serviteur de Dieu, il sera astreint dans ce cas à une purification deux fois plus longue »<sup>98</sup>. Ceci est peut-être dû aussi du fait que le prêtre exerce un saint ministère. Il faut souligner que le passage de Nombres 19 auquel nous avons fait allusion n'exige pas le sacrifice. Mais en Ézéchiel 44.27, la lustration est suivie d'un sacrifice pour le péché. Après ces quatorze jours de purification, le prêtre doit en plus offrir le sacrifice.

### 3.6.5 La purification du pays

Nous avons dans cette section d'Ézéchiel 39.1-20 le premier texte qui s'applique d'une façon directe à la purification du pays. Cet épisode ne mentionne pas l'usage d'un liquide. Mais c'est la cause de l'impureté qui nous intéresse ici. Il s'agit dans ce texte d'Ézéchiel 39.1-20 d'un contact avec les cadavres humains. Le contact d'un cadavre rend impur et nécessite l'aspersion faite avec de l'eau lustrale. Mais elle n'est pas mentionnée ici. Nous lisons en Ézéchiel 39.12 : *וּקְבְּרוּם בֵּית יִשְׂרָאֵל לְמַעַן טַהַר אֶת-הָאָרֶץ שְׁבַע חֳדָשִׁים* « La maison d'Israël les enterrera, afin de purifier le pays durant sept mois ». La racine טַהַר « purifier », καθαριζω dans la Septante est usitée dans ce verset 12. Elle revient aux versets 14 et 16. Le rite de purification n'est pas clairement détaillé.

Le pays<sup>99</sup> doit être purifié durant sept mois en enterrant Gog, prince suprême de Mèchek et de Toubal, et toute sa population. Cet enterrement est effectué par la maison d'Israël. Les versets 17-20 parlent d'un repas sacrificiel offert aux bêtes sans donner une explication profonde. Le texte est incompréhensible à propos de ce repas, ainsi constate Osty<sup>100</sup> : « le repas sacrificiel offert aux rapaces et aux bêtes sauvages; rien de semblable ch 38; de plus, le morceau n'est pas en situation, puisque les cadavres sont déjà enterrés (v. 11-16) ». Normalement le sacrifice expiatoire comporte plusieurs lustrations de sang, mais ici le sang est bu. Il semble que cette

---

98 *ibid.*

99 D'autres textes parlent également de l'impureté du pays (Jr 19.13; Ez 22.10,15,24; Am 7.17; Esd 9.11) et de sa purification (2 Chr 34.3-8; Is 4.4; Jr 4.14, 13.27). Cette impureté du pays est expliquée par Xavier Léon-Dufour en disant : « Canaan était souillé par la présence des païens, les butins de guerres sont voués à l'anathème (Jos. 6.24), et les faits mêmes de cette terre sont interdits pendant les trois premières années de la récolte (Lev 19.23) ». Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, c. 1069.

100 *La Bible*, Osty, .... p. 1877.

image montre la victoire de Yahvé sur l'ennemi. Ce dernier est tué et doit être enterré pour purifier le pays<sup>101</sup>.

Cependant, il s'agit dans ce texte d'Ézéchiel 39.1-20 d'un contact avec les cadavres humains. Le contact avec les cadavres humains rend impur d'après les textes du Pentateuque (Lev 5.2, 21.1, 24.4; Nomb 9.6, 31.19). Ces impuretés exigent une aspersion de l'eau lustrale. La purification de ceux qui sont en contact avec les cadavres par l'enterrement n'est pas décrite dans le livre d'Ézéchiel. La purification par l'eau lustrale dure sept jours (Nomb 19.12, 31.19). Mais ici, la purification du pays par l'enterrement est faite pendant sept mois, sans donner cependant la raison de cette durée. Pour Tidiman, « la présence de tant de morts exige la purification du pays. L'ampleur de la souillure est telle qu'elle exigera, non plus sept jours, mais sept mois »<sup>102</sup>. Quant à Trochon<sup>103</sup> : « Il y aura eu tant de cadavres que sept mois ne seront pas de trop pour cette besogne ». Nous optons pour l'idée que la durée de sept mois est excessive, quel que soit le nombre élevé des cadavres. Mais derrière ce nombre, il faut voir aussi la valeur symbolique du chiffre sept que nous avons examiné dans divers autres rites de purification décrits dans les écrits bibliques. Toutefois, cet enterrement a pour but de purifier le pays.

101 Notons aussi que le texte de Josué 22.17 parle de manière indirecte de la purification (טהר) du pays sans préciser le déroulement du rite de purification. La troisième et dernière partie du livre de Josué, qui suit la répartition de la terre promise entre les tribus (13-21) et la conquête du pays de Canaan (1-12), concerne le retour des tribus établies en transjordanie dans leur territoire et l'érection d'un autel. C'est dans cette troisième partie que l'auteur soulève la question de l'impureté qui n'a pas été purifiée. Josué 22.17 dit : ... אשר לא הטהרו ... « ... dont nous ne nous sommes pas purifiés ... ». Le verbe הטהרו est au pf. hi. lière pers. com. de טהר, « être purifié, se purifier ». La Septante traduit ce verbe par καθαρίζω « purifier ». Le verset 17 dans son ensemble parle de la plainte des fils d'Israël sur la faute de Péor dont ils ne sont pas purifiés. « Le rappel, dira Albert Clamer, était donc opportun ». La Sainte Bible, Josué-Juges, Ruth-Rois, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1947, p. 121. La délégation rappelle à la communauté du crime de Péor qui n'est pas purifié. Le texte de Josué ne parle que de la faute qui menace toute la communauté et de la proposition du déménagement sans autant parler de la façon dont cette faute serait enlevée. La faute doit être purifiée de peur de rendre la demeure de Yahvé impure (Nomb 16.9). Mais selon le livre de Lévitique, le peuple d'Israël doit semble-t-il accomplir la purification par expiation du sang comme c'est à l'accoutumée, pour la purification d'une faute communautaire (Lev 4.13-21). Le fait que le peuple n'a pas accompli le rite de purification, la faute et le châtement seront affectés à toute la communauté. La faute de Baal Péor continue à rendre la Transjordanie impure tant qu'elle n'est pas expiée. Baal de Péor désigne ici la collectivité appelée pied d'une montagne, siège d'une divinité. D'après les études topographiques les plus récentes, il faut situer l'endroit à environ 20 km à l'est de l'extrémité septentrionale de la Mer Morte. C'est à Baal Péor que d'après Nombres 25.23, les Israélites se sont donnés au rite de fertilité cananéen avec les débordements sexuels que cela comporte. La honte (bosbet) est le terme injurieux par lequel les israélites ont remplacé le nom de Baal. TOB. A.T., Paris, Éditions du Cerf, 1975, p. 1109. La proposition est que si le pays est impur, les tribus au-delà du Jourdain doivent se joindre à celles des Canaan, la terre promise, où se trouve la demeure de Yahvé.

102 Tidiman, op. cit., pp. 179-180.

103 La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiel, Trochon, ..., p. 270.

## Conclusion

Nous venons de voir que les lustrations purificatrices sont exprimées par les mêmes termes que les lustrations ordinaires. La Bible hébraïque emploie habituellement la racine **רחץ** « se baigner, se laver, laver » pour le bain du corps, le lavage de certains membres du corps et le nettoyage de différentes choses. La racine **טָבַח** « laver, nettoyer » est utilisée pour le lavage des vêtements. La Septante traduit ces verbes par **λουω** « se baigner » pour le bain du corps, **νιπτω** « laver » pour le lavage des pieds ou des mains et **πλυνω** « laver » pour le nettoyage des vêtements.

La lustration purificatrice est encore exprimée par la racine **טהַר** « purifier, se purifier, être pur » et la racine **אָפַח** « ôter le péché, purifier ». La LXX manque d'homogénéité dans la traduction de ces verbes, elle les traduit généralement par **καθαρίζω** (**καθαίρω**) « purifier » et par le verbe **αἰνίζω** « purifier par l'eau ». Ces deux racines **טהַר** et **אָפַח** sont presque synonymes et reviennent respectivement, sous toutes leurs formes verbales et nominales, près de 203 fois et 618 fois dans la Bible hébraïque. On se purifie alors par le fait de se baigner (**רחץ**) ou de nettoyer (**טָבַח**) ses habits ou encore par une aspersion de l'eau. Dans ce dernier cas, la Bible hébraïque comporte d'autres racines pour exprimer ces lustrations. Le verbe **הִנִּיחַ** « faire jaillir, asperger », **ραντιζω** dans la LXX, est utilisée pour asperger l'eau d'expiation (**מִן הַמַּיִם**). Pour l'aspersion de l'eau lustrale (**מִן הַמַּיִם**), la Bible hébraïque utilise la racine **הִנִּיחַ** ou **קָרַח** « asperger ».

Par ailleurs, les mêmes actions du lavage et du bain sont exprimées par les verbes **רָחַץ** « rincer, nettoyer » et **לָבַח** « tremper, plonger, immerger » que les Septante rendent respectivement par **εκ-κλυσζω** « effacer en lavant, laver » et **βαπτίζω** (**βαπτω**) « plonger, immerger, baptiser ». La racine **רחץ** « laver » est rare; elle ne se rencontre que 4 fois contre, sauf erreur ou omission, **רחץ** 77 fois, et **טָבַח** 52 fois dans la Bible hébraïque.

La Bible hébraïque mentionne la purification que Dieu lui-même opère par les eaux de déluge (**מַבּוּל**) pour purifier le monde pervers. Cette notion de déluge est ancienne et universelle. Elle a son fondement dans ce mythe de la chute après la création de l'être humain. Cette purification du monde, unique en son genre, marque le début d'un nouveau monde.

Mis à part la purification par les eaux du déluge, l'Ancien Testament relate l'usage de l'eau dans les rites de purification. Les prêtres doivent laver leurs mains et leurs pieds avant d'entrer dans le Tabernacle. La peine de mort est réservée à quiconque n'observe pas la règle. Une grande cuve d'airain (Mer d'airain dans le Temple de Salomon) est disposée pour ces ablutions des prêtres. Les entrailles et les jambes des animaux offerts en sacrifice sont également lavées pour l'holocauste. Le prophète Ézéchiël parle d'une chambre spéciale dans laquelle s'effectuent les lavages des entrailles et des jambes de ces animaux (Ez 40.38). Certains objets, notamment un vase de bronze, un char souillé, des objets ménagers rendus impurs, ont besoin d'être nettoyés dans l'eau.

Le bain du corps et le lavage des habits sont prescrits dans diverses circonstances. L'acte de purification dans le récit de Jacob est concrétisé par le changement de vêtements. Le peuple d'Israël a dû laver ses vêtements avant l'apparition de Yahvé à la montagne de Sinai. Dans ces deux cas, le bain a probablement précédé le changement d'habits ou le lavage des vêtements. Lors de la consécration, les prêtres doivent seulement se baigner et ensuite porter les habits appropriés. Quant aux lévites, ils sont obligés de laver leurs vêtements<sup>104</sup>, et probablement de se baigner aussi le corps. Après cela a lieu l'aspersion de l'eau d'expiation (מִי הַטָּהָר).

Le bain et le lavage sont recommandés à ceux qui participent à la préparation et à l'usage de l'eau lustrale. Il en va de même pour celui qui mène le bouc Azazel dans le désert et celui qui brûle les restes de victimes immolées lors de ce rituel du *Yom Kippour*. La consommation du sang exige également le bain et le lavage des vêtements. La même précaution du bain du corps et du lavage des habits est prescrite à quiconque contracte une impureté directe ou indirecte (écoulement sexuel maladif ou normal). Le lépreux et l'homme atteint d'écoulement, une fois guéris, se baignent et lavent leurs vêtements. Ce dernier se baigne dans l'eau pure (מֵיִם טְהוֹרִים) et non dans l'eau ordinaire.

Nous avons également rencontré certaines circonstances qui ne demandent que le nettoyage des habits. Il faut laver : l'habit taché par le sang d'une victime expiatoire, le vêtement de celui qui porte le cadavre d'un animal impur, l'habit de celui qui mange la chair d'un animal pur mort

---

104 Pour Lesêtre, le lavage des habits est prescrit soit pour assurer la pureté physique, soit symboliser la pureté morale. Lesêtre, « Lavage », dans Dictionnaire ..., Tome IV, ..., c. 131.

naturellement, l'habit atteint par la lèpre, le vêtement porté par une personne soupçonnée d'avoir la lèpre, l'habit de la personne qui couche ou mange dans la maison atteinte par la lèpre.

Naamân n'observe pas le bain du corps et le lavage des habits comme il est exigé pour le lépreux guéri. Pour la guérison de la lèpre de Naamân, le prophète Élisée lui recommande le bain dans le Jourdain. Naamân s'y plonge (טָבַל) sept fois pour retrouver la pureté, c'est-à-dire être guéri. Une question reste en suspens : Comment interpréter le rôle de l'eau dans cet épisode ? Beaucamp<sup>105</sup> conclut en disant : « Bref l'action de l'eau, dans la purification, devait être conçue comme une action régénératrice : en elle, l'être impur retrouvait la plénitude vitale, que la souillure lui avait fait perdre ». Naamân reconnaît une intervention divine dans sa guérison. Outre sa valeur purificatrice, l'eau, pensons-nous, est employée ici comme un élément pour accomplir le miracle.

L'impureté causée par le contact avec un cadavre humain est très sévère. Le mort communique l'impureté à tous ceux qui entrent en contact avec lui, les objets ou les personnes. Ceux qui contractent cette souillure la communiquent à leur tour à d'autres. La purification par l'eau lustrale est la seule façon d'éliminer cette souillure. L'eau lustrale (מֵי נִדָּח) s'obtient par le mélange de la cendre de la vache rousse à l'eau vive. A l'aide d'une touffe d'hysope trempée dans l'eau lustrale, on asperge, le troisième et le septième jour, la personne qui a contracté l'impureté. Les guerriers et les prêtres sont également aspergés de cette eau lustrale en cas de contact avec un mort. L'eau lustrale n'est pas prescrite pour ceux qui purifient le pays souillé par les cadavres humains. Mais il est possible que cette eau ait également servi dans cette purification.

Pour la purification d'un meurtre dont l'auteur est inconnu, les anciens du village, avec l'eau probablement du ruisseau, lavent leurs mains au-dessus de la génisse dont la nuque est brisée sur le torrent d'eau. C'est ainsi que la ville professe son innocence, c'est-à-dire qu'elle est exempte du délit. Ce geste reste ainsi, dans la mentalité hébraïque, une manière de professer son innocence.

---

<sup>105</sup> Beaucamp, « Péché », dans Dictionnaire..., c. 466.

## CHAPITRE IV

### L'USAGE MÉTAPHORIQUE DU BAIN (A.T.)

Les livres prophétiques et les livres sapientiaux décrivent les lustrations d'eau du Pentateuque dans un sens métaphorique. Il s'agit au fond d'une nouvelle interprétation des lois sur les lustrations purificatrices de Lévitique. Ces lustrations concernent le bain du corps, l'aspersion d'une eau pure, la purification du péché et le lavage des mains et des pieds. Dans ces métaphores, les auteurs emploient presque les mêmes racines que dans le Pentateuque. Ils montrent que les rites ne suffisent pas, ce qui compte surtout, c'est l'accomplissement de la loi morale.

Le prophète Isaïe reprend le thème de la réprobation des sacrifices inaugurée par Amos (4.1-5) et Osée (6.6). Ce sujet revient dans la première partie d'Isaïe d'après les subdivisions qu'on donne à cet ouvrage (1° 1-39 : Isaïe (740-700); 2° 40-45 : Deutéro-Isaïe (550-539); 3° 56-66 : Trito-Isaïe (5ième siècle). Les prescriptions relatives à l'usage métaphorique du bain sont mentionnées dans quelques textes du premier Isaïe. Le Deutéro-Isaïe composé « d'une série d'unités littéraires, qui célèbrent la délivrance des exilés et leur retour dans la mère patrie »<sup>1</sup>, ne comprend qu'un seul texte relatif à la purification. Les prophètes Jérémie (605-604), Ézéchiél (587) et Zacharie (400) poursuivent ce thème métaphorique de lustrations d'eau.

---

<sup>1</sup> La Bible, Émile Osty, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, p. 1524. Notons que certaines dates relatives à la rédaction de livres pourraient porter vers les années mises entre parenthèses.

Les livres sapientiaux dont Psaumes (10<sup>ième</sup> siècle), Proverbes (10<sup>ième</sup>-8<sup>ième</sup> siècle), Job (vers 450), Cantique des Cantiques (1<sup>re</sup> moitié du 4<sup>ième</sup> siècle) mentionnent l'usage de lavement des mains et des pieds dans un style imagé. Le Psaume 51 est le seul Psaume à avoir fait allusion aux pratiques lustrales d'eau.

#### 4.1 Le bain du corps

Les prophètes parlent du lavage (bain) concernant le peuple. Ce peuple est accusé par son Dieu à cause de sa nature pécheresse. Pour cette raison, un bain leur est recommandé dans un sens métaphorique<sup>2</sup>. Le prophète énumère les divers sacrifices, rites extérieurs qui sont invalides sans la purification intérieure. Edmond Jacob<sup>3</sup> soutient que les sacrifices et les fêtes ne sont pas condamnables, mais les reproches concernent la façon dont ces sacrifices sont pratiqués. Pour Jacob<sup>4</sup>, ces divers sacrifices sont « devenus un acte extérieur et formaliste [...]; les sacrifices qui ne sont pas l'expression d'un don de la personne sont vains et même dangereux, [...] ». Cet aspect négatif de sacrifices dont décrit Jacob, est aussi souligné par René Péter-Contesse. Dans sa description, il montre également la raison d'être de sacrifices. Il écrit : « Le sacrifice matériel est en effet quelque chose d'important; il est aussi, dans une certaine mesure, le support de l'attitude spirituelle »<sup>5</sup>. Le sacrifice doit normalement être une manifestation de la spiritualité.

Isaïe insiste sur cet aspect de la spiritualité sans pour autant mettre en doute le principe du système sacrificiel. C'est dans ce réquisitoire qu'est énoncée l'image de la purification par l'eau.

2 Les lustrations rencontrées dans les livres prophétiques concernent soit Jérusalem (Juda), soit Samarie (Israël ou la maison d'Israël), soit encore le peuple de Yahvé. Les prophètes emploient différemment l'une ou l'autre de ces notions dans les divers versets. Dans la plupart de cas, le nom de Jérusalem revient à maintes reprises chez les prophètes. Jérusalem, la ville sainte, représente le royaume de Juda. Nous pensons que ces lustrations purificatrices s'appliquent à la population (peuple de Yahvé) bien que l'auteur sacré se contente de citer le nom de la ville ou du royaume.

3 Edmond Jacob, Commentaire de l'Ancien Testament, Esaïe 1-12, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 46.

4 Ibid. La multitude de ces sacrifices et de ces holocaustes de bœufs, de veaux, de taureaux, d'agneaux et de boucs ne valent rien aux yeux de Yahvé (Is 1.11-17). Ces sacrifices qui comportent plusieurs aspersion de sang doivent être normalement accompagnés des actes intérieurs pour plaire à Yahvé. A propos de ces sacrifices, Jacob conclut qu'Isaïe « ne rejette pas la pratique religieuse; certes la révélation est primordiale, mais lorsque la révélation s'empare de la religion, elle peut faire servir les rites et les pratiques à donner une réponse adéquate à Dieu qui attend un engagement total ». Jacob montre que le prophète Isaïe n'est pas contre les divers rites sacrificiels, mais il s'attaque au culte purement extérieur. J. Vermeylen fait remarquer également le même problème relatif à ce culte purement extérieur. J. Vermeylen, Du Prophète Isaïe à l'Apocalypse, Paris, J. Gabalda et Cie, 1977, p. 57.

5 René Péter-Contesse, Commentaire de l'Ancien Testament, Lévitique 1-16, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 36.

Le verset 16 d'Isaïe débute par un appel à une conversion sincère. L'image est empruntée des rituels de la loi de Moïse<sup>6</sup>. Le verset 16 d'Isaïe 1 dit : רְחֹצוּ הַאָזְנוֹת הַקְּדוֹת וְרַע מַעַלְלֵיכֶם מִנֶּגְדַי עֵינַי חִדְלוּ הָרַע « Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions. Cessez de faire le mal ». Le verbe רְחֹצוּ est au qal impér. 2ième pers. m.p. de רָחַץ « se baigner », évoquant l'idée d'un lavage complet. Le second verbe הִאָזְנוּ est au hith. impér. 2ième pers. m.p. de נָחַץ « être pur, pieux, innocent ». La LXX rend le verbe רָחַץ par λουω « se laver, se baigner » et le verbe נָחַץ par καθαρίζω « purifier ».

La racine נָחַץ est différente de la racine קָהַר « être pur, être purifié, purifier ». La dernière racine est une des racines employées souvent dans la Bible hébraïque pour exprimer les notions de purification. La racine נָחַץ, sous toutes ses formes nominales et verbales, ne revient que 16 fois dans la Bible hébraïque contre près de 203 fois pour la racine קָהַר. L'ordre de la pureté intérieure est donc formulé ici par ces deux verbes נָחַץ « être pur, être pieux » et רָחַץ « laver ». En plus, l'auteur utilise le verbe הִסְרֵהוּ au hi. impér. 2ième pers. m.p. de סָרַח « ôter » pour parler de ce fait « d'ôter le mal ». Il s'agit dans ce verset d'un langage rituel.

Il y a ici une nouvelle interprétation, bien que l'auteur sacré fasse usage des mêmes verbes que dans le Pentateuque. Le parallélisme, « Lavez-vous, purifiez-vous, ... » peut être associé premièrement à la fin du verset 15 ou à la suite du verset 16 d'Isaïe 1. Nous lisons au verset 15 d'Isaïe 1 ce qui suit : וְיָדֵיכֶם דָּמִים מְלֵאוּ ... « ... vos mains pleines de sang ». Les « mains pleines de sang » peuvent s'entendre sous forme d'une image pour parler du mal, du péché. Pour Jacob<sup>7</sup>, il n'entend pas par l'expression « les mains pleines de sang », comme celui des sacrifices, « mais en refusant les exigences élémentaires de la justice, on se rend complice du sang versé; le sang crie vengeance et témoigne contre ceux qui le versent ». Les mains doivent

6 Otto Kaiser affirme également que ce verset 16 comporte apparemment des expressions culturelles. Le peuple doit se laver pour retrouver la pureté. Otto Kaiser, *Isaiah 1-12, A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1972, p. 16. Dans son deuxième édition, il poursuit la même idée. Il insiste sur le fait que l'invitation de se laver et de se purifier ne se rapporte pas au sang de sacrifice, mais aux mains pleines de sang, c'est-à-dire au péché. Otto Kaiser, *Isaiah 1-12, A Commentary*, Second Edition, Philadelphia, The Westminster Press, 1983, p. 34. L'idée de lavage de mains est aussi soutenue par S. H. Wadyapranawa. Il souligne que le lavage physique exigé par la loi rituelle doit être regardé au sens symbolique de la purification morale. S. H. Wadyapranawa, *The Lord is Savior : Faith in National Crisis, A Commentary on the Book of Isaiah 1-39*, Edinburgh, Grand Rapids, 1990, p. 7.

7 Jacob, *op. cit.*, p. 46.



être lavées de ce sang versé (image du mal). A ce propos, Paul Auvray<sup>8</sup> écrit : « C'est une transition vers l'idée d'impureté. Les mains pleines de sang, il faut les purifier. Dieu ordonne d'abord des purifications rituelles, mais il passe tout de suite de l'idée de souillure à celle de malice ». Le lavage des mains est utilisé dans le Pentateuque pour exprimer la pureté (Ex 30.17-21) et l'innocence (Deut 21.1-9).

Deuxièmement, la suite du verset 16 du livre d'Isaïe 1 décrit aussi ce qu'il faut laver et purifier : « ... ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions. Cessez de faire le mal, » (v.16). Auvray<sup>9</sup> voit ici le caractère moral énoncé par le prophète : « Puis, en un parallélisme très marqué, il insiste sur les principes moraux: éviter le mal et faire le bien (16c-17a) ». La méchanceté des actions du peuple doit être lavée et purifiée. Ce mot מַר « mal, méchanceté » de מַרַּ « faire le mal »<sup>10</sup> est considéré comme une tache qu'il faut laver.

Le bain est imposé à ceux qui ont contracté une impureté, entre autres cas, la lèpre, l'écoulement ou toute autre sorte de souillure. Le péché d'Israël, l'abandon de Yahvé, en Isaïe 1. 4-9, est considéré comme une impureté. La conduite de la maison d'Israël est comparée à l'impureté de la souillure d'une femme (Ez 36.17). La souillure légale devient alors l'image extérieure de la conduite de la maison d'Israël. Cette souillure doit être enlevée par les lustrations purificatrices. Celles-ci sont prises au sens métaphorique. La purification intérieure est montrée par le fait que la maison d'Israël doit cesser de faire le mal.

Le prophète Isaïe revient sur cette purification au sens métaphorique en 4.4 : « Quand le Seigneur aura lavé l'ordure des filles de Sion et nettoyé le sang du milieu de Jérusalem, ... ». La Bible hébraïque emploie la racine נָחַץ pour le lavage d'ordures et la racine נָחַץ « nettoyer » pour parler de ce nettoyage du sang. La LXX traduit respectivement les deux racines par ἐκπλυνω « laver, nettoyer » et ἐκκαθαρίζω « purifier, laver ». Ce verset 4 d'Isaïe 4 présente

<sup>8</sup> Paul Auvray, Isaïe 1-39, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1972, p. 45.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Les différentes expressions utilisées par l'Ancien Testament pour décrire la notion de péché sont données, entre autres auteurs, par Evode Beaucamp, bien qu'il souligne qu'« aucun mot hébreu, à lui seul, ne suffit à exprimer tout le contenu de notre actuelle notion de péché ». Evode Beaucamp, « Péché », dans Dictionnaire de la Bible, supplément, Tome 7, Henri Cazelles et André Feuillet, Paris, Letouzey et Ané, 1966, c. 407-471.

un parallélisme : laver (רחץ) l'ordure et nettoyer (נקה) le sang. Auvray écrit : « Or ce parallélisme invite à comprendre "filles de Sion" comme une désignation géographique »<sup>11</sup>. La fille de Sion désigne Jérusalem tout entière (Is 10.32, 16.1, 37.22, 52.2; Jr 4.31). Il conclut en disant : « Quoi qu'il en soit de ce détail, il est certain qu'il s'agit d'une purification de Jérusalem, [...] »<sup>12</sup>.

L'ordure et le sang à laver sont une image du péché. La métaphore du lavage d'ordures se rencontre également en Proverbes 30.12. Quant à l'emploi de la métaphore du sang, le prophète Jérémie donne une clarification en Jérémie 2.34. Selon ce passage, le sang d'êtres innocents se trouve dans les mains de Jérusalem. Jérusalem ne peut pas se dire innocent à cause de ce sang des innocents. Ainsi, ce sang doit être nettoyé. Dans le texte d'Isaïe 4.4, c'est le Seigneur lui-même qui fait cette opération du lavage de l'ordure et du nettoyage du sang.

Le second Isaïe 52.11 parle de préparatifs pour le départ des exilés de Babylone vers la terre promise. Il ordonne au peuple de ne toucher rien d'impur dans le milieu d'exil qu'il veut quitter. Non seulement il ne doit rien toucher d'impur, mais il doit également se purifier. La dernière section du verset dit : *מְטוֹקָה הַבָּרָר נִשְׂאֵי כְּלֵי יְהוָה* ... « ... Purifiez-vous, vous qui portez les objets de Yahvé! ». La racine *בָּרַר* « purifier » est encore employée dans ce verset. La LXX la rend ici par le verbe *αφορίζω* « séparer, délimiter ».

Comment devait-être le rite de purification ? De quoi le peuple devait-il se purifier ? Le texte ne présente que les exilés qui doivent quitter Babylone « dans une parfaite pureté rituelle: ce qui concerne surtout les lévites porteurs des objets du culte »<sup>13</sup>. Le verset 11 d'Isaïe 52 ne dit rien sur le déroulement du rite de purification. Toutefois, qu'il s'agisse du peuple de Yahvé en

<sup>11</sup> Auvray, *op. cit.*, p. 71.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *La Sainte Bible ...*, Tome VII, Clamer, ..., p. 191. Pierre E. Bonnard souligne aussi cet aspect : « Contacter des êtres souillés, c'est contracter leur souillure, c'est se voir touché par ce que l'on a eu l'imprudence de toucher [...]. Venant de ce milieu perverti, les fils d'Israël doivent donc se purifier à la fois rituellement et moralement ». Pierre E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs Isaïe 40-66*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1972, p. 261. Christopher R. North soutient cette même idée de la contamination de l'impureté et du devoir de se purifier. Avoir contact avec l'impureté, c'est contracter cette impureté. Christopher R. North, *The Second Isaiah, Introduction, Translation and Commentary to chapters XL-LV*, Oxford, At The Clarendon Press, 1964, p. 224. Certains autres textes montrent l'impureté de tout ce qui est étranger au fils d'Israël. Toute chose étrangère est impure : les mets (Os 9.3), le pain (Ez 4.13), le sol (Am 7.17) ...

général ou des prêtres en particulier, la loi de Lévitique exige un rituel de purification (Lev 4-5).

Dans un même ordre d'idées que celui d'Isaïe, Jérémie relate également les purifications imposées à Jérusalem à cause de son impureté. Jérémie 2.22 dit : ... כִּי אֶם-תִּצְבֹּק בְּנָתָר « Quand tu te nettoieras avec du natron, ... ». Il y a la racine נָתַר « nettoyer », ἀπο-πλυνω « laver » dans la Septante. Le nettoyage mentionné dans ce verset 22 ne semble pas se faire avec de l'eau seulement, mais aussi avec les deux produits appelés natron (נָתָר)<sup>14</sup> et potasse (מַתָּה -Mal 3.2). Le péché de Jérusalem est pris, ici comme ailleurs, dans le sens d'une tache, de la saleté du corps<sup>15</sup>, qui s'enlève par un nettoyage. La souillure des fautes d'Israël doit être lavée avec du natron et de la potasse. Le natron et la potasse nettoient en entraînant par dissolution les impuretés.

Mais selon la suite de Jérémie 2.22, malgré le lavage, la faute reste marquée devant Yahvé. Pour Clamer<sup>16</sup>, « Israël est tellement souillé que les moyens de nettoyage les plus efficaces ne le purifieraient pas ». Le texte ne donne pas la raison pour laquelle la faute reste non pardonnée. C'est peut-être que Yahvé n'a agréé pas leur purification à cause de l'incrédulité profonde. Le peuple s'est rendu impur par l'adoration des Baals.

En Jérémie 4.14, Jérusalem doit laver du mal son cœur pour être sauvée : כָּבַדְסִי מִרַעָה לְבָדַךְ יְרוּשָׁלַם ... לְמַעַן תִּשְׁעָי « Lave ton cœur du mal, Jérusalem, afin d'être sauvée ... ». La racine employée

<sup>14</sup> William L. Holladay souligne que le verbe נָתַר est normalement employé pour le lavage de vêtements. Mais il est utilisé ici comme en Psaume 51 en rapport avec la purification rituelle du Pentateuque. William L. Holladay, Jeremiah, A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 99. Le נָתַר est un produit détergent, une sorte de poudre (cendre de bois) qu'on associe à la purification. Ce produit se rencontre aussi dans le rituel de purification chez les Égyptiens. C.J. Bleeker, « Guilt and purification in Ancien Egypt » in Numen, Vol. XIII, January, 1966, pp. 81-87. Pour Albert Condamin, ce mot נָתַר « désigne aujourd'hui le nitrate ou azotate de potasse, les anciens entendaient le natron, ou carbonate de soude. La potasse et la cendre étaient employées pour le nettoyage (usage très ancien). Albert Condamin, Le livre de Jérémie, Traduction et Commentaire, Paris, J. Gabalda, 1920, p. 16. E. A. Martens souligne une même opinion en ce qui concerne ces deux produits qui sont des agents détersifs et qui sont faits à base de cendre de bois. E. A. Martens, « בָּר » (bor) et « נָתַר » (neter), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Vol. I et III, W. A. Van Gemeren, Michigan, Grand Rapids, 1997, pp. 728 et 216.

<sup>15</sup> Peter C. Craigie et autres, Word Biblical Commentary, Jeremiah 1-25, Vol. 26, Dallas, Word Books, 1991, p. 37. La métaphore est formulée ici dans un langage hygiénique; cela peut être la saleté du corps.

<sup>16</sup> La Sainte Bible ..., Tome, Clamer, ..., P. 248. Robert P. Carroll fait remarquer également ces fautes (rebellion, souillure) qui caractérisent l'état de cette nation. Robert P. Carroll, Jeremiah, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1986, p. 131.

ici est כָּבַשׁ « laver », ἀποπλυνω dans la LXX et non נָחַץ « purifier, être pur » comme en Isaïe 1.16, ni קָהַר « purifier » fréquemment en usage ailleurs. La racine כָּבַשׁ « laver, nettoyer » est habituellement employée pour le lavage des habits. Pourquoi l'auteur n'utilise-t-il pas la racine נָחַץ « se baigner », qui exprime mieux le bain du corps ? Toutefois, le coeur de Jérusalem doit être lavé du mal (רָע)<sup>17</sup> pour trouver la vie sauve. Trochon<sup>18</sup> entend par ce verset 14 comme une recommandation de faire « une pénitence non pas extérieure, mais vraie et intérieure, qui renonce même aux mauvais désirs de ton coeur. C'est le seul moyen de salut qui te reste ». Le mal qui réside dans le coeur est vu comme une tache, avons-nous dit, et nécessite un lavage probablement d'eau. C'est le même langage métaphorique qui se poursuit chez les prophètes.

Selon Jérémie 13.27, un malheur s'ensuit si Jérusalem reste dans son impureté. Le verset présente la malédiction adressée à Jérusalem pour ne pas s'être purifiée. Ce verset 27 de Jérémie 13 dit : « ... Malheur à toi Jérusalem, qui ne te purifies pas, ». La Bible hébraïque emploie dans ce verset la racine קָהַר , καθαριζω dans la LXX. Le rite de purification que Jérusalem doit accomplir n'est pas décrit dans ce texte de Jérémie 13.27.

La nouvelle promesse de restauration faite pour Jérusalem est scrutée en détail au chapitre 33 de Jérémie. Le prophète insère dans cette description la purification de Juda et d'Israël à cause de la faute commise en Jérémie 33.8 : ... וְטַהַרְתִּים מִכָּל-עֲוֹנוֹם « Je les purifierai de toute la faute ... ». Il s'agit bien entendu de la purification intérieure de Juda et d'Israël. Le verbe de ce verset וְטַהַרְתִּים est au pi. pf. lière pers. commun de קָהַר « être purifié ». Il s'agit là d'une faute communautaire qui doit être purifiée<sup>19</sup>. La loi lévitique de Lévitique 4.13-21 exige un rituel de purification pour le péché de la communauté d'Israël.

Ézéchiel emploie également le langage métaphorique en ce qui concerne les lustrations purificatrices. Le premier texte d'Ézéchiel ayant trait à ces lustrations est le chapitre 16. Ce long

17 L'adjectif רָע (רע) revient 225 fois et les substantifs רָעָה et רָעָה, ce dernier beaucoup plus fréquent 300 fois, et reste difficile à le distinguer de l'adjectif. Beaucamp, « Péché », dans Dictionnaire ..., pp. 407-409.

18 La Sainte Bible, les Prophètes, Trochon, ..., p. 49. Walter Brueggemann souligne aussi que ce verset doit être pris dans un sens symbolique. Walter Brueggemann, To Pluck up, To tear down, A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25, Edinburgh, Grand Rapids, 1988, p. 52.

19 Gerald L. Keown et autres font remarquer les trois termes familiers du péché qui sont employés dans ce verset, עָוֹן, חַטָּאת « péché », עֲוֹן « faute ». Gerald L. Keown et autres, Jeremiah 26-52, Dallas, Word Books, 1995, p. 172.

chapitre d'Ézéchiel, « est une vaste description allégorique de la conduite infidèle de Jérusalem et de tout le peuple juif vis-à-vis de Dieu »<sup>20</sup>. Jérusalem est considérée ici comme un enfant ingrat et une épouse infidèle. C'est ce qu'affirme Clamer<sup>21</sup> : « La nation israélite a été élevée par Yahweh comme un enfant et plus tard choisie comme épouse dans des conditions telles que par reconnaissance elle aurait dû lui rester à jamais attachée, ». Jérusalem représente cet enfant et cette épouse qui abandonne Yahvé et se prostitue en adorant les idoles.

Le prophète commence par présenter ce récit allégorisant de l'histoire de Jérusalem. L'auteur, sans donner un détail sur ces origines, se contente de scruter l'abandon du nouveau-né. Ézéchiel 16.4 dit : **וּמְלוּדוֹתֶיךָ בְּיוֹם הַיּוֹלָדוֹת אָתָּךְ לֹא-קָרַת שֵׁרָף וּבָמִים לֹא-רַחֲצָתָ לְמַשְׁעֵי וְהַמֶּלֶח לֹא הִמְלַחְתָּ וְהַחֶמֶל לֹא חִתְּלָתָ** « A ta naissance, le jour où tu fus enfantée pour être propre, ton cordon ne fut pas coupé, tu ne fus ni baignée dans l'eau, ni frottée de sel, ni enveloppée de langes ». La racine **רָחַץ** « baigner, laver, se laver » et le mot **לְמַשְׁעֵי** « pour être propre » expriment la lustration dans ce verset. Le mot **מַשְׁעֵי** « propreté » est employé seulement en Ézéchiel pour désigner la purification du nouveau-né au moyen du bain. Il n'est pas usité dans la LXX. La racine **ῥαίνω** « laver » dans la LXX, est bien précédée par un liquide **ἕως** « eau ». Il s'agit bien de baigner le corps dans l'eau.

Cet épisode dépeint en premier lieu d'une manière métaphorique l'histoire de Jérusalem à sa naissance. La lustration opérée à la naissance de la jeune fille nous intéresse dans ces métaphores. Jérusalem est comparée à un enfant abandonné, recueilli, soigné par Yahvé. Clamer<sup>22</sup> souligne cela en disant : « Israël doit son existence à Yahweh comme un enfant abandonné immédiatement après sa naissance et recueilli par un passant charitable doit sa vie à ce dernier ». Cet enfant est l'image de Jérusalem. Dans l'usage métaphorique des soins apportés à l'enfant, Jérusalem a pu bénéficier de ces soins grâce à la bonté de Dieu. Seul le prophète Ézéchiel détaille les divers soins qui doivent normalement être apportés à un nouveau-né.

<sup>20</sup> La Sainte Bible ..., Tome VII, Clamer, ..., p. 506.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> La Sainte Bible ..., Tome VII, Clamer, ..., p. 507. Walther Zimmerli va dans le même sens que Clamer. Il montre aussi que l'histoire de Jérusalem commence ici avec une série de clauses négatives. Walther Zimmerli, Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 338.

À la naissance, le cordon de l'enfant est coupé, puis suit le lavage dans l'eau et le frottement de sel. Par la suite, l'enfant est alors enveloppé de langes. Pour Trochon, le lavage « est fait, non pour le salut de l'enfant, mais pour sa propreté, [...]. On veut aussi, sans doute, exprimer d'une manière symbolique un espoir et un désir de vigoureuse santé pour le nouveau-né »<sup>23</sup>. L'enfant est lavé à la naissance pour le débarrasser de toute impureté pour qu'il soit propre et pur.

Cette opération du lavage du nouveau-né est considérée comme vitale. Il est expressément permis de l'appliquer même le jour du sabbat. Dans les temps modernes, les arabes observent encore cette pratique en oignant le corps du nouveau-né par la mixture du sel et de l'huile<sup>24</sup>. Mais Philippe Reymond<sup>25</sup> parle du frottement de l'eau salée après le bain d'eau du nouveau-né. Le texte d'Ézéchiél ne cite ni l'eau ni l'huile pour l'onction en rapport avec le sel.

Ézéchiél ne donne qu'une énumération sans autant fournir une explication adéquate des pratiques indiquées. Quelle est la durée de la purification d'un enfant ? Pourquoi et comment chaque élément est utilisé ? Comment est cette eau qui sert à laver le nouveau-né ? Est-elle de la source ? Froide ? Tiède ? Salée ? Le texte ne donne pas de détail sur ces éléments<sup>26</sup> et sur cette purification du nouveau-né. Néanmoins, une chose est certaine : le nouveau-né passe d'abord par le lavage complet dans l'eau suivi d'autres cérémonies. Par la suite, il est frotté de sel et enveloppé de langes.

La deuxième métaphore est celle où Jérusalem est représentée sous les traits d'une jeune fille au moment de ses premiers soins de mariage. Yahvé donne tous les soins de la toilette nuptiale à sa jeune fiancée. Ézéchiél 16.9 dit : **וַאֲרַחֲצֶךָ בַּמַּיִם וְאֶשְׁטֶף דְּמִיד מֵעֵלֶיךָ וְאֶסְכַּד בְּשֶׁמֶן** « Je te baignai dans

23 La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiél, Trochon, Paris, P. Lethielleux, 1897, pp. 106-107. Ce but du lavage d'un enfant décrit par Trochon est bien reconnu dans les coutumes *ndembu*. Les *Ndembu* font usage de l'huile et du sel pour frotter en certaines occasions le corps de l'enfant. Pour le sel, il s'agit du sel appelé *muñwa wa chibatu* fait à partir de certaines feuilles de plantes, entre autres les feuilles de palmier.

24 Moshe Greenberg, The Anchor Bible, Ezechiel 1-20, New York, Doubleday, 1983, p. 274. Selon Clamer, l'usage de frotter le sel est « pratiqué par endroit encore aujourd'hui chez les Arabes palestiniens dans un but non seulement hygiénique, mais aussi religieux pour protéger le nouveau-né contre les démons ». La Sainte Bible, Clamer, ..., p. 507.

25 Philippe Reymond, L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament, Leiden, E. J. Brill, 1958, p. 232.

26 La loi de Lévitique 12 qui traite de la purification de la mère occasionnée par la naissance d'un enfant ne donne pas non plus de détail sur la purification de l'enfant.

l'eau, je nettoyai ton sang de dessus toi, et je t'oignis d'huile ». La lustration est exprimée ici par צה « se baigner », רָצַף « rincer, laver », et חָטַח « oindre ». La LXX rend respectivement ces trois racines par λουω « se baigner, laver », πλυνω « laver, nettoyer » et χρίω « oindre ». Yahvé se charge lui-même de tous les soins exigés de la jeune fille avant son mariage<sup>27</sup>. La racine צה « se baigner » est employée pour le bain du corps, et la racine רָצַף pour le nettoyage du sang. Osty traduit ici la racine רָצַף par « essuyer ». Cette dernière racine est souvent associée à l'eau pour montrer un lavage d'eau avec force. Mais l'auteur l'emploie pour exprimer l'essuyage de sang, c'est-à-dire le fait d'ôter le sang en lavant la fille dans l'eau. Le sang dont il est question ici est bien sûr celui des règles de la jeune fille et non le sang du nouveau-né déjà nettoyé (baigner) au verset 4 d'Ézéchiel 16<sup>28</sup>. A propos de ce lavage, Trochon<sup>29</sup> dit :

Comme la jeune fille qui se prépare à la cérémonie nuptiale, l'eau de la grâce a lavé les péchés d'Israël. Le Seigneur purifie Israël des impuretés qu'il a contractées depuis sa naissance: ces mots ne s'appliquent pas seulement aux lois de purification données à la nation, [...] ou à la purification effectuée par le sacrifice de l'alliance, [...], mais surtout à tout ce que le Seigneur a fait pour la sanctification de son peuple.

Trochon fait allusion à la purification de la jeune fille avant le mariage. Le bain nuptial dont il est question ici n'est rapporté nulle part dans aucun autre texte des écrits bibliques.

Ézéchiel 23 compare l'histoire de Jérusalem et de Samarie à celle des deux sœurs, Ohola et Oholiba. Jérusalem et Samarie sont comparées à ces deux sœurs qui se prostituent : « Car elles ont commis l'adultère, et il y a du sang à leurs mains, et avec leurs saletés elles ont commis

27 Chez les *Ndembu*, la jeune fille est initiée. Cette initiation (*Nkunka*) de la jeune fille (*Kankaña*) comporte trois étapes. La dernière étape appelée *Kwidisha* « rite de sortie », rite exécuté le jour du mariage comporte plusieurs épisodes dont la préparation de la novice dans le *Katewu* « lieu de rasage ». Non seulement la novice est rasée, mais elle est aussi entièrement lavée par l'initiatrice. Ce bain d'eau est répété parfois à trois reprises. Après le bain suit le frottement d'huile de ricin (*manji amonu*) et de la terre rouge (ne représente pas ici le sang menstruel). Toute cette cérémonie est accompagnée de chansons : *chishiña chawahila manji*, que Turner traduit par « l'huile doit pénétrer par le frottement ». La traduction littérale serait : « L'huile donne une réjouissance à la fête ». La phrase *chishiña chawahila manji* exprime à la fois le signe de l'huile, la joie et son action sur le corps, l'huile pénètre par le frottement. Turner confirme que la toilette et le rasage « sont destinées à « purifier » (*ku-tookasha*) des impuretés biologiques ou rituelles ». Victor Turner, *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Éditions Gallimard, 1972, pp. 280-284. (Nous avons modifié la phrase en *Ndembu* pour la rendre claire).

28 Jérusalem est prise pour épouse infidèle de Yahvé. Ézéchiel reprend ce thème, de Yahvé époux d'Israël, déjà développé par Osée en 2.4-25. Isaïe parle également de ce sujet de Yahvé comme époux d'Israël ( 1.21, 26 ). Jérémie développe aussi ce thème en 2.2, 3.1, 6-13, 31.22.

29 *La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiel*. Trochon, ..., p. 108. William H. Brownlee souligne également que le sang essuyé ici n'est sûrement pas celui de la naissance. William H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*. Vol. 28, Waco, Texas, Word Books, 1986, p.225.

l'adultère » (v.37). Leurs infidélités et leurs châtements sont détaillés en Ézéchiel 23.1-4. Ézéchiel 23.40 fait allusion au bain : ... רחצתך... « ... tu t'es lavée, ... ». La racine רחץ « se baigner » suppose un bain complet. Ce bain « est toujours en Orient le préliminaire d'une toilette soignée »<sup>30</sup>.

L'usage de la deuxième personne du singulier au verset 40 d'Ézéchiel 23 montre que le bain ne concerne qu'une seule ville. La femme est l'image de la ville. Il doit s'agir certainement de Jérusalem. Jérusalem, cette prostituée, se lave, se maquille et se pare pour paraître belle aux hommes étrangers. Le texte lui-même n'est pas clair. Pour Clamer<sup>31</sup>, « ces versets sont fort corrompus et on ne peut guère les comprendre ». Toutefois, le bain semble être ordinaire, mais pris dans un sens métaphorique.

En Ézéchiel 24.13, une sentence terrible et sans pitié est adressée à Jérusalem pour n'avoir pas été purifiée de sa souillure infâme. Le prophète Ézéchiel dit en 24.13 : בְּטִמְאַתְךָ זִמָּה יַעַן טָהַרְתִּיךְ : « De ta souillure infâme, j'ai voulu te purifier et tu n'as pas été purifiée de ta souillure, tu ne seras plus purifiée jusqu'à ce que j'aie apaisé contre toi ma fureur ». Ce verset comporte la racine טָהַר pour décrire la purification de cette impureté infâme. Le terme זִמָּה signifiant « infâme », « est en effet le crime abominable qui mérite la mort »<sup>32</sup> (Lev 18.17, 20.14). Les LXX qui rendent la racine טָהַר par καθαριζω, omettent une partie du verset 13, « ... et que tu n'as pas été purifié de ta souillure ... ».

Du fait que Jérusalem ne s'est pas purifiée, elle ne sera alors purifiée que lorsque la colère de Yahvé s'apaisera. Selon Osty<sup>33</sup>, le texte d'Ézéchiel 24.1-14 rapporte « une action symbolique, préfigurant la ruine de Jérusalem et la dispersion de ses habitants. Texte en mauvais état, alourdi de surcharges [...]. Mais le sens d'ensemble est clair [...] ». Jérusalem qui ne s'est pas convertie sera détruite et son peuple sera aussi dispersé. Il s'agit au verset 13 d'une comparaison où l'impureté spirituelle est considérée comme une tache qui doit être enlevée par la

30 La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiel. Trochon, .... p. 171.

31 La Sainte Bible .... Tome VII, Clamer, .... p. 539.

32 La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiel. Trochon, .... p. 176.

33 La Bible, Osty, .... p. 1847.



purification physique. Clamer trouve également ce texte « lourd et peu satisfaisant ». Il finit par souligner que « le châtiment continuera aussi après la destruction de la ville jusqu'à ce que la purification du peuple soit réalisée »<sup>34</sup>. Ces impuretés sont en rapport avec la conduite et les actions de Jérusalem. C'est à cause d'elles que Jérusalem sera jugée (Ez 24.14).

Le prophète Zacharie dépeint la purification de la maison de David et des habitants de Jérusalem sous un autre angle. Il est dit en Zacharie 13.1 : כיום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דָּוִד וּלְשֵׁבֵי יְרוּשָׁלַם : « En ce jour-là, il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour le péché et pour la souillure ». Trois termes sont ici en rapport avec la lustration : une source ouverte (מקור) pour enlever le péché (חטאת) et la souillure (נדָה)<sup>35</sup>. Pour Théophane Chary, « la נדָה, c'est la tare morale, mise en parallèle avec la חטאת. Exprimant d'abord l'idée d'impureté physique de la femme ou d'atteinte à la morale conjugale, le terme a acquis sa signification morale à partir de l'exil (Ez 36,17) »<sup>36</sup>.

Le mot מקור traduit par « une source » a déjà été utilisé par Ézéchiel pour parler de la source merveilleuse qui devrait sortir du Temple (Ez 47.1). En établissant un parallèle entre Zacharie 13.1 et Ézéchiel 47.1, Raymond<sup>37</sup> écrit : « Les deux prophètes peuvent avoir puisé chacun à une tradition commune qui aurait attribué à une source merveilleuse une double vertu: d'une part, celle de rendre le pays fertile, d'autre part celle de purifier les péchés ». Zacharie met l'accent sur la purification des péchés et Ézéchiel insiste sur la fertilité sans ignorer la purification d'eau (Ez 36.25).

Théophane Chary<sup>38</sup> souligne que « l'annonce de la purification en 13, 1 a attiré la péricope suivante qui élargit cette purification à tout le pays. Elle élargit aussi le concept d'impureté qu'il faut éliminer ». La source est ouverte pour le péché et la souillure, c'est-à-dire elle ôte le péché

34 La Sainte Bible, Clamer, ..., p. 542.

35 Le terme נדָה « souillure » désigne l'impureté menstruelle ( Lev 12.2, 15.9; Ez 18.6, 22.10, 36.17 ), un scandale ou quelque chose de répugnant ( Lev 20.21, 25; Ez 7.19; Lam 1.17 ). Ce terme est employé à maintes reprises pour qualifier l'impureté morale et religieuse en relation avec l'idolâtrie ( Os 5.3, 6.10; Jer 2.23; Ez 22.3, 10, 36.25 ).

36 Théophane Chary, Aggée-Zacharie-Malachie, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1969, p. 207.

37 Raymond, op. cit., p. 234.

38 Chary, op. cit., p. 20.

ou l'impureté. Autrement dit, « la source jaillie du temple lavera cette tare morale »<sup>39</sup>. Pour Marc Girard, « l'eau ici ne joue pas le rôle d'une matrice symbolique où l'on plonge pour mourir et renaître; elle fonctionne plutôt comme un élément masculin, constamment actif, qui a le pouvoir de communiquer sa propre vitalité et sa propre pureté »<sup>40</sup>. Le texte ne fournit pas d'autres détails.

Le texte de Zacharie 13.1, dans lequel la souillure est enlevée par le bain dans une source, traduit encore une fois un usage métaphorique. A propos de cette source ouverte, Trochon<sup>41</sup> dit :

Mais le contexte montre que cette source n'est destinée qu'à purifier le peuple de ses péchés. La figure est tirée en partie de l'eau qui servait à la purification des lévites lors de leur consécration, et qui est appelée l'eau du péché, en partie de l'eau employée à la purification de ceux qui étaient souillés par le contact d'un mort, et appelée eau d'impureté. Cette eau désigne donc la grâce de Dieu, la purification que nous a valu le sang de Jésus-Christ, les eaux du baptême, et toutes les grâces accordées aux fidèles par les sacrements. Cette eau efface toutes les souillures et tous les péchés.

Cette citation relève l'action purificatrice de l'eau. Trochon passe en revue presque tous les usages rencontrés dans la Bible hébraïque où l'eau est utilisée pour purifier l'impureté. Dans le texte de Zacharie 13.1, la source qui ôte toutes les souillures est une métaphore qui décrit une purification spirituelle. Cette purification du péché n'est accordée que par Dieu seul<sup>42</sup>.

#### **4.2 L'aspersion d'une eau pure**

Le prophète Ézéchiel parle également de la purification par l'aspersion d'une eau pure. Selon Ézéchiel 36.25, la conduite de la maison d'Israël doit être enlevée par l'aspersion d'une eau

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Marc Girard, Les symboles dans la Bible, Paris, Cerf, 1991, p. 267. Girard présente la différence entre l'eau du baptême (ou du bain) où on se plonge pour mourir et renaître et l'eau libre où on ne se plonge pas du tout. Cette eau coule sur le corps et emporte ainsi la souillure tout en communiquant sa propre vitalité et sa propre virginité à celui qui se soumet rituellement à son pouvoir. Girard, op. cit., p. 247.

<sup>41</sup> La Sainte Bible, les petits Prophètes, Trochon, Paris, P. Lethielleux, 1895, p. 481.

<sup>42</sup> Ralph L. Smith, Micah-Malachi, Vol. 32, Dallas, Word Books, 1984, p. 281. En dehors de l'usage des expressions en rapport avec l'eau, Le livre de Cantique parle du lavage de brebis en 4.2 et en 6.6. L'expression מִן-הַתְּהוֹמָה « de la baignade » (תָּוַח « laver ») se rencontre dans les deux versets. La blancheur de l'émail de la compagne du Cant. est comparée à la blancheur des troupeaux qui s'entassent en revenant de leur baignade. Ce nettoyage amène les troupeaux à apparaître plus blancs. C'est cette blancheur qui entre en comparaison dans ces versets.

pure. Il est dit : « Je vous aspergerai d'une eau pure, et vous serez purs, de toutes vos impuretés et de toutes vos saletés, je vous purifierai ». La racine  $\text{זָרַק}$  « asperger » rappelle ici les aspersiones d'eau et de sang de Lévitique et d'Exode. En plus de la racine  $\text{זָרַק}$ , il y a aussi la racine  $\text{קָהַר}$  « être pur (purifié) ». La LXX traduit  $\text{זָרַק}$  par  $\rho\alpha\nu\tau\iota\zeta\omega$ ,  $\text{קָהַר}$  par  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\zeta\omega$  et  $\text{מֵי־קָהַרִים}$  par  $\mu\epsilon\lambda\omega\kappa\alpha\theta\alpha\rho\upsilon\nu$  « eau pure ». L'expression « je vous aspergerai » est à entendre dans un sens spirituel. Il s'agit d'une aspersion de  $\text{מֵי־קָהַרִים}$  « eau pure ». L'usage de l'expression  $\text{מֵי־קָהַרִים}$  est métaphorique comme le précise également Girard. Girard<sup>43</sup> dit : « L'eau, bien sûr, est exclusivement symbolique: eau fertilisante entre toutes, qui renouvelle l'homme intérieur sans qu'il ait besoin de retourner aux eaux matricielles ».

L'expression  $\text{מֵי־קָהַרִים}$  « eau pure » ne se rencontre qu'ici en Ézéchiel 36.25. Elle n'a qu'un parallèle dans l'épître aux Hébreux 10.22 ( $\nu\delta\alpha\tau\iota\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$ ). Est-elle la même « eau » décrite en Nombres 8.7,  $\text{מֵי חֲטָאת}$  « l'eau pour le péché », Nombres 5.17,  $\text{מֵי־קֹדְשִׁים}$  « l'eau sainte », Lévitique 14.5,  $\text{מֵי חַיִּים}$  « eau vive », Nombres 19.9  $\text{לְמַי נְדָה}$  « l'eau lustrale », Zacharie 13.1,  $\text{מְקוֹר נֶפְתָּח}$  « une source ouverte » ? Toutes ces différentes désignations de l'eau ont un objectif commun, celui d'être un agent purificateur, c'est-à-dire l'eau qui ôte le péché. Mais « l'eau sainte » de Nombres 5.17 fait exception<sup>44</sup>.

La maison d'Israël est maintenant interpellée. Elle a rendu impur par sa conduite et par ses

<sup>43</sup> Girard, *Les symboles*, p. 269. Walther Zimmerli souligne que le verbe  $\text{זָרַק}$  est habituellement employé dans les aspersiones de sang (Ex 24.6, Lev. 1.5). On peut voir derrière cette image du rite d'aspersion, la purification culturelle. Walther Zimmerli, *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 2-48*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 249.

<sup>44</sup> Il s'agit en Nombres 5.11-31 de l'ordalie de jalousie appliquée à la femme suspecte d'adultère. La femme n'est pas prise en flagrant délit. Ici la constatation est impossible parce que les témoins sont défaut. Mais la solution doit être trouvée, car le mari est jaloux sans preuve. De ce fait, l'auteur insère un rituel indiquant comment convaincre ou innocenter la femme soupçonnée d'adultère. Le prêtre prendra de l'eau sainte dans un vase d'argile. Dans cette eau sera mêlée la poussière ramassée sur le sol de la Demeure. C'est la seule fois où on rencontre ce mot « eau sainte » dans le rituel. Cette « eau sainte » produirait de douleurs, des effets d'amertume pour la femme réellement coupable. Quant à l'expression  $\text{מֵי חֲטָאת}$  relative à l'aspersion des lévites, Baruch A. Levine et George Buchanan Gray soulignent que l'identification de  $\text{מֵי חֲטָאת}$  à d'autres expressions est improbable. Baruch A. Levine, *The Anchor Bible, Numbers 1-20*, New York, Doubleday, 1993, p. 274 et George Buchanan Gray, *A critical and Exegetical Commentary on Numbers*, New York, Edinburgh Clark, 1956, 79. Trochon fait une même remarque en disant : « ... ni l'une ni l'autre ne peuvent s'appliquer à la purification des Lévites: Car elles sont composées d'éléments significatifs en rapport étroit avec la purification spéciale qu'elles doivent effectuer ». *La Sainte Bible, Les Nombres*, Trochon, ..., p. 51.

actions le sol qu'elle habite (Ez 36.17). Ézéchiél 36.18 montre la fureur de Yahvé contre son peuple à cause de leur conduite. Ce peuple a rendu le sol impur par les saletés et le sang qu'il a répandu sur le pays. Cette conduite est comparée à l'impureté de la souillure d'une femme<sup>45</sup>.

Pour Ézéchiél 36.25, la Maison d'Israël doit être aspergée d'une eau pure pour retrouver sa pureté. Clamer<sup>46</sup> souligne que les versets 25-29 « sont un des plus beaux passages de l'A.T. sur la sanctification et la régénération des âmes par la grâce divine ». Il est bien clair que c'est le Seigneur Yahvé lui-même qui purifie son peuple par une aspersion d'une eau pure. C'est ce qu'affirme aussi Reymond lorsqu'il dit, nous citons : « Aucune eau naturelle ne peut vraiment purifier les hommes. Yahweh lui-même doit intervenir, lui seul peut donner l'eau pure qui nettoie définitivement, [...] »<sup>47</sup>. Reymond insiste sur l'intervention de Yahvé dans cette purification marquée par l'usage d'une eau spéciale מים קהורים « eau pure ».

Quant à Brian Tidiman, il voit dans l'aspersion d'eau d'Ézéchiél 36.25 comme un privilège accordé à tout le peuple et non seulement aux prêtres : « Chez Ézéchiél, c'est désormais tout le peuple qui bénéficiera de cette purification. Non plus limitée aux mains et aux pieds, l'aspersion se fera sur toute la personne »<sup>48</sup>. Les ablutions sont imposées aux prêtres seuls dans la loi de Moïse, mais chez Ézéchiél l'aspersion concerne toute la Maison d'Israël.

Ézéchiél 36.33, tout comme Ézéchiél 37.23, reprend les oracles de Yahvé de purifier la maison d'Israël de toutes ses fautes. Ce texte d'Ézéchiél 36.33 dit : קהרי אתכם מכל עונותיכם ... « ... je vous purifierai de toutes vos fautes ... ». Ce sont les fautes עונותיכם « vos fautes » qui seront purifiées par Yahvé. La Bible hébraïque utilise la racine קהר pour purifier (καθαριζω). Cette purification, semble-t-il, ne consiste qu'en l'aspersion d'une eau pure comme au verset 25. Ce

<sup>45</sup> L'expression קטאת הנדה « comme l'impureté de la souillure » est semblable à celles utilisées dans les textes de Lévitique 12.2 et 15.19-24. La femme qui est une image de la maison d'Israël est rendue impure par sa souillure (Ez 22.10). Elle est alors dans la souillure de son impureté (Lev 18.19).

<sup>46</sup> La Sainte Bible ..., Tome VII, Clamer, ..., p. 583.

<sup>47</sup> Reymond, op. cit., p. 233.

<sup>48</sup> Brian Tidiman, Le livre d'Ézéchiél, Tome 2, France, EDIFAC, 1987, p. 144. Tidiman souligne un autre aspect de l'eau comme une image de l'Esprit : « [...], car l'eau purificatrice du v.25 annonce le don de l'Esprit [...]. Se situant dans la lignée des prescriptions rituelles du Lévitique, Ézéchiél les dépasse par sa préoccupation de la vie morale » (pp. 144-145).

sont ces fautes qui doivent être purifiées par cette eau pure. C'est Yahvé lui-même qui purifie son peuple de ces maux (Ez 37.23).

Trochon<sup>49</sup> trouve que le verset 25 d'Ézéchiel 36 est « une promesse plus importante. Cette purification du péché rend grâce à ceux qui en sont l'objet. Mais cette promesse s'étend plus loin et a un sens prophétique ». En établissant un lien entre le baptême d'eau et ce verset 25 d'Ézéchiel 36 à propos de l'aspersion d'eau pure, Simon Légasse<sup>50</sup> écrit : « ... mais c'est surtout à l'annonce d'Ez 36,25 qu'on songe quand il s'agit d'établir un lien entre le baptême et la conscience chrétienne de vivre déjà dans l'acquis eschatologique ». Outre l'idée de relier le baptême à l'eau pure d'Ézéchiel, Trochon et Légasse voient l'annonce de la purification future. L'aspersion de cette eau pure purifie du péché.

#### 4.3 La purification du péché

Le Psaume 51 constitue un exemple typique de la purification du péché liée à l'usage d'un liquide. Cette purification est bien sûr prise dans un sens métaphorique. David supplie Yahvé de le purifier de son péché pour avoir pris la femme d'Urie et pour en avoir fait sa femme. Maillot et Lelièvre<sup>51</sup> concluent que « le psalmiste a commis de nombreuses fautes ». Clamer essaie de les énumérer : « adultère, homicide, occasion de morts »<sup>52</sup>. Ce texte « est le seul, en effet, à présenter le péché comme une impureté, et le pardon comme une purification; il est aussi le seul qui fasse allusion aux sacrifices »<sup>53</sup>. Le psalmiste, conscient de son péché, fait appel à la

<sup>49</sup> La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiel, Trochon, ..., p. 251.

<sup>50</sup> Simon Légasse, Naissance du Baptême, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 117.

<sup>51</sup> Maillot et Lelièvre, Les Psaumes 51-100, ..., p. 18. C'est l'opinion soutenue par plusieurs commentateurs. Nous citons, entre autres auteurs : A Anderson, The Book of Psalms, Vol I, Greenwood, The Attic Press, 1972, p. 390; Louis Jacquet, Les Psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Psaumes 42-100, Belgique, Duculot, 1977, p. 149 et Hans-Joachim Kraus, Psalms 1-59. A Commentary, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, pp. 500-501. Marc Girard, qui fait une analyse structurale de ce Psaume 51, fait également une observation sur ces mots du Psaume 51 qui expriment le péché. Marc Girard, Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens, Québec, Bellarmim, 1994, p. 16. Jacquet énumère également ces trois termes : 1°  $\text{חַטָּא}$  « péché » : détachement de Dieu, l'arrachement à Dieu (revolte, infidélité); 2°  $\text{פְּשָׁע}$  « souillure » : l'inversion de ce qui bien, le retournement et 3°  $\text{מַעֲשֵׂה$  « faute » : le manquement, l'égarement, l'aberration. Jacquet, op. cit., p. 159.

<sup>52</sup> La Sainte Bible ..., Tome V, Clamer, ..., p.299. ( $\text{חַטָּא}$  « péché »,  $\text{פְּשָׁע}$  « faute »,  $\text{מַעֲשֵׂה$  « péché »)

<sup>53</sup> Beaucamp, Le psautier Ps 1-72, Paris, J. Gabalda et Cie, 1976, p. 223.

bonté de Dieu, à son pardon. Deux versets dans ce Psaume 51 de supplication individuelle rappellent la loi de Lévitique sur la purification au moyen d'un liquide<sup>54</sup>.

Le psalmiste dit au verset 4 : הָרְבָה בְּבִסְתִי מַעֲוֵי וּמַחְטָאתַי טְהַרְנִי « Lave-moi de ma faute, et de mon péché purifie-moi ». Le premier verbe הָרְבָה au hi. impér. 2ième pers. m.s. de רָבָה « multiplier, grandir », est rendu par un deuxième « laver » par certaines versions, entre autres la traduction d'Émile Osty. Osty traduit ce verset 4 du Psaume 51 par : « Lave-moi, lave-moi de ma faute, et de mon péché purifie-moi ». La TOB dit : « Lave-moi sans cesse de ma faute et purifie-moi de mon péché ». Léopold Sabourin traduit ce verbe הָרְבָה par « fais pleuvoir », en ajoutant que le psalmiste « demande qu'une pluie d'origine céleste vienne le purifier de son péché »<sup>55</sup>.

Le verbe בָּבַשׁ au pi. impér. 2ième pers. m.s. de בָּשָׁ « laver » + suff. pron. 1ière pers. com. s., et le verbe טְהַרְנִי au pi. impér. 2ième pers. m.s. de טָהַר « purifier » + suff. pron. 1ière pers. com. s. rappellent le rite lévitique et décrivent la purification dans ce verset. La LXX rend respectivement les deux verbes par πλυνω « laver, nettoyer- linges » et καθαρίζω « purifier ». « Ces deux verbes, essentiellement techniques, diront Maillot et Lelièvre, sont employés pour les purifications rituelles dans le code sacerdotal »<sup>56</sup>. Robert Michaud fait remarquer dans ce Psaume « la variété du vocabulaire théologique : les noms (péché, faute, offense), les verbes (efface, lave-moi, purifie-moi), les attributs divins : la pitié (*hanan*), l'amour (la *hesed*), la miséricorde (*rehem*) »<sup>57</sup>.

La première image de la purification (Ps 51.4) est montrée par la racine בָּשָׁ. Celle-ci est en rapport dans la plupart des cas avec le lavage des habits. Le psalmiste n'utilise pas la racine טָהַר, qui à maintes reprises exprime le bain du corps. C'est la racine טָהַר (απολουω), impliquant un

54 Pour Marvin E. Tate, les trois verbes (Ps 51.3-4) pour le pardon (דָּסַח « faire grâce, ... », בָּשָׁ « laver », טָהַר « purifier, être pur ») correspondent aux trois termes principaux pour le péché (עָוֹן « péché », חַטָּאת « faute », חַטָּאת « péché »). Il souligne aussi que l'usage de lavage des habits s'accorde avec le sens étymologique de la racine בָּשָׁ « laver ». Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, Dallas, Word Books, 1990, pp. 13-18.

55 Léopold Sabourin, *Le livre des Psaumes*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1988, p. 248.

56 Maillot et Lelièvre, *Les Psaumes 51-100*, .... p. 18.

57 Robert Michaud, *Les Psaumes*, Montréal, Éditions Paulines, 1993, p. 329.

bain complet, qui est employée ailleurs pour parler du bain dans le sens métaphorique (Jb 9.30). Mais le psalmiste fait usage de la racine **טבַּח**. Peut-être veut-il être lavé comme on lave les habits en vue de retrouver la pureté ? André Caquot souligne que l'auteur utilise un verbe (**טבַּח**) qui signifie « au propre « laver un vêtement » dont l'emploi métaphorique pour laver la souillure d'une faute n'est attesté qu'à Jérémie 2.22, 4.14 »<sup>58</sup>. L'usage de tous ces verbes cités plus haut « montre que le péché est pour David une marque qui le défigure, une tache qu'il faut laver, une souillure qui écarte de Dieu [...], et qu'il faut purifier »<sup>59</sup>.

Le psalmiste poursuit cette image de la purification au verset 9. Il dit : **הִסְרֵם אִשְׁמֵי יְהוָה וְיִסְרֵם אִשְׁמֵי יְהוָה וְיִסְרֵם אִשְׁמֵי יְהוָה** « Ote mon péché avec l'hysope, et je serai pur; lave-moi, et je serai plus blanc que neige ». Dans ce verset 9, comme au verset 4, le lavage d'eau est encore exprimé par la racine **טבַּח** « laver » (**πλυνω**). Pour parler du péché qui doit être ôté à l'aide de l'hysope, le psalmiste utilise le verbe **הִסְרֵם** au hith. impf. 2ième m.s. de **סר** « ôter le péché » + suff. pron. 1ière com. s. La LXX traduit le verbe **סר** par **ραπτίζω** « asperger, purifier ». Quant à la pureté qui doit être acquise après l'aspersion, le psalmiste emploie la racine **הִקַּח** (**καθαρίζω**).

L'usage de l'hysope, utilisée dans les divers rites de purification de l'impureté due à la lèpre ou au contact d'un mort suppose une aspersion. Les aspersion se font en projetant un liquide avec un aspersoir d'hysope, attaché à un bâton de cèdre par un ruban. Le liquide peut être soit l'eau lustrale, soit du sang, soit encore de l'eau vive mêlée au sang. L'hysope, nous l'avons vu précédemment, « est une plante aromatique à tiges droites, à fleurs bleues ou rougeâtres. Elle forme un buisson nain »<sup>60</sup>. Le péché est vu ici comme « une tache, une lèpre; c'est pourquoi le psalmiste demande d'en être purifié comme on purifiait le lépreux ou celui qui s'était souillé au contact d'un cadavre »<sup>61</sup>.

58 André Caquot, « Purification et expiation selon le Psaume LI », dans *Revue de l'histoire des Religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, pp. 135. Pour Jacquet, la racine **טבַּח** signifie "lessiver des vêtements en les foulants aux pieds" et devient, avec Jérémie, le terme technique de la lessive morale, laborieuse et transformante, des âmes souillées. Jacquet, *op. cit.*, p. 160.

59 *La Sainte Bible* ..., Tome V, Clamer, ..., p. 299.

60 *La Bible TOB*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 161.

61 *La Sainte Bible* ..., Tome V, Clamer, ..., p. 301.

Ces usages, que sont le lavage et l'hysope employés dans les diverses cérémonies de purification, montrent bien la purification extérieure. Celle-ci reste toutefois invalide sans la purification intérieure. Le psalmiste le dit clairement au verset 12 de ce Psaume 51 : « Créé pour moi, Dieu, un cœur pur, renouvelle en mon sein un esprit affermi ». Pour Caquot<sup>62</sup>, « La formule la plus caractéristique est sans aucun doute celle du v.12 ». En soulignant l'inutilité des sacrifices, Beaucamp fait remarquer que la mention de la pénitence dans le texte de ce Psaume 51 « s'explique sans doute par le fait que le psalmiste ici voit dans le péché une souillure, et une souillure que Dieu seul peut laver »<sup>63</sup>. La purification va jusqu'à rendre plus blanc que la neige גָּלַץ, un langage métaphorique. Le psalmiste utilise au verset 9 le verbe גָּלַץ au hi. impf. lière pers. com. s. de גָּלַץ « rendre blanc », λευκαινω « rendre blanc » dans la LXX.

Quant à la neige, Job 9.30 dit : אֶס-הִתְחַתְּךָ בְּמַי-גֶּלֶג וְהִזְוֹתִי בְּרַב כֶּףִי « Quand je me laverais avec l'eau de la neige, et je purifierais mes mains à la soude ». L'auteur emploie le verbe יִתְחַתְּךָ au hith. pf. lière pers. com.s. de חָתַךְ « se laver » et le verbe יִזְוֹתִי au hi. pf. lière pers. com.s. de זָקַף « être pur ». Le verbe זָקַף peut signifier au hith. « nettoyer ». On peut encore traduire de la sorte : « Quand je me laverais avec l'eau de la neige et je nettoierais mes mains à la soude ». La LXX traduit la racine חָתַךְ par απολουω et la racine זָקַף par αποκαθαριζω.

La « soude » est un produit détergent comme les autres produits (natron et potasse) rencontrés en Jérémie 2.22, Proverbes 25.20, Job 9.30, Malachie 3.2 et Isaïe 1.25. Pour la « soude », Clamer<sup>64</sup> dit que « les plantes sodiques ont, dès la plus haute antiquité, été employées avec l'huile pour constituer un détersif ». Autrement dit, il s'agit de « la cendre délayée avec de l'huile, dont on se servait en guise de lessive ou de savon »<sup>65</sup>. Nous avons déjà rencontré ces produits plus haut.

62 Caquot, *op. cit.*, pp. 133-154. Caquot fait aussi remarquer que « le Ps 51 permet de découvrir quelle signification on attachait à ce genre de pratiques » (p. 136).

63 Evode Beaucamp, « Souillure et Pureté dans la Bible », dans *Souillure et Pureté*, Michel Adam, Paris, Edouard Privat, 1972, p. 72.

64 *La Sainte Bible ...*, Tome IV, Clamer, ..., p. 749.

65 *La Sainte Bible, le livre de Job*, Lesêtre, ..., p. 78.



Terrien<sup>66</sup> en comparant ce verset 30 de Job 9 et celui du Psaume dit : « Il sait donc, comme le psalmiste, que l'homme ne peut lui-même se purger de sa souillure ». Ces expressions de Job : « laver avec l'eau de la neige et purifier avec la soude », sont à entendre dans un langage figuré. Pour Clamer<sup>67</sup>, l'expression de Job 9.30 est « une expression symbolique pour marquer la pureté, l'eau de la neige étant particulièrement pure ». L'auteur utilise ce langage avec le souci d'exprimer la pureté de vie. Ces éléments, l'eau, la neige et les agents détersifs, ont une place considérable dans ces métaphores.

#### **4.4 Le lavage des mains et des pieds**

Le premier cas de lustration dans les Psaumes en rapport avec le lavage des mains est au Psaume 26.6 : ... אָרְחָץ בְּנִקְיֹן כַּפַּי « Je lave mes mains dans l'innocence, ... ». La racine רָחַץ « laver » (ῥαπτω) suppose toujours un lavage dans un liquide. Le liquide n'est pas précisé dans ce verset du Psaume 26. Le psalmiste lave plutôt ses mains dans l'innocence. Albert Clamer<sup>68</sup> traduit cette phrase par : « Je lave mes mains en toute innocence », c'est-à-dire laver les mains sans hypocrisie. « Dans les psaumes, ajoute Clamer, on ne mentionne que l'ablution des mains et l'on ajoute en innocence; on indique par là non la purification dans le bassin du Temple, mais la pureté des fidèles figurée par une simple métaphore »<sup>69</sup>. David, dans ce psaume, parle de la pureté de vie et demande justice à Yahvé de lui délivrer des mains de l'ennemi à cause de son innocence. « Le lavement des mains, soutient Osty, est à entendre dans le sens symbolique de pureté de vie »<sup>70</sup>. David se voit innocent et manifeste cette innocence par le lavement des mains.

66 S. Terrien, op. cit., p. 98.

67 La Sainte Bible ..., Tome IV, Clamer, ..., p. 749. Tout comme Clamer, David J. A. Clines, pense aussi que la neige sert ici comme un symbole de la pureté (Ps 51.9, Is 1.18). David J. A. Clines, Job 1-20, Dallas, Word Books, 1989, p. 220. Les purifications qui ont une connotation de purification intérieure apparaissent également dans d'autres textes sapientiaux. Nous citons, entre autres textes de Psaumes et Proverbes : « ... purifier (זָכָה) son sentier » (Ps 119.9); « Qui peut dire : J'ai purifié (זָכָה) mon cœur, je suis net (קָהָר) de mon péché » (Prov 20.9) et enfin « une génération qui est pure (קָהָר) à ses propres yeux et qui n'est pas lavée (רָחַץ « laver ») de son ordure » (Prov 30.12). Ces usages sont pris dans un sens métaphorique. Le péché est vu comme une tache qui doit être purifiée.

68 La Sainte Bible, les Psaumes, Tome V, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1950, 168.

69 Ibid., p.170.

70 La Bible, Émile Osty, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, pp. 1187-1188.

Les mains sont lavées dans l'eau, bien que l'auteur parle de l'innocence. Pour Alphonse Maillot et André Lelièvre<sup>71</sup>, cette expression alliait « encore deux termes, l'un concret, l'autre abstrait, mais sa phrase correspond à une attitude très concrète: celle de laver ses mains dans l'eau. L'eau est devenue ambiguë: à la fois eau et innocence ». Il s'agit d'un langage métaphorique où le fait de laver les mains souillées dans l'eau entre dans la comparaison avec la pureté de vie.

Le Psaume 73.13 parle également de lavement de mains dans ce style métaphorique comme le Psaume précédent. Ce Psaume 73.13 dit : אֶת-רִיק זְכוּתִי לְבַבִּי וְאֶרְחֹץ בְּנֶקֶוֹן כֶּסֶף « En vain donc j'ai gardé mon coeur pur et j'ai lavé mes mains dans l'innocence ». Le psalmiste est troublé par la prospérité des méchants. A cause de cela, il proteste de son innocence. Il a gardé son coeur pur (זָכָה). La protestation de son innocence est montrée par cette image du lavement des mains.

Nous avons vu précédemment cet acte de passer les mains dans l'eau soit pour pouvoir s'approcher de l'autel, soit pour enlever l'impureté, soit encore pour manifester son innocence.

En ce qui concerne ce lavement des mains, Henri Lesêtre<sup>72</sup> souligne que « le Seigneur y attachait donc une grande importance, moins sans doute à raison de la pureté extérieure que de la pureté intérieure signifiée par la première (Exod., XL,29) ». Ces lavements des mains du Psaume 26.6, répété au Psaume 73.13, confirment la pureté intérieure. Nous voyons à travers ces illustrations, l'importance accordée à la purification extérieure bien que la purification intérieure ait un sens à partir de la purification extérieure et vaille plus qu'elle.

Le fait d'être touché par une personne atteinte d'écoulement qui ne s'est pas lavée (רָפָשׁ) auparavant les mains conduit à un nettoyage d'habits, à un bain dans l'eau, et l'impureté dure jusqu'au soir (Lev 15.11). Il va sans dire que les mains non lavées ont conféré la souillure aux vêtements et même à toute la personne touchée. Nous avons vu cette contamination de l'impureté par le toucher dans le chapitre précédent.

Mais dans les textes des Psaumes, il est question de l'innocence attestée par le lavage des mains. Le passage de Deutéronome 21.1-9 souligne le caractère de l'innocence à l'égard d'un meurtre dont le coupable est inconnu : « Nos mains n'ont pas répandu ce sang, ... » (Deut 21.7). C'est

71 Alphonse Maillot et André Lelièvre, Les Psaumes, Psaumes 1 à 50, Genève, Éditions Labor et Fides, 1972, p. 171.

72 Henri Lesêtre, « Laver les mains », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1903, c. 136.

de cette façon, avons-nous constaté que les anciens de la ville se déclarent innocents ou purs du délit en lavant leurs mains au-dessus de la génisse (Deut 21.6). Lesêtre<sup>73</sup> affirme : « se laver les mains était un acte symbolique par lequel on prétendait affirmer son innocence ». L'action de se laver les mains constitue en certaines circonstances une marque d'objection d'un innocent dans la mentalité hébraïque.

Les paragraphes précédents ont porté sur le lavement des mains. Cependant, le Psaume 58 parle du lavement des pieds dans le sang du méchant. Ce Psaume 58.11 dit : פְּעָמָיו יִרְחֹץ בְּדָם הַרְשָׁע ... « ... il lavera ses pieds dans le sang du méchant ». Le juste se réjouit en voyant la vengeance. Cette réjouissance s'exprime en lavant (רָחַץ / רָחַץ) ses pieds dans le sang du méchant. Le méchant est rendu dans le néant. Le fait de se laver les pieds dans le sang du méchant est une image de la victoire du juste. Maillot et Lelièvre<sup>74</sup> disent que « le bain de sang que souhaite et attend le psalmiste ne se conçoit que de manière très réaliste ». Le Psaume 68.24 va dans un même sens que le Psaume 58.11. Le Psaume 68.24 dit : ... לְמַעַן תִּמְחֹץ רִגְלֶךָ בְּדָם « que ton pied baigne dans le sang, ... ». Cette expression montre la victoire du vainqueur sur le vaincu. Elle décrit dans ce Psaume 68.24, le « couronnement de la victoire »<sup>75</sup> des Israélites sur l'ennemi.

Dans un même ordre d'idées que les deux autres Psaumes précédents, le Psaume 108.10 dit : ... מוֹאָב סִיר רְחֹצִי « Moab est le bassin où je me lave, ... ». Certaines versions le traduisent de la manière suivante : « Moab est le lavage de mes pieds », pour garder le sens du substantif רְחֹצִי signifiant « lavage ». Le psalmiste veut montrer dans ces lignes qu'il « a réduit les Moabites à une humble servitude »<sup>76</sup>, c'est-à-dire à un niveau de simple serviteur. Le lavement de pieds est un service rendu par les esclaves qui lavent les pieds de leurs maîtres. Moab est donc le bassin dans lequel le psalmiste lave ses pieds (Ps 60.10a). Pour Osty<sup>77</sup>, le Psaume 60.10a, parallèle au Psaume 108.10, fait « allusion à la mer Morte, dont Moab était un pays riverain ».

73 La Sainte Bible, le livre des Psaumes, Henri Lesêtre, Paris, P. Lethielleux, 1897, p. 117.

74 Alphonse Maillot et André Lelièvre, Les Psaumes, Psaumes 51-100, Genève, Éditions Labor et Fides, 1966, p. 58.

75 La Bible, Osty, .... p. 1218.

76 Henri Lesêtre, « Lavement des pieds », dans Dictionnaire de la Bible, Tome III, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1903, c. 132.

77 La Bible, Osty, .... p. 1212.

Job, quant à lui, parle des pieds baignés dans le lait en 29.6 : **בָּרַחַץ הַלֵּיכִי בַחֲמָה** « quand mes pieds baignaient dans le lait caillé ». Le verbe **בָּרַחַץ** au qal inf. constr. de **רָחַץ** « baigner, laver » souligne dans ce verset l'usage de la lustration prise dans un sens métaphorique. La métaphore veut exprimer l'abondance de la richesse. Autrement dit, « ces métaphores sont employées pour marquer la grande prospérité matérielle »<sup>78</sup>.

A propos de cette indication de la source du bonheur passé de Job, Samuel Terrien<sup>79</sup> dit : « De plus, la présence de Dieu était pour lui comme une haie autour de sa tente, et se manifestait par les ébats joyeux de ses jeunes enfants [...] aussi bien que par l'opulence de son revenu ». Ce verset 6 de Job 29 décrit métaphoriquement la richesse de son revenu, ici le lait caillé et l'huile. De même pour Osty<sup>80</sup>, « le lait caillé et l'huile sont les principaux éléments de la richesse d'un seigneur vivant aux confins du désert et d'une zone de cultures ». Ces trois éléments, « huile, miel et lait caillé » (Jb 20.17) sont des sources de prospérité et de richesse.

Cette expression « se baigner dans le lait » est utilisée aussi dans le livre du Cantique 5.12. Nous lisons au verset 12 : **רַחֲצוֹת בְּחֵלֶב** « ... se baignant dans le lait ». Dans les écrits bibliques, le lait est une image de blancheur, d'abondance et de richesse (Gn 49.12; Jos 4.18; Is 55.1, 60.16). La racine **רָחַץ** « se baigner » (**λουσω**) qui exprime ailleurs la purification par un liquide, l'eau, est employée dans ce verset 12 de Cantique 5 en rapport avec le lait. Dans la plupart de cas, le verbe **רָחַץ** est utilisé en rapport avec l'eau dans un sens profane ou dans une métaphore pour exprimer le baptême d'eau. Ici, comme dans les versets précédents, la racine **רָחַץ** « se baigner » est associée à un autre liquide, le lait. Il s'agit là d'un style métaphorique.

Mais le verset précédent du même chapitre 5 du livre de Cantique fait mention de lavement des pieds. Ces pieds sont lavés probablement avec de l'eau, bien que la racine **רָחַץ** n'est pas suivie du mot **מַיִם** « eau ». Nous lisons en Cantique 5.3 : **וְרַחֲצֵי אֶת-רַגְלֵי אֵיכָה אֶטְנַפֵּם**... « J'ai lavé mes pieds : Comment les salirais-je ? ». Clamer, sans donner un commentaire en rapport avec le lavement des pieds, montre que ce verset 3 de Cantique 5 pose une question d'importance. Il

<sup>78</sup> La Sainte Bible, le livre de Job, Henri Lesêtre, Paris, P. Lethielleux, 1886, p. 183.

<sup>79</sup> Samuel Terrien, Job, Neuchâtel, Éditions Delachaux & Niestlé, 1963, pp. 198-199.

<sup>80</sup> La Bible, Osty, ..., p. 1139.

voit dans cette question « une réplique de l'épouse dont la négligence ou l'étourderie allègue de futiles prétextes »<sup>81</sup>.

Pour ce verset 3 de Cantique 5, il est clair que c'est l'épouse qui parle à son époux. Ce texte traite du bien-aimé et de sa compagne (Cant 5.1-16). Dans cette attente de son bien-aimé, le texte décrit une insomnie amoureuse. C'est dans cette description que l'épouse s'exclame avoir lavé ses pieds. Ce passage pose une certaine difficulté d'interprétation. Néanmoins, il est probable que l'auteur fait allusion à l'usage courant de se laver les pieds après une longue marche. Cela se comprend aussi par l'emploi du deuxième verbe **וַיִּטְבַּח** qui est au pi. impf. 1ère pers. com. s. de **טָבַח** « salir » + suff. pron. 3ième pers. m.p. Les pieds lavés ne doivent pas à nouveau être salis par le fait de se réveiller pour aller ouvrir à son bien-aimé. Cette allusion au lavement des pieds est en droite ligne en rapport avec les lustrations ordinaires.

---

<sup>81</sup> La Sainte Bible, Proverbes-Ecclesiaste-Cantique des Cantiques-Sagesse-Ecclesiastique, A. Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 334.

## Conclusion

Le bain du corps, l'aspersion d'eau et le lavement des mains et des pieds sont repris dans les livres prophétiques et sapientiaux. Mais ici, ils sont pris dans un sens métaphorique. Les lustrations rencontrées dans ces livres sapientiaux (Ps, Prov, Jb, Qo et Cant) sont en rapport avec le lavement des mains et des pieds. Se laver les mains dans l'eau constitue une image de la proclamation de son innocence et se faire baigner les pieds est une marque de la victoire. Seul le texte de Psaume 51 fait allusion à un bain du corps bien que le psalmiste emploie une racine inhabituelle au bain de la chair.

Les livres prophétiques semblent décrire les lustrations purificatrices relatives au bain du corps. Les prophètes Osée et Amos qui font de réprobations quant aux pratiques sacrificielles purement extérieures ne mentionnent nulle part les usages lustraux. Isaïe reprend ce thème de la réprobation et y joint les indications en rapport avec les lustrations. Jérémie, Ézéchiël et Zacharie poursuivent ces lustrations métaphoriques. Les rituels de purification présentés dans la loi de Moïse doivent être accompagnés des actes intérieurs pour plaire à Yahvé. Ils restent invalides sans une purification intérieure, c'est-à-dire sans un changement de comportements.

Les souillures et les purifications légales sont prises dans un sens métaphorique. La conduite et les actions de la maison d'Israël pécheresse sont alors vues comme une souillure légale semblable à ces impuretés contenues dans la loi de Lévitique. La maison d'Israël est alors astreinte, elle aussi, à ces lustrations purificatrices : le bain du corps ou l'aspersion d'une eau pure. Cette purification n'est accordée que par Yahvé lui-même<sup>82</sup>. Yahvé doit asperger sur le croyant de l'eau pure (מים טהורים) pour lui purifier complètement. Dans ces métaphores, les livres prophétiques et sapientiaux emploient les mêmes racines rencontrées dans la loi du Lévitique, à la seule différence que, dans certains cas, le bain d'eau du corps est exprimé par la racine כָּבַשׁ « laver, nettoyer », au lieu de la racine רָחַץ « se baigner ». La purification du péché au Psaume 51 en est un exemple. Le péché est vu comme une impureté qu'il faut laver pour avoir un cœur pur. L'eau prend une place considérable dans ces métaphores.

---

<sup>82</sup> Paul Lamarche va dans le même sens lorsqu'il fait son commentaire sur le texte de Zacharie 13.1 : « Cette conversion qui semble sincère et définitive, la transformation des cœurs opérée par Yahweh et la source de purification, qui rappellent les eaux pures d'Ez 36.23-28 [...], tout cela nous inviterait à voir dans ce personnage le Messie ». Paul Lamarche, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1961, p. 85.

## CHAPITRE V

### LES USAGES DE L'EAU DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Mis à part l'eau du baptême, le Nouveau Testament emploie ce liquide dans les divers usages. Les lustrations d'eau sont parfois ordinaires ou purificatrices. Ces lustrations sont généralement exprimées par le verbe λουω « se laver » pour le bain du corps, νιπτω « laver » (17 fois dans le N.T) pour le lavage des mains ou des pieds. La LXX a rendu la racine hébraïque נחף « se baigner » par λουω pour le bain du corps et νιπτω pour le lavage des mains et des pieds. Pour ces mêmes lustrations, le N.T. les exprime également par καθαριζω<sup>1</sup> « purifier » (31 fois dans le N.T) ou αγνιζω (8 fois) « purifier ». La LXX n'est pas uniforme pour la traduction du verbe hébreu נחף « purifier ». Elle traduit, d'une façon générale, la racine נחף « purifier » par καθαριζω « purifier », et rarement par αγνιζω « purifier par l'eau ». Il faut déjà souligner que les lustrations d'eau ne sont pas explicites dans certains textes où les verbes cités ci-haut sont employés. Autrement dit, ces verbes ne sont pas suivis dans certains cas du liquide, l'eau.

#### **6.1 Le lavement des mains et des pieds**

Cette section sera premièrement consacré à l'examen de textes en rapport avec la tradition des

---

<sup>1</sup> Les mots καθαρος, καθαρισμος et καθαροτης reviennent respectivement 27 fois, 7 fois et 2 fois dans le Nouveau Testament.

anciens sur le lavage des mains avant le repas. Nous allons y insérer aussi le lavement des mains accompli par Pilate. Deuxièmement, nous aborderons le récit de lavage des pieds de disciples de Jésus et celui de lavage de pieds du Seigneur Jésus lui-même.

### 6.1.1 Le lavement des mains

Les Évangiles présentent une controverse sur la tradition des coutumes de la Bible hébraïque. Cette fois-ci, les Pharisiens et les scribes interrogent Jésus sur le fait que ses disciples mangent la nourriture sans se laver les mains. Nous lisons en Matthieu 15.2 : Διατι οι μαθηται σου παραβαινουσιν την παραδοσιν των πρεσβυτερων ου γαρ νιπονται τας χειρας αυτων οταν αρτον εσθιωσιν. « Pourquoi tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens ? Car ils ne se lavent pas les mains, lorsqu'ils prennent leur repas ». Le verbe νιπω est usité dans ce verset. Pour W. D. Davies et Dalle C. Allison<sup>2</sup>, la coutume de lavage des mains avec de l'eau n'est pas principalement hygiénique, bien que cet aspect ne doit pas totalement être ignoré. La première raison de lavement était la purification de la souillure et de l'impureté rituelles.

Ce texte de Matthieu 15.2 « pose d'abord l'accusation fondamentale, la transgression de la tradition, pour n'évoquer qu'ensuite le cas particulier des ablutions rituelles »<sup>3</sup>. Marc 7. 2-5 donne un bon détail sur cet épisode. Habituellement, les Pharisiens ne mangent pas sans se laver soigneusement les mains. Ils doivent s'être lavés avant de prendre part au repas dès leur retour de la place publique. Contrairement à la tradition des anciens, les disciples de Jésus vont prendre leur repas avec des mains souillées, c'est-à-dire non lavées. Cet acte choque les Pharisiens attachés à la tradition des anciens. Ils finissent par en faire des remarques à Jésus. Les Pharisiens et les scribes interrogent Jésus sur ces faits. Le texte de Marc 7.1-5 comporte deux verbes qui décrivent la lustration d'eau. Il s'agit des verbes νιπω et βαπτιζω. Le

<sup>2</sup> W. D. Davies et Dalle C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew. Vol. II, Edinburgh, Clark, 1988, p. 521. Davies et Allison voient l'aspect hygiénique dans le lavement des pieds de Genèse 43.24, le versement de l'eau sur les mains d'Élie par Élisée en 2 Rois 3.11, le lavage de Jérémie 2.22 et le lavement des pieds de Jean 13.1-5.

<sup>3</sup> Pierre Bonnard, L'Évangile selon Matthieu, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 226-227.



dernier verbe βαπτίζω pose une difficulté dans la compréhension. S'agit-il d'un bain complet relatif au baptême ou des simples ablutions ?

Quant à νυπτω, il exprime bien les ablutions prescrites dans la loi de Moïse. Mais il faut noter que « le rite auquel il est fait allusion ici n'appartient pas aux codes du Pentateuque »<sup>4</sup>. Autrement dit, le texte du Pentateuque ne donne pas des prescriptions sur le lavement des mains à pratiquer avant et après le repas. Les ablutions en rapport avec le culte sont prescrites dans la loi de Moïse, mais « l'ablution des mains avant et après le repas fut étendue au peuple fidèle par la piété pharisienne vers le temps de Jésus »<sup>5</sup>.

En tout cas, dans ces textes, il est question de manger sans se laver les mains. Manger de telle façon souille la personne selon la tradition juive. L'application du rite est exigée « même au cours du repas, à chaque plat nouveau »<sup>6</sup>. Clamer<sup>7</sup> donne une explication détaillée sur ce rite : « L'eau que l'on versait devait être pure et n'avoir pas servi à d'autres usages ». Il poursuit en disant que « la première eau purifiait les mains et pour cela était elle-même impure; la deuxième purifiait les gouttes restées adhérentes aux mains jusqu'aux poignets inclusivement. La main qui n'aurait pas été mouillée jusqu'au poignet n'était pas purifiée »<sup>8</sup>. Les disciples de Jésus, en mangeant sans se laver les mains, transgressent la loi.

Jésus « ne répond pas directement à l'accusation portée contre ses disciples mais le sens de la contre-attaque est clair : [...], vous transgressez beaucoup plus que cela, [...] »<sup>9</sup>. Jésus

<sup>4</sup> Hebert Roux, L'Évangile du Royaume, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956, p. 172.

<sup>5</sup> Bonnard, L'Évangile ..., p. 227.

<sup>6</sup> La Sainte Bible S. Matthieu-S. Marc, Tome IX, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 201.

<sup>7</sup> Ibid., p. 202.

<sup>8</sup> La Sainte Bible ..., Tome IX, Clamer, ..., p. 202. Outre le lavement des mains analysé ici, l'Évangile de Jean fait allusion à d'autres ablutions juives. En Jean 2.6, Jésus se sert de vases destinés aux purifications (καθαρισμων) des Juifs pour accomplir son premier miracle, le changement d'eau en vin. La présence de ces vases pour la purification confirme la pratique des ablutions en cette période. Jean 11.55 parle de ces purifications habituelles des Juifs à Jérusalem : « ... , beaucoup de gens montèrent de la campagne à Jérusalem pour se purifier ». Il y a en Jean. 11.55, le verbe αρνιζω « purifier par l'eau, nettoyer, laver ses mains d'une souillure ». Les textes ne disent pas en quoi consistent ces purifications. Mais nous pensons qu'il peut toujours s'agir des ablutions relatives à Marc 7.2-5.

<sup>9</sup> Bonnard, L'Évangile ..., p. 227.

reproche aux Juifs de persévérer dans cette religion externe. Pour ce faire, il cite le texte d'Isaïe qui fait allusion à l'adoration des lèvres (Is 29.13). Les Juifs s'accrochent aux dires des hommes sans autant suivre de tout coeur la Parole de Dieu. Bien que les disciples soient scandalisés, Jésus leur dit que ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme, mais c'est ce qui en sort. Car, ce qui sort de la bouche vient du coeur et toutes les mauvaises pensées viennent aussi de là.

Ainsi le fait de manger sans se laver les mains ne souille pas l'être humain. L'homme est souillé par ce qui sort de la bouche. Matthieu 15.20 dit : « C'est là ce qui souille l'homme; mais de manger avec des mains non lavés ne souille pas l'homme. ». Jésus est-il contre la tradition liée aux ablutions ? Le reproche n'est-il pas adressé à la religiosité superficielle sans autant rejeter la tradition ? Quelle aurait pu être la réaction de Jésus, si ces gens agissaient sans hypocrisie en honorant Dieu de leur coeur et en s'appliquant au même moment à la loi des anciens ?

Bonnard<sup>10</sup> répond à notre préoccupation : « Jésus ne condamne pas toute parole sur Dieu au profit d'une religion intérieure; il a lui-même beaucoup enseigné et n'a jamais, en principe, condamné l'enseignement rabbinique ». Dans un même ordre d'idées, nous pensons que la référence de Jésus au prophète Isaïe ne met pas en cause la tradition des anciens, mais elle condamne la religion purement extérieure. D'ailleurs, Jésus le dit clairement en faisant allusion à la purification rituelle des objets. Le Seigneur dit en Matthieu 23.25-26 : « ... vous purifiez (καθαρίζω) l'extérieur de la coupe et de l'écuelle, alors qu'à l'intérieur ils sont pleins de rapine et d'incontinence ... purifie d'abord le dedans de la coupe ... ». Le reproche de Jésus porte sur la religion extérieure qui attache plus d'importance à la purification extérieure et néglige la purification intérieure. La première sans la seconde n'a aucune valeur en elle-même. C'est ce que Jésus veut faire comprendre aux juifs de son temps.

Le lavement des mains est également décrit en Matthieu 27.24 sous un autre angle. En effet, dans ce passage, nous voyons l'application de la coutume hébraïque de se laver les mains en signe d'innocence. Il est dit dans ce verset : ... Πιλατος ... λαβων υδωρ απενιψατο τας χειρας απεναντι του οχλου λεγων Αθωος ειμι απο του αιματος τουτου υμεις οψεσθε. « ... Pilate ... ayant pris de l'eau et se lava les mains devant la foule, en disant : Je suis innocent

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 228.

de ce sang, à vous de voir ». Le verbe  $\alpha\pi\epsilon\nu\iota\psi\alpha\tau\omicron$  est à l'ind. aor. mo. 3<sup>ème</sup> pers. s. de  $\alpha\pi\omicron\nu\iota\zeta\omega$  ou  $\alpha\pi\omicron\nu\iota\pi\tau\omega$  « laver » (seul emploi de ce verbe). Pilate lave ses mains devant la foule pour montrer qu'il en est pour rien. En associant le geste de Pilate, un Romain, à la coutume juive du lavage des mains, Roux<sup>11</sup> pense que « peut-être Pilate a-t-il voulu donner un suprême avertissement au peuple, en déclarant ainsi solennellement qu'en son âme et conscience il juge Jésus innocent ». Nous avons déjà fait une analyse sur cette coutume dans les sections précédentes (Deut 21.1-9, Ps 26.6). Nous avons vu que le lavement des mains était une manière hébraïque de prouver son innocence.

### 6.1.2 Le lavement des pieds

Quant au lavement des pieds, Jean 13. 1-17 rapporte la scène du lavement des pieds dans le dernier repas de Jésus avec ses disciples. L'épisode ne se retrouve pas dans les synoptiques. A la place du lavement des pieds, les synoptiques racontent l'institution de l'Eucharistie. Notre intérêt tourne autour de la question suivante : Pourquoi Jésus applique-t-il le lavement des pieds à ses disciples ? Les réponses données par les commentateurs sont diverses. Dans son article sur l'analyse de ce passage, M.-E. Boismard<sup>12</sup> est arrivé à la constatation suivante : « Les exégètes n'ont pas encore réussi à se mettre d'accord sur la signification de la scène du lavement des pieds, [...] ». Le lavement des pieds est vu soit comme un geste d'humilité et d'amour évoquant la mort du Christ, soit encore comme un rite de purification en relation avec le baptême.

Le lavement des pieds, avons-nous vu, est un service ordinairement confié aux esclaves. Pour Claude F. Molla<sup>13</sup>, Jésus « renverse l'ordre naturel des relations entre inférieurs et supérieurs ». C'est pourquoi Simon Pierre se voit indigne d'être lavé par son Maître. Jean 13.8 dit :  $\text{Ου μη νιψης μου τους ποδας εις τον αιωνα.}$  « ... Non, jamais tu ne me laveras les pieds! ».

<sup>11</sup> Roux, L'Évangile..., p. 281.

<sup>12</sup> M. E. Boismard, « Le Lavement des pieds », dans la Revue Biblique, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1964, pp. 5-24.

<sup>13</sup> Claude F. Molla, Le Quatrième Évangile, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 180. Molla donne une explication supplémentaire : « [...] cette besogne était souvent confiée aux esclaves étrangers. En signe d'attachement respectueux, les femmes lavaient les pieds de leurs maris et les enfants ceux de leurs parents. Parfois les disciples exprimaient par ce même geste leur révérence à leur rabbi ». Molla, op. cit., p. 180.

Dans le refus de l'apôtre, « il y a là plus qu'un refus: une impossibilité [...] laver les pieds souligne l'humilité »<sup>14</sup>. La protestation de Pierre risque de compromettre sa relation avec son Seigneur.

Cette relation exige la pureté dont le lavement des pieds est une image. Boismard<sup>15</sup> affirme que « Jésus veut parler concrètement du lavement des pieds; mais en tant que cette action est le signe d'une purification, non plus physique, matérielle, mais spirituelle ». Prenant conscience de cela, l'apôtre Pierre en demande plus : « Seigneur, non seulement mes pieds, mais encore les mains et la tête » (v.9). Pierre « va d'un excès à l'autre. Après avoir déclaré qu'il ne se laissera jamais laver les pieds, il dépasse l'invitation du Maître, [...] »<sup>16</sup>. Certains exégètes<sup>17</sup> soutiennent que les versets 6-10 présentent le lavement des pieds comme un rite de purification. Pierre, pense-t-il au lavement des pieds et des mains des prêtres avant l'entrée dans le sanctuaire (Ex 30.17-21) ? Les ablutions du Pentateuque n'exigent pas le lavage de la tête. Toutefois, le lavement des mains et des pieds est une image de la pureté.

Mais le Seigneur ne lave que les pieds. Ce lavement des pieds est un signe d'hospitalité. L'idée de la purification de l'apôtre ne concorde pas explicitement avec ce que le Maître envisage pour le rite. Clamer<sup>18</sup>, comme bien d'autres, soutient une même opinion : « L'idée de purification paraît étrangère à l'action du Seigneur. Elle n'intervient nulle part dans l'explication qui en est donnée 12-17, [...] ». Les versets 12-15 sont conçus par la plupart des exégètes comme « un exemple d'humilité et de charité fraternelle »<sup>19</sup>.

En tout cas, la réplique de Jésus n'exprime pas d'une façon explicite l'idée de purification de l'apôtre. Le passage de Jean 13.10 dit : ... Ο λελουμενος ουκ εχει χρειαν ει μη τους

<sup>14</sup> La Sainte Bible ..., Tome X, Clamer, ..., p. 419.

<sup>15</sup> Boismard, op. cit., p.15.

<sup>16</sup> La Sainte Bible ..., Tome X, Clamer, ..., p. 420.

<sup>17</sup> Certains auteurs soutiennent l'idée de la purification. Ils vont même jusqu'à voir dans la métaphore le bain d'eau qu'une parole accompagne ou le bain de régénération. Xavier Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome III, Paris, Éditions du Cerf, 1970, p. 32.

<sup>18</sup> La Sainte Bible ..., Tome X, Clamer, ..., p. 420.

<sup>19</sup> Boismard, « Le Lavement des pieds », ..., p. 6.

ποδας νιψασθαι, αλλ εστιν καθαρως ολος και υμεις καθαροι εστε, αλλ ουχι παντες. « ... Celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, sinon les pieds, mais il est pur tout entier. Vous aussi, vous êtes purs, mais non pas tous ». La signification de ces deux verbes (λουω, et νιπτω) rend la phrase claire. Celui qui s'est baigné (λελουμενος - pf. partic. pass. nom. m.s.), n'a pas besoin d'être lavé (νιψασθαι - aor. inf. mo.). Il est déjà pur (καθαρος). La réponse de Jésus est embarrassante et « semble contredire le contexte »<sup>20</sup> Est-ce que l'auteur a la même idée (sens des verbes) à l'esprit en formulant cette réponse ? Pourquoi faire allusion à la pureté (καθαρος) ?

La réponse à ces questions qui n'intéressent peut-être pas le narrateur et la signification des verbes nous conduit à voir dans la réplique de Jésus un rite de purification. Boismard<sup>21</sup>, qui soutient aussi l'idée de la purification, dit : « Le vocabulaire de ce v.10, spécialement les mots λελουμενος ετ καθαρως, évoque la phraséologie en usage dans le christianisme primitif pour désigner le baptême et son effet essentiel ». Le verbe λουω et l'adjectif καθαρως font bien ici allusion au baptême.

A propos de ces deux verbes, Léon-Dufour affirme que l'apôtre Jean « certes parle de « laver » (*nipstein*), mais il ne confond pas cet acte et un bain (*louesthai*) qui a déjà eu lieu et qui a été suffisant »<sup>22</sup>. L'auteur emploie ici les deux verbes différents pour exprimer ces deux actions, c'est-à-dire le bain du corps et le lavage de quelques membres. Jésus fait usage ici d'un lavement extérieur.

En ce qui concerne le mot καθαρως, Léon-Dufour<sup>23</sup> écrit : « Le grec *katharos* désigne parfois un état de propreté physique (Mt 27,59), mais il est plus souvent utilisé pour désigner une

20 Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome III, ..., p. 30. Pour Léon-Dufour : « Pierre s'oppose d'abord à un service qu'il estime indigne de son Maître; puis, face à la promesse de Jésus qu'il aura part avec lui, il consent avec exubérance. Mais Jésus nie alors que les disciples aient besoin d'être lavés ». Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome III, ..., p. 30.

21 Boismard, « Le Lavement des pieds », ..., p. 16.

22 Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome III, ..., p. 30.

23 Ibid.

condition culturelle, morale ou spirituelle (Mt 5,8 ...) ». En traduisant le mot καθαρος « pur » par « propre », Léon-Dufour ajoute que « Jésus rejette l'interprétation rituelle de Pierre: malgré l'emploi de l'eau, [...] »<sup>24</sup>. Léon-Dufour semble soutenir ici l'idée de la propreté physique.

L'intervention du Seigneur Jésus montre aussi clairement qu'il veut exprimer l'humilité à ses disciples par ce geste d'hospitalité. Léon-Dufour<sup>25</sup> conclut en disant que « par son action, Jésus symbolise le don de lui-même qu'il va bientôt réaliser en se livrant à la mort [...]. Le symbole choisi étant en même temps un rite d'hospitalité, il montre qu'à travers sa mort Jésus conduira ses disciples [...] ». Léon-Dufour voit dans cette métaphore un signe d'humilité qui évoque sa mort prochaine. Jésus prend ici la place d'un serviteur.

Cet élément d'humilité et d'amour qui ressort de la métaphore du lavement des pieds est bien décrit en Jean 13.14. Il est dit : « Si donc je vous ai lavé (εντυχα) les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez, vous aussi, vous laver (νιπτειν) les pieds les uns aux autres ». Dans quel sens cette recommandation du Seigneur Jésus à propos du lavement des pieds peut-elle être comprise ? S'agit-il ici d'une application matérielle ? Ces questions qui trouvent difficilement réponse n'intéressent pas l'auteur. Pour Boismard<sup>26</sup>, le lavement des pieds « est donc la condition indispensable pour obtenir la vie éternelle et participer au royaume eschatologique ». Toutefois, cette condition exigée ici « peut littérairement se comprendre, soit au sens physique, soit au sens spirituel »<sup>27</sup>. Le lavement des pieds<sup>28</sup> doit être alors vu comme une métaphore qui exprime à la fois un geste de pureté, d'humilité et d'amour.

La section comprise entre les versets 37-50 du chapitre 7 de Luc relate la scène d'une femme qui

---

24 Ibid.

25 Ibid., p. 33.

26 Boismard, « Le Lavement des pieds », ..., p. 18.

27 Ibid., p. 16.

28 En réconciliant les deux interprétations, c'est-à-dire l'interprétation sacramentelle, en référence au baptême et l'interprétation moralisante concernant le signe d'humilité, Boismard affirme que « ces deux interprétations ne sont pas homogènes l'une à l'autre, mais le récit primitif (interprétation moralisante) a été réinterprété, à une époque ultérieure du développement des traditions johanniques, pour devenir un récit à portée sacramentelle ». Boismard, « Le Lavement des pieds », ..., p. 6.

lave les pieds de Jésus avec ses larmes et les oint de parfum. Le Pharisien s'indigne en voyant la femme poser cet acte d'hospitalité à l'endroit de Jésus, son invité. L'indignation de Simon, le Pharisien, pousse Jésus à lui faire des remarques. Partant d'une histoire d'un créancier et de ses deux débiteurs, Jésus fait remarquer à Simon le service qu'il n'a pas rendu, celui qui d'ordinaire est réservé à un visiteur. Cependant, cette femme a fait tout ce qu'il faut pour son hôte.

Nous lisons en Luc 7.44 : ... εισηλθον σου εις την οικιαν υδωρ μοι επι ποδας ουκ εδωκας αυτη δε τοις δακρυσιν εβρεξεν μου τους ποδας και ταις θριξιν αυτης εξεμαξεν. « ... Je suis entré dans ta maison, tu ne m'as pas donné d'eau pour mes pieds; elle, au contraire, m'a lavé les pieds de ses larmes, et avec ses cheveux elle les a essuyés ». Le verbe εβρεξεν à l'aoriste de βρεχω « mouiller » exprime la lustration d'eau dans ce verset. Il y a normalement dans cet épisode une lustration de deux liquides, l'eau et l'huile. Nous parlerons un peu plus loin du deuxième liquide sur lequel l'interprétation lucanienne semble être basée. Jésus fait allusion au lavage des pieds avec de l'eau accordé à un convive. Les pieds de Jésus sont lavés, non pas avec de l'eau ordinaire, mais avec des larmes (δακρυσιν) et essuyés avec les cheveux.

## **6.2 L'eau de Bethsatha et la piscine de Siloé**

Les deux épisodes de Jean, la guérison du malade de Bethsatha (5.1-9) et la guérison de l'aveugle-né (9.1-16), sont relatives à la guérison où l'eau joue un rôle important. L'eau est, d'une part, utilisée comme un élément pour faire le miracle, et d'autre part, comme un agent de purification. Les récits décrits par Jean concernent respectivement l'homme infirme depuis trente ans et l'aveugle de naissance.

L'élément intéressant du premier texte se retrouve en Jean 5.7, la réponse de l'infirme au Seigneur Jésus : ... Κυριε, ανθρωπον ουχ εχω ινα οταν ταραχθη το υδωρ βαλη με εις την κολυμβηθραν εν ω δε ερχομαι εγω αλλος προ εμου καταβαινει. « ... Seigneur, je n'ai personne pour me plonger dans la piscine au moment où l'eau commence à s'agiter; et pendant que moi j'y vais, un autre descend avant moi ».

Le verbe βαλη de βαλλω « jeter, lancer » est utilisé pour exprimer cette action de se plonger

dans l'eau. En ce qui concerne ce liquide, Molla<sup>29</sup> écrit : « L'eau était réputée pour ses qualités curatives et les malades de tous genres s'y pressaient ». L'eau est ici, comme ailleurs, un agent de guérison.

Les versets 1-9 de Jean 5 présentent le récit d'un miracle opéré au moyen de l'eau de la piscine. En effet le texte indique qu'un ange venait pour agiter cette eau. Pour Albert Clamer<sup>30</sup>, « ce bouillonnement intermittent provenait vraisemblablement d'un écoulement d'eau plus pure, retenue d'ordinaire par une vanne ». Du fait que la mention de l'ange manque dans la plupart des manuscrits, « on s'accorde aujourd'hui pour reconnaître en cette phrase une adjonction postérieure d'un copiste désireux d'expliquer le mouvement occasionnel de l'eau »<sup>31</sup>. Selon le texte ajouté (v.4), le premier malade à s'y plonger, quel que soit l'état de sa maladie, recouvre la santé. c'est-à-dire la guérison. C'est bien clair que notre infirme doit être jeté dans l'eau par quelqu'un pour parvenir à retrouver la guérison.

Le paralytique, ayant vécu longtemps sans trouver de secours, est guéri par le Seigneur Jésus-Christ<sup>32</sup> sans usage d'aucun liquide, l'eau, mais simplement par la parole : « Lève-toi! emporte ton grabât et marche. ». Selon Léon-Dufour<sup>33</sup>, « Jésus est "l'homme" qui prend la place de l'ange, sans avoir besoin de recourir à l'eau de la piscine ». Le Seigneur Jésus n'a pas besoin d'eau pour guérir le paralytique.

Le deuxième texte est celui de Jean 9.1-16. Les versets 6 et 7 décrivent bien la scène : ταυτα ειπων επτυσεν χαμαι και εποιησεν πηλον εκ του πτυσματος, και επεχρισεν αυτου τον πηλον επι τους οφθαλμους. « Ayant ainsi parlé, il cracha à terre et fit de la boue avec la salive; et il oignit cette boue sur les yeux ». και ειπεν αυτω, Υπαγε νιψαι εις την

<sup>29</sup> Molla, op. cit., p. 74.

<sup>30</sup> La Sainte Bible S. Luc - S. Jean, Tome X, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 350.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Certains commentateurs ont essayé de voir dans ce texte l'image du Baptême. Mais, la guérison du paralytique par Jésus sans recourir à l'eau « exclut la symbolique baptismale ». Xavier Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.26.

<sup>33</sup> Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome II, ..., p. 26.



κολυμβηθραν του Σιλωαμ ο ερμηνευεται Απεσταλμενος απηλθεν ουν και ενιψατο, και ηλθεν βλεπων. « et il lui dit : Va te laver à la piscine de Siloé. Envoyé, il (l'aveugle) partit donc et se lava et quand il revint, il voyait ». Le verset 7 utilise le verbe νιπτω en usage dans le lavement de mains ou des pieds.

Le Seigneur Jésus se sert d'un liquide του πτυσματος « la salive » et de la χαμαι « terre ». Jésus applique la « boue » πηλον obtenue de ce malaxage sur les yeux de l'aveugle. Le mélange de la salive à de la terre en vue de l'enduire sur les yeux « est un geste connu de la pharmacopée de l'époque »<sup>34</sup>. Chez Jean, la salive sert à Jésus pour faire un peu de boue pour l'onction. Mais il faut noter qu'habituellement « la salive était considérée comme un remède pour les affections oculaires »<sup>35</sup>. Léon-Dufour fait remarquer que la mention de la boue quatre fois de suite dans ce récit (9.6, 11, 14, 15), « demeure étonnant, non seulement parce que tous les autres miracles de Jésus chez Jn sont produits par sa seule parole, mais parce que mettre de la boue sur les yeux d'un aveugle, c'est symboliquement renforcer son infirmité; [...] »<sup>36</sup>. Ce geste aurait dû aggraver le mal, mais Jésus l'emploie, peut-être, dans le cadre d' « une invitation à s'abandonner à lui »<sup>37</sup>.

Dès cette application, l'aveugle reçoit l'ordre d'aller se laver dans l'eau de la piscine de Siloé. Léon-Dufour<sup>38</sup> compare l'invitation de Jésus faite à l'aveugle à l'ordre que le prophète Élisée donne à Naamân d'aller se plonger dans le Jourdain. Après le lavage, l'aveugle recouvre la vue. En effet une question peut être posée : Quand l'aveugle a-t-il réellement recouvert la vue ? Est-ce après l'application de la boue ou après le bain à Siloé ? Car le texte que nous avons sous les yeux contient une ambiguïté : « ... à son retour, il voyait » (v.7). Cela semble dire qu'il ne voyait pas en allant. Est-il alors parti dans son état d'aveugle pour se laver ? Pourquoi Jésus ordonne-t-il à l'aveugle d'aller à la piscine pour se laver ? Ces questions restent sans réponses.

34 Molla, op. cit., p. 129.

35 Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome II, ..., p. 337.

36 Ibid.

37 La Sainte Bible ..., Tome X, Clamer, ..., p. 390.

38 Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome II, ..., p. 338.

Ce qui est du moins certain, c'est que Jésus fait usage d'un liquide avant d'opérer le miracle. Il se sert de la salive<sup>39</sup> mélangée à la terre et de l'eau de Siloé. Certains commentateurs<sup>40</sup> voient dans les actes du Christ une allusion à la création et au baptême. En Marc 8.23, Jésus crache seulement et met ses mains à deux reprises sur les yeux de l'aveugle. Ce dernier recouvre la vue. Le sourd-bègue de Marc 7.33 est aussi guéri de la même manière par le crachat de Jésus. Dans ces textes, l'auteur emploie le verbe πτυω. Ce verbe πτυω « cracher » renferme également d'autres significations : cracher sur quelque chose, cracher sur quelqu'un, cracher au visage (exprimer son mépris par sa physionomie ...); faire cracher; rejeter; repousser »<sup>41</sup>.

La salive (του πτυσματος), un liquide, devient dans ces textes de Jean et de Marc un élément de guérison. A propos de la salive, M. J. Lagrange dit : « On reconnaissait à la salive une certaine vertu pour guérir les yeux, surtout si elle était rejetée à jeûn; ce singulier remède était même interdit le jour du sabbat »<sup>42</sup>. A côté de son caractère positif, il y a aussi un aspect négatif. Nous avons vu dans le livre de Lévitique 15.8 que la salive est porteuse d'une impureté. Si l'homme atteint d'écoulement crache sur celui qui est pur, ce dernier doit se baigner et nettoyer ses habits dans l'eau. Cette impureté dure jusqu'au soir. Malgré cet aspect négatif de la salive, Jésus s'en sert, comme de l'eau, pour opérer un miracle. Ces liquides, l'eau et la salive, sont utilisées ici comme agents de purification. Ailleurs, l'eau sert aussi dans les usages profanes.

---

39 Mary Douglas, et bien d'autres, ont montré que dans beaucoup de cultures, les sécrétions des orifices du corps, entre autres, crachats, sang, urine, sont liées à la notion de l'impureté. Mary Douglas, De la souillure, Paris, François Maspero, 1971, p. 137. Chez les *Ndembu* la salive *mazeñi* peut être utilisée en deux circonstances, soit pour maudire, soit encore pour bénir. Il est bien facile de distinguer la bénédiction de la malédiction par la façon de cracher : un mouvement prolongé de cracher sous entend souvent la bénédiction *pu pu pu pu ...* suivi parfois de la prononciation de quelques mots de bénédiction *nkisu*; et cracher une seule fois suppose la malédiction *pu*. Dans nos coutumes *ndembu*, la salive est un signe de bénédiction dans certaines circonstances : A titre d'exemple, un parent s'en sert pour bénir ses fils. Une mère se sert également de la salive pour appliquer un médicament sur un nouveau-né (*Kuseñula*). On s'en sert aussi pour encourager l'enfant à amener vite un objet qu'on lui demande d'aller récupérer quelque part. Dans ce cas, on crache par terre en répétant les mots suivants disant : « *mazeñi awa bayi omuku* » (Que cette salive ne sèche pas avant que tu sois ici avec l'objet). Il arrive aussi que la salive soit utilisée dans un sens négatif : maudire ou mépriser.

40 Molla, op. cit., pp. 129-130.

41 A. Bailly, Dictionnaire Grec Français, Paris, Librairie Hachette, 1950, p. 1697.

42 M.J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1920, p. 202. La propriété curative de la salive, reconnue dans plusieurs cultures, est encore confirmée par Right Hon J. H. Bernard. Right Hon J. H. Bernard, A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John, Vol. II, Edinburgh, Clark, 1958, p. 327.

### **6.3 Les usages profanes**

Nous examinons ici les lustrations ordinaires retrouvées dans le Nouveau Testament. Il s'agit de soins de toilette, de lavage des plaies, de la toilette mortuaire et de lavement des pieds. Nous avons traité de lavement des pieds opéré par Jésus sur ses disciples dans la section précédente à cause du sens profond que Christ donne à cet acte.

#### **6.3.1 Le lavement du visage**

Le soin corporel est une nécessité pour toute personne. Certaines circonstances obligent l'individu à ne pas s'appliquer à cette obligation ordinaire qui est le bain corporel. Parmi les cas qui empêchent l'être humain de prendre son bain régulier, nous pouvons citer, entre autres cas, le deuil, la pénitence et le jeûne. Il faut souligner qu'en dehors de cet interdit du bain, il y a bien d'autres tabous que la personne concernée est astreinte d'observer. Ce comportement d'abstention des soins de toilette permet de déceler celui qui est endeuillé ou qui accomplit son vœu de jeûne.

Le texte de Matthieu 6.17 parle du jeûne. Le Seigneur dit en Matthieu 6.17 : *συ δε νηστευων ... το προσωπον σου νιψαι ...* « Mais toi, quand tu jeûnes ... lave ton visage, ... ». L'auteur emploie ici le verbe *νιψαι* à l'aor. impér. mo. de *νιπτω* « laver ». Le Seigneur Jésus présente donc une nouvelle pratique pour celui qui observe un jeûne. La personne concernée doit prendre son bain d'une façon habituelle. Clamer<sup>43</sup> affirme qu'« à cette hypocrisie honteuse Jésus oppose une sainte dissimulation: quand les disciples jeûnent, qu'ils aient soin de le cacher à tous les regards; [...] qu'ils paraissent le visage lavé [...] ». Jésus qualifie d'hypocrites ceux qui observent ces rituels en vue de se faire voir.

#### **6.3.2 Le lavage des plaies**

Les Actes des Apôtres rapportent les soins apportés à Paul et à Silas par le geôlier. Actes 16.33 dit : *ελουσεν απο των πληγων ...* « ... il lava leurs plaies ... ». Les soins accordés aux

<sup>43</sup> La Sainte Bible.... Tome IX, Clamer, ..., pp. 82-83.

blessés sont exprimés par le verbe λουω « laver ». Ici, le verbe λουω est pris dans un sens profane. Selon le texte, le lavage des plaies fait partie d'un geste d'hospitalité. Le geste de bienveillance du geôlier consiste dans le nettoyage des plaies causées par les coups de verges (Ac 16.22). Le passage ne donne pas d'autres précisions sur le liquide utilisé ni sur les autres soins qui doivent normalement suivre le nettoyage. Nous pensons ici à l'application de l'huile sur les plaies que nous verrons plus loin dans le chapitre relatif à l'emploi de l'huile.

### 6.3.3 La toilette mortuaire

Il s'agit encore une fois dans le texte d'Actes des Apôtres de la toilette mortuaire. Actes 9.37 parle de la maladie et de la mort de Tabitha, une femme généreuse. Elle faisait de bonnes oeuvres et donnait des aumônes. Par la suite, elle est ressuscitée grâce à la prière que Pierre adresse à son Seigneur. Mais bien avant l'arrivée de Pierre, le corps de Tabitha a été lavé et mis dans la chambre haute. E. Jaques<sup>44</sup> fait remarquer qu'« à Jérusalem l'inhumation devait avoir lieu immédiatement après la mort. En dehors de cette ville, il pouvait y avoir un délai de trois jours entre le décès et l'inhumation ». Le texte ne donne pas de précision sur le jour où Pierre est arrivé à Joppé. Toutefois, Lyddie où Pierre s'est trouvée est située près de Joppé. Selon la recommandation, pensons-nous, Pierre n'a pas tardé à y aller.

L'auteur utilise le participe λουσάντες « ayant lavé » du verbe λουω « laver », pour exprimer tous les soins du lavage d'un cadavre. Jacques souligne que le verbe « λουσάντες, au masculin est mis pour λουσασαι, car chez les juifs ce rite était accompli par les femmes. Luc, par ce terme impersonnel, a voulu marquer ici l'action plutôt que l'agent de ce rite »<sup>45</sup>. Clamer précise que le lavage d'un cadavre est conforme à l'usage juif et à l'usage grec. Cet office doit être effectué par les femmes<sup>46</sup>. Aucune indication n'est donnée dans le texte sur la façon de laver un mort, ni sur la raison fondamentale de ces soins. Ce sont des questions que le texte laisse sans réponses.

<sup>44</sup> E. Jacques, Les Actes des Apôtres, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1926, pp. 307-308.

<sup>45</sup> Jacques, op. cit., p. 307.

<sup>46</sup> La Sainte Bible ..., Tome XI, Clamer, ..., p. 154. Jacques précise la même chose quant à cette coutume. Jacques, op. cit., p. 307.

C'est le seul texte (Ac 9.37) qui parle de la toilette d'un cadavre<sup>47</sup> dans les écrits bibliques. La Bible hébraïque ne rapporte que l'embaumement de Jacob (Gn 50.2-3), la mise du défunt Joseph dans une caisse, un cercueil (Gn 50.26), le dépôt du roi Asa sur un lit plein d'aromates et des produits pour son embaumement (2 Chr 16.14), pour ne citer que ces cas. Ce sont les seuls soins donnés à un cadavre avant la sépulture ou la mise au tombeau mentionnés dans la Bible hébraïque. La Bible hébraïque est muette en ce qui concerne le lavage d'un mort avec de l'eau. Elle ne parle que de ces aromates pour embaumer le corps du cadavre.

Le Nouveau Testament, nous allons le voir, mentionne également les aromates et les parfums en ce qui concerne l'ensevelissement du Christ. En Matthieu 27.59, le corps sanglant de Jésus doit avoir été préalablement lavé, puisqu'il est enveloppé dans un linceul propre (καθαρα-pur). Il est probable que l'embaumement a suivi le lavage du corps. Mais aucun texte du Nouveau Testament ne mentionne explicitement le lavage du corps de Jésus avec de l'eau.

#### **6.3.4 Le lavement des pieds**

Dans la conduite à tenir à l'égard de certaines catégories de fidèles, Paul va insérer l'usage de l'hospitalité habituellement fréquent dans le milieu oriental comme une des conditions requises pour inscrire une femme au groupe des veuves. L'apôtre écrit : ... ει εξενοδοχησεν, ει αγιων ποδας ενιψεν ... « ... qu'elle ait exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints ... » (1 Tm 5.10). L'apôtre emploie le verbe νιπτω « laver ». Le verbe νιπτω est réservé pour le lavement des pieds ou des mains. Le lavement des mains ou des pieds, nous le répétons encore ici, est exprimé en hébreu par le même verbe que le bain du corps. La LXX a traduit le verbe νηη par νιπτω pour le lavage des mains et λουω pour le bain du corps.

Nous avons traité dans les chapitres précédents de l'usage du lavement des pieds comme d'une marque d'hospitalité pour un convive. Paul adopte cette pratique ancienne de lustration ordinaire

---

<sup>47</sup> Les *Ndembu* lavent habituellement le cadavre avec de l'eau avant l'enterrement. Celui-ci ne s'effectue pas le même jour du décès de la personne. Le corps peut être gardé jusqu'à trois jours, excepté pour le mort-né ou le corps en décomposition. Le corps du cadavre ne peut être toutefois lavé en cas de décomposition physique pour quelqu'un qui s'est suicidé ou qui est laissé mort par des brigands ou des animaux féroces dans la forêt.

pour qu'elle soit exercée à l'égard des saints<sup>48</sup>. Une veuve doit prouver son hospitalité en donnant de l'eau aux saints pour qu'ils se lavent les pieds.

#### **6.4 La purification des mains et des coeurs**

L'apôtre Jacques parle de lavement non pas dans un sens profane mais spirituel. Il se sert des expressions de l'Ancien Testament pour exprimer cette purification. Le lavement des mains et la purification du coeur sont pris dans un sens métaphorique. En parlant de cette purification du péché, Jacques emploie un langage cultuel. L'apôtre dit en 4.8b : ... καθαρισατε χειρας, αμαρτωλοι, και αγνισατε καρδιας ... « ... Nettoyez vos mains, pécheurs, et purifiez vos coeurs ... ». La purification est exprimée dans ce verset par les deux verbes καθαριζω et αγνιζω. Le verbe καθαριζω « purifier » est employé pour le lavement des mains et le verbe αγνιζω « purifier par l'eau, nettoyer » pour la purification des coeurs. La deuxième partie de ce verset 8b qui débute par αγνισατε forme, « mot à mot, un parallélisme synonymique avec la première partie »<sup>49</sup>. Le lavement des mains et la purification du coeur sont des images de la pureté spirituelle.

Les Évangiles ont le même verbe νιπτω que dans la Septante pour le lavement des mains. Cependant, Jacques emploie ici pour le lavement des mains, le verbe καθαριζω, l'équivalent de רחץ en Hébreu. Pourquoi Jacques fait-il usage de καθαριζω et non de νιπτω ? Le texte ne nous donne pas de réponse. Toutefois, dans certaines épîtres le verbe καθαριζω « désigne la purification des péchés (II Cor. VII,1; Hébr. IX, 14) »<sup>50</sup>. La plupart des commentateurs soulignent que le verbe καθαριζω rappelle les ablutions de la Bible hébraïque. Nous avons traité précédemment du lavage des mains. Aaron et ses fils se lavent les mains avant d'entrer dans le Temple (Ex 30.19). Le livre de Lévitique 15.11 parle du lavage des mains pour éviter la

<sup>48</sup> Paul désigne fréquemment les chrétiens par le terme saints (Ro 1.7, 8.27; 1 Co 1.2, 6.1, 14.33; Ac 9.13, 32, 41; 26.10, ... ). Les saints sont les chrétiens d'une manière générale. Une question peut être posée quant à ce lavage : La recommandation de l'apôtre Paul aux veuves n'est-elle pas une condition avilissante à l'égard de femmes ?

<sup>49</sup> Joseph Chainé, L'épître de Saint Jacques, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, 1927, p. 106.

<sup>50</sup> Chainé, op. cit., p. 106.

contagion de l'impureté. Deutéronome 21.6 traite de lavement des mains pour prouver son innocence. Nous avons également rencontré l'usage métaphorique de ces expressions dans quelques textes prophétiques, sapientiaux et évangéliques.

En ce qui concerne le verbe *αγνίζω*, il « est fréquent dans le langage religieux du grec classique et, [...], dans la terminologie cultuelle de l'AT (voir Ex 19,10; Nb 19,12). On le retrouve, dans un sens moral, en Es 1,16; Ps 24,4; [...] »<sup>51</sup>. Chaine affirme également que le verbe *αγνίζω* usité dans ce verset 8 de Jacques 4 « est encore un terme liturgique employé pour les purifications (Ex. XIX, 10; Jo. XI, 55), entendu ici au sens moral ... »<sup>52</sup>.

A propos de ce langage cultuel, Vouga<sup>53</sup> précise aussi que « l'image prend elle aussi un sens figuré dans la tradition vétéro-testamentaire ». Dans l'épître de Jacques, la purification, « qui fait allusion aux coutumes juives, signifie une purification morale »<sup>54</sup>. Elle est indispensable pour s'approcher de Dieu. Dans un autre langage, c'est « celui qui est pur, sans péché, qui peut s'approcher du Dieu saint »<sup>55</sup>. La pureté est acquise par ce lavage des mains et des coeurs. Dans cette métaphore, l'auteur de l'épître de Jacques n'emploie ni *νυπτω* « laver les mains ou les pieds », ni *λουω* « se laver, se baigner, laver », mais *καθαρίζω* « purifier » pour le lavage des mains. Le verbe *καθαρίζω* est rarement utilisé conjointement avec la baptême d'eau, contrairement à *λουω*, qui est usité dans la transposition métaphorique du baptême.

51 François Vouga, L'épître de Saint Jacques, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 118.

52 Chaine, op. cit., p. 106. Clamer pense également que la purification de mains est en rapport avec l'activité extérieure, la purification des coeurs atteint jusqu'aux sentiments et aux intentions de la vie morale. La Sainte Bible Épîtres..., Tome XII, Clamer, ..., p. 422.

53 Vouga, op. cit., p. 118. James Hardy Ropes voit également ici un langage cultuel (Gn 35.2, Ex 30.17-21). Ce rituel de lavage est familier dans le temps du Nouveau Testament (Mc 7.3). Ce lavage est pris ailleurs, comme encore ici en Jacques 4.8, dans un langage figuré (Is 1.16; Jb 17.9, 22.30; 1 Tm 2.8). James Hardy Ropes, A critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, Edinburgh, Clark, 1961, p. 269.

54 Chaine, op. cit., p. 106.

55 Otto Knoch, La lettre de l'apôtre Jacques, Paris, Desclée & Cie, 1970, p. 91.

## Conclusion

Mis à part l'eau du baptême, le Nouveau Testament emploie également l'eau dans les divers usages. Ces lustrations sont parfois ordinaires ou purificatrices. Les Évangiles rapportent les lustrations relatives aux ablutions. Ces traditions anciennes apparaissent dans le Nouveau Testament bien que certaines d'entre elles n'ont pas de parallèle dans l'Ancien Testament. Jésus ne condamne pas la pureté rituelle, mais il met l'accent sur la pureté intérieure. Il montre que le coeur doit être purifié de toute souillure, c'est-à-dire de toutes sortes de mal. La pureté du coeur compte plus que la pureté rituelle.

Quant au lavement des pieds de disciples fait par Jésus, les avis des exégètes sont partagés. Le lavement des pieds est perçu soit comme un geste d'humilité et d'amour évoquant la mort du Christ sur la Croix, soit encore comme un rite de purification en relation avec le baptême. Jésus se sert aussi d'un liquide pour opérer les miracles. Nous nous rapellons ici de l'ordre de Jésus à l'aveugle-né d'aller se laver à la piscine de Siloé (Jn 9.1-6) et de l'application de la salive sur les yeux. Ces épisodes sont des exemples typiques où l'usage d'un liquide, l'eau ou la salive entre dans l'opération.

Le Nouveau Testament fait également mention de l'eau en rapport avec le lavage du visage, des plaies, des pieds<sup>56</sup> et de la toilette mortuaire. A propos de la toilette mortuaire, Actes 9.37 est le seul passage qui parle du lavage d'un cadavre avant l'enterrement dans les écrits bibliques. Dans tous ces usages profanes, le Nouveau Testament utilise le verbe λουω.

Nous avons rencontré aussi l'usage métaphorique de lavage des mains et des coeurs. Il s'agit là de la pureté<sup>57</sup> morale. L'auteur emploie les verbes καθαρίζω « purifier » et αγνίζω « purifier par l'eau ». Ces verbes qui rappellent les purifications rituelles de l'Ancien Testament sont employés ici pour exprimer la pureté intérieure.

<sup>57</sup> A propos de lavement des pieds, nous nous posons encore quelques questions : Qui exécutait ce service de lavage de pieds (mise à part l'eau donnée au visiteur) ? Est-ce les serviteurs ? Les femmes ? Nous avons constaté, d'une part, qu'aucun texte ne montre d'une manière explicite celui qui exécute ce service de laver les pieds. Le seul exemple de ce geste d'hospitalité est fait par le Seigneur Jésus (Jn 13.1-15); et, d'autre part, que les femmes (et les esclaves) étaient censées faire ce travail (1 Sam 25.41, Lc 7.38, 1 Tm 5.10).

<sup>58</sup> Nous voulons le dire à nouveau : nous n'avons pas examiné tous les versets relatifs au mot « pur » dans les textes bibliques. Nous nous sommes limités à quelques-uns d'entre eux, en rapport direct ou indirect avec la lustration; bien que la notion de pureté soit liée à cela. Certains textes du N.T. parlent de mains pures (1 Tm 2.8 ...), de coeurs purs ...



## CHAPITRE VI

### LE BAPTÊME D'EAU

L'eau joue son rôle purificateur dans le baptême. Il va sans dire qu'il s'agit dans le Nouveau Testament de l'eau matérielle bien que le verbe βαπτίζω « baptiser » est rarement suivi du mot ὕδωρ « eau » comme nous allons le constater. Marc Girard<sup>1</sup> précise que « le statut de l'eau est à la fois réel et symbolique ». Le Nouveau Testament ne donne pas de précision sur le type d'eau à utiliser dans le baptême. Mais certains textes laissent entendre à de l'eau de fleuve (Mc 1.5, Ac 16.13-15) et peut-être de mer ou des bassins (Ac 8.36)<sup>2</sup>.

Le Nouveau Testament emploie généralement le verbe βαπτίζω « baptiser, se faire baptiser, plonger, immerger ». La LXX rend le verbe βῶ « plonger » par βαπτίζω. Le baptême d'eau

---

1 Marc Girard. Les symboles dans la Bible. Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 277. Pour Girard tout examen sur le baptême d'eau doit partir du baptême de Jésus. Le véritable baptême, c'est sa mort. Girard donne six fonctions de l'eau baptismale : la fonction de plongée dans la mort (Rm 6.3-4), la fonction de libération - exode - sortie du tombeau (Rm 6.13), la fonction de purification morale - le Nouveau Testament insiste souvent sur cette fonction - (Mc 1.4, Lc. 3.3, Rm 6.10), la fonction d'incorporation - « plongés dans le Christ Jésus » (Rm 6.3, Ga 3.27), la fonction d'alliance (1 Pe 3.21) et la fonction de sanctification et de justification (1 Co 6.11). Cette dernière fonction résume toutes les autres excepté peut-être la première. Girard, op. cit., pp. 277-280. Nous examinerons ces aspects çà et là dans ce chapitre.

2 Nous ne voulons pas nous aventurer à proposer de dates précises dans la rédaction de divers écrits du Nouveau Testament, datés entre 48-100 après Jésus Christ. Toutefois, l'ordre chronologique de récits relatifs aux lustrations sera montré (d'une façon approximative) dans la suite même de notre analyse des textes. Pour des amples informations, nous renvoyons les lecteurs aux ouvrages généraux sur l'introduction de livres du Nouveau Testament.

est souvent exprimé par ce verbe βαπτίζω. Pour Simon Légasse, le verbe βαπτίζω « acquiert un sens rituel qu'il n'avait pas auparavant du fait que la plongée thérapeutique est devenue purification [...] »<sup>3</sup>. Dans le grec profane, outre son sens général « plonger, immerger », le verbe βαπτίζω a le sens de « noyer, engloutir, faire périr »<sup>4</sup>. La seconde signification de "plonger" entre dans la langue du culte avec le judaïsme. C'est dans le Nouveau Testament que le verbe βαπτίζω est fréquemment en usage et exprime le sens de la purification par l'eau. A côté du verbe βαπτίζω (77 fois dans le N.T.), nous rencontrons aussi ses dérivés, les mots βαπτισμος (4 fois dans le N.T.) et βαπτισμα<sup>5</sup> (19 fois) « baptême ».

En plus, le Nouveau Testament emploie le verbe λουω « se laver, se baigner » qu'il applique également au baptême. Pour ces transpositions métaphoriques, le Nouveau Testament utilise soit le verbe λουω (2 fois sur les 5 emplois dans le N.T.) « laver, se baigner », soit son composé απολουω (2 fois dans le N.T.) « laver », soit encore le substantif λουτρον (2 fois dans le N.T.) « bain, lavage ». La LXX a rendu le verbe hébreu יָחַל « laver » par λουω pour le bain du corps. Le Nouveau Testament exprime ces lustrations d'eau par les mêmes verbes que la LXX.

Cependant, il y a des controverses sur la nature et l'origine du baptême d'eau. Le baptême d'eau est rapproché soit des ablutions rituelles du Lévitique, soit des thèmes prophétiques concernant la purification par l'eau, soit encore du baptême des prosélytes accédant au judaïsme. Pour Pierre Bonnard<sup>6</sup>, les textes prophétiques dont Isaïe 1.16 et Ézéchiel 36.25, qui font usage de la purification par l'eau, « sont la racine historique et théologique du baptême de Jean; l'extérieur s'en était maintenu dans les ablutions lévitiques [...] ». Nous venons d'examiner dans les pages

3 Simon Légasse, Naissance du Baptême, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 18.

4 Ibid., p. 16.

5 Les deux mots, souligne Légasse, « sont pratiquement synonymes ». Ibid., p. 22. Notons que le Nouveau Testament emploie aussi les mots βαπτιστης (12 fois) et le verbe βαπτω (4 fois).

6 Pierre Bonnard, L'Évangile selon Matthieu, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 34. Notre but est d'examiner l'emploi de l'eau dans le baptême. Il serait pour nous trop vaste d'étudier ce sujet en examinant toutes les opinions relatives au baptême. Certains spécialistes se sont aussi butés à la même difficulté. Franz J. Leenhardt l'affirme dans l'introduction de son ouvrage sur le baptême. Franz J. Leenhardt, Le baptême chrétien, son origine, sa signification, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946, p. 5.

précédentes l'action purificatrice de l'eau mentionnée dans les textes de la Bible hébraïque. Le rapprochement des lustrations purificatrices d'eau de l'Ancien Testament avec le baptême d'eau, pratiqué quelques siècles plus tard, repose sur la propriété purificatrice de l'eau.

Florent Gaboriau<sup>7</sup> écrit : « L'eau entre dans la constitution du baptême au titre d'un symbolisme marquant que le baptisé est lavé de ses fautes ». Dans le même ordre d'idées, Leenhardt<sup>8</sup> affirme également que l'eau est non seulement un élément vivifiant, mais aussi un élément purificateur.

Nous avons relevé tous les versets relatifs au baptême d'eau dans le Nouveau Testament. Ce relevé nous permet de cerner la matière concernant le baptême d'eau. Ce chapitre s'articulera sous les points suivants : le baptême d'eau de Jean Baptiste, le baptême d'eau administré par Jésus, le baptême d'eau fait au nom de Jésus, la conception paulinienne du baptême d'eau, l'interprétation du baptême d'eau chez Pierre et le bain dans une eau pure.

### **5.1 Le baptême d'eau de Jean**

Les quatre évangélistes rapportent la lustration par l'eau, c'est-à-dire le baptême donné au moyen de l'eau pour la rémission des péchés. Cette mission spéciale du baptême d'eau, est selon les évangiles, attribuée à Jean Baptiste, le précurseur (Jn 3.23). Jean est en effet envoyé pour préparer le chemin du Seigneur Jésus. La mission est bien mentionnée par les quatre évangélistes qui distinguent nettement le baptême d'eau de Jean et le baptême de l'Esprit Saint accordé par le Christ. Nous analysons ici le baptême administré par Jean, c'est-à-dire le baptême d'eau.

En comparant le baptême d'eau de Jean Baptiste avec le baptême des prosélytes, Xavier Léon-Dufour<sup>9</sup> dit : « [...] le baptême de Jean réalise une sorte d'agrégation à la véritable postérité d'Abraham, [...] attendant le Messie qui vient. C'est un baptême unique, donné dans le

7 Florent Gaboriau, Naitre à Dieu, Paris, FAC, 1981, p. 57.

8 Leenhardt, Le baptême..., ..., p. 17. Pour Leenhardt, « le baptême de Jean appartient donc à l'histoire du baptême chrétien », p. 10.

9 Xavier Léon-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris, Éditions du Cerf, 1970, c. 111.

désert, en vue du repentir et du pardon ». Quel que soit le lien établi par les commentateurs, le baptême d'eau de Jean est en rapport avec la venue du Christ. Autrement dit, le baptême d'eau de Jean « a pour fonction de préparer à la venue du Seigneur »<sup>10</sup>.

Nous trouvons les textes relatifs au baptême d'eau administré par Jean dans les quatre Évangiles. Tous les évangélistes utilisent le verbe βαπτίζω. La LXX a traduit le verbe hébreu בָּטַח par βαπτίζω. Ce verbe hébreu בָּטַח « plonger, immerger »<sup>11</sup> exprime un lavage complet. Les diverses versions rendent souvent βαπτίζω par « baptiser ».

L'Évangile de Matthieu 3.6 et celui de Marc 1.5 emploient le verbe βαπτίζω, sans qu'il soit suivi d'un liquide ὕδωρ « eau », de même qu'en Jean 3.23 et ailleurs. Marc 1.9 emploie la préposition εἰς « dans » : ... και εβαπτισθη εἰς τον Ιορδανην ... « ... et il fut baptisé dans le Jourdain ... ». Simon Légasse<sup>12</sup> dit : « Ici la préposition εἰς, exprimant normalement le mouvement, suggère une plongée dans le fleuve ». En Marc 1.5, nous lisons : ... και εβαπτιζοντο υπ αυτου εν τω Ιορδανη ποταμω ... « ... et ils étaient baptisés par lui dans le fleuve Jourdain ... ». Légasse<sup>13</sup> souligne que « la situation est exactement la même que la précédente, mais la préposition en exclut normalement le mouvement et indique que le rite s'accomplit dans le Jourdain ». Légasse veut insister sur le fait que βαπτίζω n'implique pas nécessairement une immersion.

Dans certains autres textes, le liquide est bien précisé. Matthieu 3.11 dit : εγω μεν υμας βαπτίζω εν υδατι εἰς μετανοιαν ... « Pour moi, je vous baptise dans l'eau pour la

<sup>10</sup> Xavier Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile selon Jean (chapitres 1-4), Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 165. Leenhardt, et bien d'autres, affirment que « le rite johannique apparaît donc nettement comme préparatoire », conformément aux énoncés de l'Évangile. Leenhardt, Le baptême ..., p. 11.

<sup>11</sup> Cette racine בָּטַח nous l'avons rencontré, entre autres passages, dans la purification de Naamán (2 Rs 5.1-14) et dans certains rituels de purification (Ex 12.22, Lev 4.6). La LXX emploie encore le verbe βαπτίζω et λουω en rapport avec le bain en cas d'un contact avec un mort en Sir 34.25. Dans la LXX, le verbe βαπτίζω se retrouve aussi en Judith 10.7 et en Isaïe 21.4.

<sup>12</sup> Légasse, Naissance ..., pp. 22-23.

<sup>13</sup> Ibid.

conversion. ... ». Marc dira en Mc 1.8 : *εγω βαπτισα υμας υδατι*, « Moi je vous ai baptisé avec de l'eau, ... ». Luc 3.16 a une même expression que Marc. Jean exprime cette notion du baptême dans l'eau de la même manière que Matthieu : « Moi, je baptise dans l'eau » (Jn 1.26).

Nous rencontrons ici les deux expressions, « baptiser d'eau » et « baptiser dans l'eau ». Dans le premier cas le mot *υδωρ* « eau » est sans préposition et dans le second, il est précédé d'une préposition *εν*. En quoi réside la différence entre ces deux expressions ? L'expression, avec préposition, « baptiser dans l'eau » se répète en Jean 1.31 et 33. Selon Légasse partout où la préposition *εν* est employée, « il s'agit de la « matière » dans laquelle (ou avec laquelle) s'effectue le rite ou son adaptation métaphorique; partout est exclue l'idée de "plonger" ou d'"être plongé" dans l'eau, [...] »<sup>14</sup>. Bien que la préposition *εν* n'exprime pas nécessairement la plongée dans l'eau, elle nous amène à y voir probablement une allusion à l'immersion. Nous allons y revenir.

Jésus est également baptisé avec de l'eau par Jean. A. Feuillet<sup>15</sup> conclut en disant que le baptême de Jésus « est fondamentalement l'inauguration de la carrière messianique paradoxale de Jésus, ce qui suggère que l'existence de l'Église s'insère dans celle de son fondateur et en prolonge le mystère ». Les évangélistes rapportent le baptême de Jésus (Mt 3.13-17, Mc 1.9-11, Lc. 3.21-22, Jn. 1. 31-34) qui, selon Feuillet, est le fondement du baptême chrétien. Le baptême d'eau de Jean Baptiste est administré pour la rémission des péchés : « Etre baptisé par Jean ne peut donc signifier autre chose qu'être appelé, conduit à la repentance, [...] »<sup>16</sup>. Mais le baptême d'eau que Jésus reçoit n'est pas en rapport avec la rémission des péchés. Le texte ne le précise pas. Il ne présente que la manifestation de l'Esprit de Dieu sur Jésus dès sa sortie de l'eau. Le sens du baptême de Jésus est lié, comme le suggèrent la plupart de commentateurs<sup>17</sup>, à l'humilité du Seigneur. Jésus reçoit ce baptême de repentance pour s'humilier dans l'obéissance à la volonté de son Père (Mt 3.14-15).

<sup>14</sup> Légasse, *Naissance* ..., p. 23.

<sup>15</sup> André Feuillet, « Le baptême de Jésus », dans *Revue Biblique*, N° 71, Paris, J. Gabalda, 1964, p. 352.

<sup>16</sup> Hébert Roux, *L'Évangile du Royaume*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956, p. 34.

<sup>17</sup> Leenhardt, *Le baptême* ..., p. 21 et Roulin Placide, « Le baptême du Christ », dans *Bible et Vie Chrétienne*, N° 25, Paris, Casterman, 1959, pp. 40-47.

Le baptême de Jésus nous donne certains indices sur le déroulement du rite en Matthieu 3.16 : ... Ιησους ευθυς ανεβη απο του υδατος ... « ... Aussitôt, Jésus monta hors de l'eau, ... ». La mention de la sortie de Jésus de l'eau nous amène à penser à l'immersion. Le baptême est administré par une personne. Il est probable que le baptisé et le baptiseur pouvaient tous deux descendre dans l'eau. Ensuite, le baptiseur exécutait le rite. Il doit s'agir vraisemblablement d'une immersion dans le baptême d'eau de Jean. Certains faits nous permettent également de nous représenter l'opération de ce rite. Jésus se fait baptiser dans le Jourdain (Mc 1.9). L'évangile de Jean précise aussi que Jean baptise là où les eaux sont abondantes (υδατα πολλα « des eaux nombreuses » Jn 3.23).

Toutefois, aucun texte ne décrit explicitement le déroulement du rite baptismal (immersion ou aspersion). Le sens du verbe indique l'usage du rite par immersion, βαπτίζω « plonger, baptiser ». Légasse<sup>18</sup>, qui hésite à voir dans le verbe βαπτίζω le rite du baptême par immersion, souligne que « Si le verbe *baptizein* et ses parents substantivaux, marqués d'une empreinte rituelle, n'impliquent pas nécessairement l'immersion, en particulier l'immersion totale, les indications du Nouveau Testament orientent nettement dans ce sens ». Légasse base son argumentation sur les textes de Marc 1.5 (baptisé dans le Jourdain), Marc 1.10 (remontée de l'eau) et Jean 3.23 (beaucoup d'eau). Gheorghe Sava-Popa<sup>19</sup>, souligne que « la façon ancienne et originelle de baptiser est la complète immersion. Ce mode est sous-entendu par le mot même "baptiser", [...] ». Pour Sava-Popa, le verbe βαπτίζω implique nécessairement l'immersion.

Dans Matthieu 3.6 et Marc 1.5, le baptême d'eau s'accompagne de la confession des péchés : εξομολογουμενοι τας αμαρτιας « en confessant les péchés ». Pour Bonnard<sup>20</sup>, le participe présent εξομολογουμενοι « en confessant » en exprime une action qui accompagne celle du

---

18 Légasse, Naissance ..., p. 23. A propos de l'usage du verbe βαπτίζω, Légasse conclut : « [...] dans le Nouveau Testament l'emploi de *baptizein* fait pour le moins passer au second plan l'idée d'immersion, au bénéfice de la portée rituelle du même verbe. S'il est légitime d'envisager l'immersion, ce ne peut être que pour d'autres raisons ». Légasse, Naissance ..., p. 23.

19 Gheorghe Sava-Popa, Le baptême dans la Tradition Orthodoxe et ses implications œcuméniques, Suisse, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1994, p. 29. Il est vrai que le mode du baptême (immersion ou aspersion) importe peu, bien que « l'immersion représente un procédé plus parlant ». Gaboriau, op. cit., p. 57.

20 Bonnard, op. cit., p.34.

baptême. De ce fait, la confession n'est pas tenue « pour préalablement indispensable au baptême, ou pour une conséquence du baptême »<sup>21</sup>. Légasse<sup>22</sup>, conclut en disant que par l'expression εις μετανοιαν « pour la conversion », « Matthieu visait simplement à mettre le baptême de Jean en rapport avec la conversion et avec elle seule : l'homme qui se fait baptiser fait acte de conversion [...] ». « Le pardon, poursuit Légasse<sup>23</sup>, est donc accordé dans l'acte du baptême ». Bonnard et Légasse veulent seulement montrer l'acte de la conversion exprimé par le baptême d'eau.

L'Évangile de Marc montre que le baptême mis en rapport étroit avec la foi, est une condition à remplir pour acquérir le salut : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, ... » (Mc 16.16). Et Matthieu fait du baptême un des points essentiels à observer dans cette grande mission de l'Église de faire de toutes les nations les disciples de Jésus : ... βαπτιζοντες αυτους εις το ονομα του πατρος και του υιου και του αγιου πνευματος, ... « ... les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit,... » (Mt 28.19)<sup>24</sup>.

Jésus, dans sa conversation nocturne avec le pharisien Nicodème, un des notables juifs, fait du baptême de l'eau et de l'esprit une condition primordiale pour entrer dans le Royaume de Dieu. Jean 3.5 dit : ..., Αμην αμην λεγω σοι, εαν μη τις γεννηθη εξ υδατος και πνευματος, ου δυναται εισελθειν εις την βασιλειαν του θεου. « ... En vérité, en vérité, je te le dis : personne, s'il ne naît d'eau et d'esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu ». Sava-Popa<sup>25</sup> affirme que « l'emploi de l'eau au baptême fut fixé par le Seigneur ». Selon Sava-Popa, le passage de Jean 3.5 donne un commandement précis sur l'usage de l'eau au baptême. Pour

21 Légasse, Naissance ..., p. 32.

22 Légasse, Naissance ..., p. 32.

23 Ibid., p. 34.

24 A propos de cette formule relative à la Trinité, nous recommandons de lire, entre autres livres, Gaboriau, op. cit., pp. 62-66, Leenhardt, Le baptême ..., pp. 44-45. Cette question requiert une étude à part.

25 Sava-Popa, op. cit., p. 80. Pierre Talec soutient une même opinion sur l'emploi de l'eau dans le baptême. P. Talec, op. cit., pp. 28-29. Pierre Talec souligne que « l'eau est l'élément naturel le plus apte à révéler ce qui se passe dans le baptême [...]. Mais plus fondamentalement encore, l'eau est symbole de vie et de mort. Pas d'eau, pas de vie. Trop d'eau, la mort ». Pierre Talec, Le signe de la foi, essai sur le baptême, Paris, Éditions du Seuil, 1968, pp. 28-29.

interpréter le rite du baptême d'eau, Jean utilise le verbe γεννω « faire naître » (γεννηθη εξ υδατος « est engendré d'eau ») et non le verbe βαπτιζω en usage dans le rite baptismal. Le verbe γεννω est employé dans un sens métaphorique.

Jésus, dira Claude F. Molla<sup>26</sup>, « par la mention de l'eau, fait probablement allusion au baptême de Jean-Baptiste ». Le baptême d'eau ressemble à un enfant qui vient de naître. La naissance est une image extérieure que Christ compare au baptême. Cette image est exprimée par l'action de naître, comme pour un enfant. Cette action comprend deux éléments, l'eau et l'esprit. En ce qui concerne l'esprit, Molla<sup>27</sup> écrit : « La mention de l'Esprit atteste que cette naissance est un acte de Dieu ». Dans l'Évangile de Jean, Jésus explique à Nicodème la nécessité de la nouvelle naissance, c'est-à-dire la nécessité de naître d'eau et d'esprit.

Légasse<sup>28</sup> souligne que l'intention de Jean « n'est pas d'insister sur le baptême d'eau, mais de souligner que celui-ci, n'est efficace qu'en fonction d'une économie salvatrice dont le dernier stade est le don de l'Esprit ». Ailleurs, l'image de la nouvelle naissance est montrée dans cet acte d'être plongé dans l'eau (immersion) : On meurt avec Christ et on ressuscite avec lui. Le baptême est comparé à une mort et une résurrection.

En Marc 10.38, Jésus lui-même illustre sa mort par l'image d'un baptême. La mort de Jésus est son véritable baptême<sup>29</sup>. « Le baptême de Jésus dans le Jourdain annonce et prépare son baptême "dans la mort" (Lc 12, 50; Mc 10, 38) »<sup>30</sup>. Pour L. Monloubou et F. M. Du Buit, « en utilisant le langage symbolique selon lequel les eaux évoquent la mort (Ps 69, 2-3), Jésus illustre

26 Claude F. Molla, Le Quatrième Évangile, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 53. Paul Pas et Philippe Muraille vont dans un même sens : « Les actes que l'on peut accomplir dans l'eau évoquent cette même richesse de signification. La descente dans l'eau suggère l'engloutissement et la mort. La sortie, au contraire, évoque une renaissance, une venue à une vie nouvelle comme l'enfant, enveloppé dans l'humanité du sein maternel, naît à une vie nouvelle ». Paul Pas et Philippe Muraille, Le baptême aujourd'hui, Paris, Casterman, 1971, pp. 123-124.

27 Ibid.

28 Légasse, Naissance ..., p. 135.

29 Girard, op. cit., p. 276.

30 A. M. Carré, P. Hoffmann, F. Amiot et A. M. Henry, Pourquoi le baptême?, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, p. 22.



sa mort prochaine par l'image de l'immersion, d'un baptême »<sup>31</sup>. Quant au terme βαπτισμα auquel Jésus fait allusion en Marc 10.38 et Luc 12.50, ce mot évoque ici l'idée de la métaphore d'une plongée dans la souffrance sur la Croix, c'est-à-dire les souffrances de Jésus sur la Croix. Le verbe βαπτίζω n'a pas ici le sens profane de « périr », mais celui d'une plongée dans la souffrance<sup>32</sup>.

## **5.2 Le baptême d'eau administré par Jésus**

La seule mention du baptême d'eau administré par Jésus se rencontre dans l'Évangile de Jean<sup>33</sup>. Les synoptiques sont muets sur ce sujet. La dernière partie du verset 22 de Jean 3 dit : ... και εβαπτίζεν « ... et il baptisait ». Le verbe βαπτίζω n'est pas suivi du liquide υδωρ « eau » dans tous les versets qui traitent de ce baptême d'eau administré par le Seigneur Jésus. L'usage de l'eau est évident. Le baptême d'eau administré par Jésus suscite un étonnement : ιδε ουτος βαπτίζει « voici, il baptise, ... » (Jn 3.26).

Après une analyse minutieuse du passage de Jean 3.22-28, Légasse<sup>34</sup> fait remarquer que « le fonctionnement de l'ensemble est assez clair ». L'évangéliste présente les deux baptêmes parallèles et rappelle le débat sur les questions relatives aux purifications rituelles. Pour Léon-Dufour<sup>35</sup>, « ce qui importe, ce n'est pas la localisation plus ou moins certaine de l'événement, mais la coexistence des deux baptêmes ». La comparaison du baptême de Jésus avec celui de Jean provoque une stupéfaction chez les disciples de celui-ci quand ils voient le nombre croissant des gens baptisés par Jésus (Jn 4.1).

31 L. Monloubou et F. M. Du Buit, Dictionnaire Biblique Universel, Édition Desclée, Paris, 1984, p. 76.

32 Légasse, Naissance ..., p. 22.

33 En ce qui concerne l'originalité du baptême administré par Jésus, Légasse conclut « que le baptême administré par Jésus n'est pas une invention du quatrième évangéliste, on n'a pas encore prouvé qu'il n'a pu être inventé auparavant ». Légasse, Naissance ..., p. 79.

34 Légasse, Naissance ..., p. 74.

35 Léon-Dufour, Lecture de l'Évangile ..., Tome I, p. 322.

Le sujet de la purification (καθαρισμου) soulève une discussion entre un juif et les disciples de Jean (Jn 3.25). Cette discussion amène les disciples de Jean à aller auprès de leur maître pour lui faire part des effets du baptême administré par Jésus. Le débat est centré sur la purification (v.25), mais les propos de disciples de Jean rapportés à leur maître sont relatifs à l'étonnement découlant du baptême d'eau administré par Jésus (v.26). Une question nous revient à l'esprit. Quel rapport y a-t-il dans la discussion entre la purification (καθαρισμου) et le baptême (βαπτισω) d'eau administré par Jésus. S'agit-il ici du baptême vu comme moyen de purification ? Ou encore, est-ce le fait de voir dans le baptême un acte de purification qui pose un problème ? Le texte ne nous donne pas de renseignements précis.

Bien que Jean 4.2 soit vu par plusieurs exégètes comme « une parenthèse additionnelle »<sup>36</sup>, ce passage donne une précision sur l'administration du baptême : καιτοιγε Ιησους αυτος ουκ εβαπτισεν αλλ οι μαθηται αυτου « et pourtant, Jésus lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples ». Selon ce verset 2, Jésus lui-même ne baptise pas; ce sont ses disciples qui exécutent le rite. Que dirons-nous donc ? Jésus lui-même n'aurait pas réellement baptisé ? Ses disciples auraient-ils pris cette charge à cause du nombre élevé des baptisés ? Les versets en rapport avec ce baptême ne donnent pas une solution à notre préoccupation. A propos de cette précision du verset 2, Légasse<sup>37</sup> répond : « D'aucuns pensent qu'elle reflète le point de vue de chrétiens qui savaient que Jésus n'avait pas baptisé et que le sacrement était né dans l'Église ». Jean mentionne le baptême d'eau de Jésus pour le distinguer du baptême d'eau de Jean. Dans un même contexte, Gaboriau<sup>38</sup> affirme que « ce que le baptême de Jésus a en commun avec celui de Jean, c'est l'usage de l'eau ». Gaboriau ne confirme ici que cet élément commun, l'eau qu'on retrouve dans les deux baptêmes.

---

36 Ibid.

37 Légasse, Naissance ..., p. 74.

38 Gaboriau, Naître ..., Paris, FAC, 1981, p. 53. Pour Gaboriau, l'usage de l'eau n'est pas apparemment essentiel, mais il précise que « le baptême est, par essence, le moyen de naître à la vie spirituelle. Mais la semence des vivants, [...] a besoin d'eau pour se développer. Mais l'eau a également d'autres effets: elle désaltère, elle lave, [...] Enfin, l'eau est ambiguë, et cette ambiguïté même la rend propre au baptême. Elle est tantôt l'élément qui apporte la vie, et tantôt l'élément où l'on trouve la mort », Gaboriau, Naître ..., p. 54. A propos de la matière du baptême, l'eau, Armand Mathieu affirme que « n'importe quelle eau est suffisante pour la validité du baptême ». Armand Mathieu, Le Baptême et la Tradition Patristique, Québec, Université Laval, 1969, pp. 14-17.

### **5.3 Le baptême d'eau au nom de Jésus**

Le baptême d'eau fait au nom de Jésus est décrit dans les Actes. Les Actes des Apôtres, tout comme les Évangiles, distinguent le baptême d'eau et le baptême de l'Esprit Saint accordé par le Christ. Notre intérêt ne se limite qu'au baptême d'eau. Le baptême d'eau est pour le chrétien un passage vers le royaume de Dieu. Les Actes, dès leur premier chapitre, font allusion au baptême d'eau de Jean dans les derniers entretiens qu'a Jésus avec ses disciples avant son Ascension. Nous lisons en Actes 1.5 : *οτι Ιωαννης μεν βαπτισεν υδατι ...* « Car Jean a baptisé avec de l'eau ... ». L'auteur emploie le verbe *βαπτίζω* pour parler de ce baptême d'eau où « le corps était plongé dans l'eau, ... »<sup>39</sup>. Il s'agit toujours du baptême d'eau auquel Jésus se réfère, comme l'affirme Légasse<sup>40</sup> : « Jésus - comme Jean lui-même, dont Jésus reprend ici les paroles - voulait dire "dans l'eau seulement" ».

Le baptême d'eau sera désormais donné au nom de Jésus Christ. Leenhardt<sup>41</sup> souligne que « le baptême au "nom de Jésus" fut regardé comme signifiant l'union du croyant au Messie ». Nous lisons en Actes 2.38 : *... και βαπτισθητω εκαστος υμων επι τω ονοματι Ιησου Χριστου εις αφεσιν των αμαρτιων υμων ...* « ... et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus Christ pour la rémission de ses péchés ... ». L'apôtre Pierre utilise ici la formule *επι τω ονοματι Ιησου Χριστου* « au nom de Jésus Christ ».

Ulrich Ruegg et Denis Müller relèvent de ce texte cinq éléments importants, qui sont la conversion, la modalité du baptême, l'invocation du nom de Jésus, le pardon des péchés et le

<sup>39</sup> La Sainte Bible, Actes des Apôtres, Tome XI, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 38. Clamer, comme la plupart de commentateurs, voit dans le verset des Actes 1.5, l'effusion de l'Esprit mise en parallèle avec le baptême d'eau de Jean. E. Jacques, affirme également que dans le Nouveau Testament le verbe *βαπτίζειν* « désigne ordinairement le rite inauguré par Jean-Baptiste pour exciter les hommes à la pénitence et les purifier, rite que Jésus a choisi comme condition d'entrée dans le royaume de Dieu: ce baptême était constitué par une immersion dans l'eau et une effusion de l'Esprit-Saint dans le baptisé [...] comme *βαπτίζειν* signifie aussi laver, purifier par une ablution, la purification par l'eau était le symbole de la purification par l'Esprit-Saint ». E. Jacques, Les Actes des Apôtres, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1926, pp. 14-15.

<sup>40</sup> Légasse, Naissance ..., p. 146.

<sup>41</sup> Leenhardt, Le baptême ..., p. 35.

don du Saint-Esprit<sup>42</sup>. En ce qui concerne le procédé du baptême, ces deux commentateurs écrivent : « L'acte baptismal se fait avec de l'eau, sans que l'on puisse savoir si l'immersion est la règle à l'origine »<sup>43</sup>. Mais Gaboriau estime que le nombre élevé de croyants (trois mille) a certainement exigé le baptême par aspersion<sup>44</sup>.

En Actes 10.48, l'auteur mentionne l'expression *εν τω ονοματι Ιησου Χριστου* « dans le nom de Jésus Christ ». Ces formules avec *επι* et *εν*, « limitées aux Actes et, mises à part les variantes »<sup>45</sup>, sont en application dès le début de l'oeuvre des apôtres. Les Actes emploient également la locution *εις το ονομα του κυριου Ιησου* « au nom du Seigneur Jésus » en Actes 8.16 et 19.5. L'expression *εις το ονομα*, est la formule, « sans aucun doute, qui représente la plus ancienne formulation du baptême "au nom de Jésus" »<sup>46</sup>. Les Actes utilisent ces diverses expressions en rapport avec le baptême. La locution avec *επι* et *εν* « (d'origine sémitique) signifie que le baptisé prend appui sur le Christ mort et ressuscité, alors que *εις το ονομα* traduirait l'appartenance du baptisé à son Seigneur »<sup>47</sup>.

Les exégètes donnent diverses interprétations relatives à la portée de cette formule (*εις το ονομα*). Légasse en reprend quelques-unes, parmi lesquelles celle qui veut que la formule *εις*

<sup>42</sup> En disant que le baptême d'eau et le baptême dans l'Esprit « s'opposent et se succèdent », Légasse achève son argumentation en affirmant que « la pensée chrétienne primitive reste flottante quand il s'agit de définir les conditions d'accès au salut ou, plus exactement, de définir leurs rapports: foi à la parole de l'annonce évangélique, baptême d'eau, don de l'Esprit sont énoncés, parfois mis ensemble, mais toujours, au gré du sujet traité dans le contexte. Une telle souplesse se conçoit mal si, dès l'origine, le baptême avait été conçu comme le moyen par lequel l'Esprit Saint était communiqué aux croyants ». Légasse, *Naissance...*, pp. 118-120. Il faut noter que souvent dans les Saintes Écritures « l'Esprit est figuré par l'eau [...] la métaphore du bain est appliquée à l'Esprit aussi bien qu'à l'eau ». Daniel Vigne, *Christ au Jourdain, le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris, J. Gabalda, 1992, p. 183.

<sup>43</sup> Ulrich Ruegg et Denis Müller, *Le Baptême à vivre*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 22-23. A propos du récit des Actes 2. 37-39, A. Hamman écrit : « Le rite de l'eau, introduit dans la communauté des croyants, veut attester que le salut est venu à tous par la médiation du Christ-Jésus ». A. Hamman, *Je crois en un seul baptême, essai sur Baptême et Confirmation*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 28.

<sup>44</sup> Gaboriau, *op. cit.*, p. 57

<sup>45</sup> Légasse, *Naissance...*, p. 122.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 122.

το ονομα « ne signifie rien d'autre que d'être ordonné, voué, consacré à Jésus »<sup>48</sup>. Cette formule devient « la nouveauté absolue, par laquelle le baptême chrétien rompt radicalement avec celui de Jean »<sup>49</sup>. Il va sans dire que la pratique du baptême « au nom de Jésus » est en usage pour le distinguer de celui de Jean.

Le baptême d'eau de Jean est administré en vue de la purification des péchés. Légasse<sup>50</sup> affirme que « le baptême est un bain, une ablution. Quiconque est tant soit peu informé des symboles religieux, [...], y verra le signe d'une purification ». Le baptême de Jean, comme celui qui est administré « au nom de Jésus » a un même résultat : εις αφεσιν των αμαρτιων υμων « pour la rémission de vos péchés ». Plus loin, Légasse donne une précision en disant : « à la différence, précisément, des ablutions juives, le baptême chrétien a pour effet de délivrer celui qui le reçoit de la souillure du péché »<sup>51</sup>. Bien que le verbe καθαριζω<sup>52</sup>, exprimant la purification ne se rencontre pas dans les textes qui décrivent le baptême, la purification des péchés est sans aucun doute le but du baptême.

Le passage des Actes des Apôtres 8.36-37 rapporte l'histoire de Philippe avec l'eunuque, intendant de la reine d'Éthiopie. L'eunuque se fait baptiser dans l'eau par Philippe. L'auteur utilise le même verbe βαπτιζω. La scène de l'eunuque et de Philippe nous montre bien que, d'une part, le baptême exige la présence et l'action d'un officiant; et, d'autre part, le baptisé et le baptiseur doivent tous deux descendre dans l'eau. Ce dernier élément peut supposer un baptême par immersion. Mais pour Clamer<sup>53</sup>, la descente dans l'eau n'implique pas nécessairement l'immersion.

<sup>48</sup> Légasse, Naissance ..., p. 124.

<sup>49</sup> Ibid., p. 121.

<sup>50</sup> Ibid., p. 115.

<sup>51</sup> Ibid., p. 116.

<sup>52</sup> A propos du verbe καθαριζω, Légasse souligne qu'il « n'apparaît en rapport avec le baptême qu'une fois et tardivement (Eph 5, 26), sans doute à cause des accointances de ce vocabulaire avec la pureté lévitique et les rites destinés à la recouvrer ». Légasse, Naissance ..., p. 116.

<sup>53</sup> La Sainte Bible, ..., Tome XI, Clamer, ..., p. 138. Clamer s'appuie sur un ancien usage : « Le catéchumène se tenait debout dans la piscine, dans l'eau jusqu'à mi-jambe, et le prêtre lui versait l'eau sur la tête en quantité assez abondante pour que tout le corps fût lavé ».

Actes 9.18 parle du baptême qu'Ananie accorde à Saul après sa rencontre avec le Christ sur le chemin de Damas. Il est probable que le baptême mentionné ici est relatif au baptême d'eau, bien que le texte semble relier ce baptême à l'imposition des mains (Ac 9.17a) ou au don de l'Esprit (Ac 9.17b). Le baptême d'eau est confirmé par Actes 22.16 où Paul témoigne de sa conversion. En Actes 22, le discours de Paul reprend, avec quelques variantes, le récit de sa conversion (Ac 9.1-19).

A propos de son baptême, Paul rapporte l'ordre qui lui était donné par Ananie. Nous lisons en Actes des Apôtres 22.16 : ... βαπτισαι και απολουσαι τας αμαρτιας σου « ... sois baptisé et lave-toi de tes péchés ». Le verbe βαπτισαι, qui ici, « exprime directement le baptême chrétien »<sup>54</sup>, est à l'impér. aor. de βαπτιζω « plonger, baptiser ». Le verbe βαπτιζω est suivi par le verbe απολουω « se laver, se baigner ».

Comment comprendre l'usage de ces deux verbes, si déjà βαπτιζω exprime la purification du péché par l'eau ? S'agit-il d'une allusion aux rites de l'Ancien Testament par l'emploi du composé απολουω ? Ou encore est-il question d'une tautologie qui insiste sur la purification du péché ? Car, le verbe απολουω (λουω) « laver », l'équivalent de *qnh* en hébreu, nous fait penser à ces diverses ablutions examinées au chapitre II du présent travail. En disant : « ... sois baptisé et lave-toi de tes péchés », l'apôtre veut peut-être insister sur la purification des péchés par les eaux du baptême. Selon cette déclaration d'Ananie à l'apôtre Paul, la purification des péchés « définit le but même du baptême »<sup>55</sup>.

Les Actes des Apôtres 10.47-48 parlent du baptême que Pierre accorde à Corneille, à ses parents et à ses amis intimes après que ces gens eurent reçu en premier lieu le baptême de l'Esprit Saint. Mais ailleurs, le baptême d'eau précède le baptême de l'Esprit (Ac 8.14-17). C'est même l'ordre normal des choses, « le don de l'Esprit accompagne le baptême, il est en quelque façon procuré

<sup>54</sup> Légasse, *Naissance*..., p. 19. Il faut noter que, pour la plupart des commentateurs, le baptême « au nom de Jésus » est désigné par « le baptême chrétien ». Nous pensons ici, entre autres auteurs, à Légasse, *Naissance*..., pp. 59-70 et Hans L. Martensen, *Baptême et vie chrétienne*. Paris, Éditions du Cerf, 1982, pp. 35-36. Pour Ruegg et Müller, « Le baptême chrétien primitif présuppose le baptême de Jean et le développe dans une perspective chrétienne ». Ruegg et Müller, *op. cit.*, p. 22.

<sup>55</sup> Légasse, *Naissance*..., p. 116.

par le baptême, [...] »<sup>56</sup>. Ces versets 47-48 d'Actes 10 ont un βαπτισθηναι conjugué à l'aor. inf. pass. de βαπτίζω.

Dans l'explication de Pierre en Actes 11, à la suite de l'accusation portée contre lui pour avoir violé la loi de la pureté (entrer chez les païens et manger avec eux), l'apôtre se souvient de la parole du Seigneur. Il dit : « Jean a baptisé avec de l'eau, mais vous, vous serez baptisés dans l'Esprit Saint » (Ac 11.16). Pierre se souvient donc de la parole du Seigneur, à propos du baptême d'eau et d'Esprit, en voyant l'Esprit descendre sur Corneille, à sa famille et à ses amis. Pour les commentateurs, « les deux baptêmes, l'un « dans l'eau », l'autre « dans l'Esprit », s'opposent et se succèdent »<sup>57</sup>.

En Actes 16.15, il s'agit de Lydie, une femme fervente dans le Seigneur; Dieu ouvre son cœur pour qu'elle soit attentive à l'enseignement de Paul (Ac 16.14). Lydie, ainsi que tous les siens, sont baptisés. Il doit s'agir sans aucun doute du baptême d'eau donné au nom de Jésus. Actes 19.2-5, parle du baptême d'eau administré à ceux qui ont reçu le baptême de Jean Baptiste. Le texte ne nomme pas le baptiseur, si ce n'est que la mention de Paul qui leur impose les mains après le baptême d'eau. Selon Légasse<sup>58</sup>, la précision sur "le baptême d'eau de Jean Baptiste", vient du fait que « Luc veut éviter de mentionner un baptême "au nom de Jean", susceptible de rivaliser avec celui qui est effectué "au nom de Jésus" ».

A propos du baptême accordé aux païens, les Actes rapportent encore le baptême du geôlier et de sa famille administré par Paul et Silas après que le geôlier ait cru au Seigneur. Nous lisons en Actes 16.33 : ... και εβαπτισθη αυτος και οι αυτου παντες, ... « ... et il fut baptisé lui et tous les siens ... ». Ici, comme dans les autres cas, le verbe βαπτίζω n'est pas suivi de la formule το ονομα του κυριου Ιησου « au nom du Seigneur Jésus ». Mais il est probable que cette expression puisse être utilisée dans toutes les circonstances où le baptême d'eau était administré dans les Actes des Apôtres.

<sup>56</sup> Alfred Loisy, *Les Actes des Apôtres*, Paris, Émile Nourry, 1920, p.452. Dans son discours devant Corneille, Pierre fait allusion au baptême de Jean (Ac 10.37) et parle aussi de Jésus que Dieu a oint du Saint-Esprit (Ac 10.38). Nous parlerons de l'onction de Christ décrit dans Luc et nous aurons aussi l'occasion d'y revenir dans l'épître aux Hébreux.

<sup>57</sup> Légasse, *Naissance ...*, p. 118.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 122.

#### **5.4 La conception paulinienne du baptême d'eau**

L'apôtre Paul interprète le baptême d'eau comme une mort et une résurrection avec le Christ. Par le baptême, le croyant meurt et ressuscite avec le Christ. Cette image est explicite dans le baptême d'eau par l'immersion. Le texte de Romains 6 qui traite de cette interprétation paulinienne est répété et complété par Colossiens 2.11-13. Ce second passage compare le baptême à la circoncision. Dans ces passages, l'apôtre emploie le verbe βαπτίζω.

Dans son article, Simon Légasse donne un exposé sommaire dans lequel il affirme aussi que la participation du croyant à la mort du Christ « s'exprime ailleurs dans les épîtres de Paul sans lien apparent avec le baptême. La connexion sacramentelle s'opère de façon plutôt passagère en Rm 6, 1-4a, que reprend en le complétant Col 2,12-13 »<sup>59</sup>. Bien que ces deux textes se complètent, nous préférons étudier séparément ces interprétations. Ensuite, nous verrons l'interprétation relative à la transposition métaphorique de λουω « se baigner, se laver ». Dans cette interprétation du baptême d'eau comme un bain, l'apôtre utilise le verbe λουω, le même verbe usité dans la LXX pour exprimer le bain du corps, וָחַוַּח dans la Bible hébraïque.

##### **5.4.1 Le baptême, une mort et une résurrection**

L'apôtre Paul développe le thème de la mort et de la résurrection avec Christ dans le baptême d'eau en Romains 6.1-11. Franz J. Leenhardt<sup>60</sup> affirme que « la doctrine baptismale que laissent entrevoir ses épîtres est manifestement une pièce maîtresse de sa théologie ». Le baptême d'eau est vu comme une mort et une résurrection avec Christ. Ce thème de la mort de Christ revient dans les autres épîtres (Ro 5.6, 1 Co 15.3, 2 Co 5.11, ...).

Dans ce célèbre texte qu'est celui de Romains 6. 1-11, Paul dit en Ro 6.3 : η αγνοειτε οτι

---

<sup>59</sup> Simon Légasse, « Etre baptisé dans la mort du Christ », dans Revue Biblique, Paris, Librairie Lecoffre, 1991, p. 544. En plus de la conception paulinienne du baptême décrite dans ces passages, nous faisons remarquer ici que Paul parle aussi en 1 Corinthiens 15.29 du « baptême pour les morts ». André Lamorte et René Pache soulignent que « ce passage est difficile à expliquer, car l'Église primitive ne nous a laissé aucune précision à son sujet ». A. Lamorte et R. Pache, « Baptême », dans Nouveau Dictionnaire Biblique, René Pache Lausanne (Suisse), Éditions Emmaüs, 1961, p. 83.

<sup>60</sup> Franz-J. Leenhardt, L'épître de Saint Paul aux Romains, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 88.



οσοι εβαπτισθημεν εις Χριστον Ιησουν εις τον θανατον αυτου εβαπτισθημεν « Ou bien ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ». L'apôtre Paul utilise, avons-nous dit, le même verbe βαπτίζω dans ce passage où le baptême implique la mort au péché. Par le rite baptismal, le croyant est plongé « dans la mort du Christ, plongée dont l'immersion baptismale serait la représentation »<sup>61</sup>.

Le baptême d'eau s'opère dans le Christ Jésus. Légasse<sup>62</sup> souligne que le baptême « au nom de Jésus », dont Paul a fait, en bref, un baptême εις Χριστον Ιησουν, établissait une union entre le baptisé et le Christ ». Cette expression est différente de celle des Actes, εις το ονομα του κυριου Ιησου « au nom du Seigneur Jésus ». La formule εις Χριστον Ιησουν « en Christ Jésus »<sup>63</sup> est typiquement paulinienne. Paul omet le mot ονομα et raccourcit la formule. On comprend qu'être baptisé « en Christ Jésus », c'est établir un lien avec Christ et vivre désormais en lui.

Dans ce texte de Romains 6.1-11, l'apôtre Paul montre que le chrétien meurt par la foi avec le Christ Jésus et ressuscite avec lui. Cette image, nous venons de le dire, est bien claire dans le baptême par immersion. M. J. Lagrange écrit : « Le baptême était une image de la mort, parce qu'on était complètement plongé dans l'eau; quand on sortait de l'eau, on venait à une nouvelle existence »<sup>64</sup>. Par le baptême, on meurt avec Christ pour ressusciter ensuite avec lui à une nouvelle vie. Le croyant possède une nouvelle vie en Christ par la foi. Autrement dit, le baptême relie le croyant à Jésus; et par le fait même, le croyant devient le fils de Dieu. Albert Clamer confirme que « le baptême est donc la marque d'un lien réel entre ceux qui le reçoivent et

61 Légasse, « Être baptisé ... », ..., p. 553.

62 Légasse, Naissance ..., p. 131. Bon nombre d'exégètes ont analysé cette formule paulinienne « en Christ », entre autres, Michel Bouttier, En Christ, Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

63 Le baptême en Christ revêt deux aspects, le baptême d'eau et le baptême de l'esprit. Le premier reste un symbole qui marque l'entrée du nouveau croyant dans l'Église. Paul parle du baptême de l'esprit en 1 Corinthiens 12.13 : « Aussi bien, est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés pour ne faire qu'un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et c'est d'un seul Esprit que tous nous avons été abreuvés ». Le baptême d'eau devient donc simplement l'affirmation et la manifestation de ce que le baptême de l'Esprit a produit au fond du cœur du croyant.

64 M. J. Lagrange, Saint Paul, Épître aux Romains, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1922, p. 144.

le Christ, et aussi celle de leur participation à sa mort »<sup>65</sup>. Clamer, et bien d'autres, voient dans le baptême une vraie union au Christ.

Pour Leenhardt<sup>66</sup>, « le baptême est l'acte par lequel Dieu associe le croyant à la victime qu'il a offerte ». Le croyant est uni au Père en Jésus Christ. « Le baptême, dit Lagrange, nous conduit au Christ pour lui être unis, et cette union commence par l'union à sa mort »<sup>67</sup>. En parlant de l'union à la similitude de la mort du Christ, Légasse<sup>68</sup> écrit : « Le rite baptismal, avec l'immersion qui le compose, offrirait cette "similitude", cette représentation actualisante de la mort du Christ, représentation au moyen de laquelle le candidat participe à cette mort ». Les versets 4a et 5a de Romains 6 parlent de cet ensevelissement du croyant par le baptême dans la similitude (ομοιωμα) à la mort du Christ.

Par ailleurs, la participation du croyant dans le baptême à la mort du Christ « s'explique essentiellement par la doctrine sacrificielle juive »<sup>69</sup>. Nous verrons plus loin comment un juif est associé à la victime sacrificielle qu'il offre sur l'autel à sa place (Voir chapitre VIII). De même par le baptême, le croyant s'associe à Christ.

C'est de cette façon que le baptême d'eau exprime une mort, un ensevelissement et une résurrection. Alphonse Maillot<sup>70</sup> écrit : « Nous en sommes donc arrivés à la question du baptême, association à la mort, à l'ensevelissement et anticipation de la vie [...]. Baptême qui ainsi barre notre passé et nous empêche de revenir à l'existence "en-Adam" ». Le péché est détruit et le croyant possède une nouvelle vie. L'apôtre emploie encore l'expression, « le vieil homme ». Pour Geoffrey Wainwright, le baptême signifie, entre autres, « abandonner "le vieil

---

65 La Sainte Bible. Épître aux Romains, Tome XII, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 78.

66 Leenhardt, L'épître ..., p. 90.

67 Lagrange, Saint Paul ..., p. 144.

68 Légasse, « Etre baptisé ... », ... p. 555.

69 Leenhardt, L'épître ..., p. 91.

70 Alphonse Maillot, L'épître aux Romains, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 165.

homme" et revêtir "l'homme nouveau" qui est le Christ »<sup>71</sup>. Ce langage du vieil homme crucifié avec Christ et du nouvel homme affranchi revient ça et là en d'autres termes dans les écrits de l'apôtre (2 Co 4.16, 5.17; Ro 12.2; Eph 4.22-24; Col 3.9).

Le thème de la participation du baptisé à la mort de Jésus « double chez Paul l'interprétation sacrificielle et traditionnelle »<sup>72</sup> (Mc 10.45, Mt 20.28, ...). Cette conception paulinienne de la participation du croyant à la mort du Christ au Calvaire est rattachée à la tradition; elle ne se rencontre pas dans le reste du Nouveau Testament. Mais pour Légasse, « l'héritage de la tradition est beaucoup moins assuré dans la suite du texte en Rm 6, [...] »<sup>73</sup>.

L'apôtre parle de ce thème du baptême « en Christ » en d'autres passages. L'expression εις Χριστον « en Christ » (baptiser en Christ) revient en Galates 3.27. Il est dit : ... εις Χριστον εβαπτισθητε ... « ... vous avez été baptisés en Christ ... ». Ce texte est presque une répétition de la première section de Romains 6.3. Légasse<sup>74</sup> fait également la même constatation : « La première partie de Rm 6.3 se lit presque mot pour mot dans l'épître aux Galates (3, 27) ». La préposition εις « en » désigne une incorporation et une appartenance du baptisé à la personne du Christ<sup>75</sup>.

En 1 Corinthiens 10.2, Paul parle du « baptême en Moïse » : και παντες εις τον Μωυσην εβαπτισθησαν ... « et tous ont été baptisés en Moïse ... ». L'apôtre Paul emploie encore la préposition εις « en » pour ce « baptême en Moïse ». Paul compare le baptême à la nuée qui a couvert et guidé les Israélites et à leur passage de la mer rouge. C'est dans ce contexte que les Israélites ont trouvé le salut. Le « baptême en Moïse », « est un décalque du baptême chrétien et

71 Geoffrey Wainwright. Le baptême, accès à l'Église. Yaoundé, Éditions Clé, 1972, p. 19.

72 Légasse. Naissance ..., p. 131.

73 Légasse. Naissance ..., pp. 127 et 130.

74 Légasse. Naissance ..., p. 130.

75 La Sainte Bible, Épître aux Romains, Épîtres aux Corinthiens. Tome XI, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 179.

le verbe *baptizein* qui l'exprime est toujours chez Paul à l'actif ou au passif »<sup>76</sup>. De la même manière, le croyant par le baptême, un bain ou plus exactement un passage dans l'eau, est purifié de ses péchés et retrouve la vie nouvelle.

Dans les reproches que Paul fait aux Corinthiens à cause de leur attachement exagéré à la personne des prédicateurs de l'Évangile, l'apôtre fait également mention de croyants qu'il a baptisés, en l'occurrence, Crispus, Caïus et la famille de Stéphanas (1 Co 1.13-17). Bien que sa mission soit l'annonce de l'Évangile, Paul déclare avoir baptisé ces personnes non en son nom εις το εμον ονομα « en mon nom », mais au nom de Jésus. L'expression εις το ονομα « au nom de », « fait allusion à l'invocation de Jésus Christ lors du baptême: le baptisé qui reconnaît le Christ comme son Seigneur est pris en charge par celui-ci »<sup>77</sup>. C'est pourquoi Paul affirme n'avoir baptisé personne en son nom. L'apôtre se félicite de n'avoir baptisé que peu de gens à Corinthe. « ce qui enlève jusqu'aux apparences de justification à l'attachement superstitieux à sa personne »<sup>78</sup>. Par le baptême, le croyant est uni au Christ.

#### **5.4.2 Le baptême, une circoncision**

Le baptême impliquant la descente dans l'eau et la sortie de l'eau, image de la mort et de la résurrection avec Christ (Ro 6), est reprise et complétée en Colossiens 2.11-13. Ce texte de Colossiens 2.11-12 dit : εν ω και περιετμηθητε ... εν τη περιτομη του Χριστου, ... συνταφεντες αυτω εν τω βαπτισμω, ... « En lui aussi vous avez été circoncis ... dans la circoncision du Christ, ... vous avez été mis au tombeau avec lui par le baptême ... ». Outre l'interprétation paulinienne du baptême, impliquant la participation du baptisé à la mort du Christ, l'apôtre Paul fait également un rapport entre le baptême et la circoncision.

La plupart des commentateurs soulignent que la mention du terme circoncision se réfère à la

<sup>76</sup> Légasse, *Naissance* ..., p. 20.

<sup>77</sup> Christophe Senft, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 35.

<sup>78</sup> Jean Héring, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel (Suisse), Éditions Delachaux & Niestlé, 1959, p. 19.

coutume juive (couper la chair du prépuce)<sup>79</sup>. L'effusion de quelques gouttes de sang dans la circoncision est suffisante pour donner sens à l'alliance établie entre Dieu et son peuple. Le peuple hébreu avait ce signe extérieur pour montrer l'alliance de Dieu avec la race d'Abraham et distinguer le juif du païen. Paul se sert de cette image qui marque l'appartenance à l'alliance pour exprimer la circoncision spirituelle. Pour le chrétien, affirme Gaboriau, « la circoncision a bien valeur annonciatrice du baptême »<sup>80</sup>. Gaboriau base son argumentation sur le fait que la circoncision était une marque d'agrégation au collège des croyants. C'est dans ce sens que la circoncision annonce le baptême qui est un signe d'accès à l'Église. Paul compare le baptême à la circoncision. Le baptême implique encore ici une mort au péché et un pardon au péché passé.

Selon Paul, le baptême devient quelque chose de similaire à la circoncision. Pour Clamer, la circoncision, « désormais inutile, est abolie. Seuls, les chrétiens ont la vraie circoncision (v.11); le baptême (v.12) »<sup>81</sup>. La circoncision spirituelle « ôte la racine même du péché et réalise ce que la circoncision rituelle ne faisait que figurer »<sup>82</sup>. La nature et les effets de la circoncision s'expliquent par l'interprétation paulinienne du baptême, la mort au péché et la résurrection avec Christ. Le baptême distingue alors le chrétien du païen. Quant à Osty, « la circoncision n'était qu'une petite ablation de chair; le baptême, circoncision spirituelle, fait disparaître en son entier le corps de chair »<sup>83</sup>. L'apôtre révèle ailleurs que ce qui compte, c'est la circoncision du cœur (Rom 2.29, Ga 6.15).

---

79 Nous citons, entre autres commentateurs, Jean-Noël Aletti, Saint Paul épître aux Colossiens, Paris, Éditions J. Gabalda et Cie, 1993, pp. 170-172; Eduard Schweizer, The Letter to the Colossians, London, Benziger Verlag, 1982, pp. 140-143; Ralph P. Martin, Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty, Michigan, Grand Rapids, 1973, pp.82-86 et Norbert Hagedé, Commentaire de l'épître aux Colossiens, Genève, Labor et Fides, 1968, pp. 125-126.

80 Gaboriau, op. cit., p. 40. La circoncision, comme le baptême, implique une mort. L'image de la mort est bien claire dans le rite de la circoncision chez les *Ndembu*. Dans ses ouvrages, Victor Turner fait une description du rite de la circoncision *ndembu* appelé *mukanda*. Parmi ces ouvrages, nous citons, entre autres écrits, The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Rite, London, Cornell University Press, 1967. Dans cet ouvrage, l'auteur décrit le *mukanda*, rite de la circoncision chez les *Ndembu* (pp. 151-279). L'auteur fait mention d'un aspect fondamental de la vie culturelle de ce peuple : « la nouvelle naissance après une mort symbolique ». Pour être considéré dans la société comme un homme véritable, il faut naître de nouveau en passant par cette mort symbolique. L'endroit où l'on opère les novices est appelé *ifwilu* « lieu de la mort ». Après la circoncision, les novices (*tundanji*) sont transportés et amenés à un autre endroit où ils s'assoient sur un tronc d'arbre appelé *mukula*, du verbe *kukula* « grandir ». Le *ifwilu* et le *mukula* expriment une image de la mort et de la résurrection des novices (candidats). C'est la nouvelle naissance.

81 La Sainte Bible, Épître de la Captivité, Tome XII, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 116.

82 Charles Masson, L'épître de Saint Paul aux Colossiens, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1950, p.126.

83 La Bible, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 2458.

Selon l'apôtre Paul, un seul baptême est valable : ... εν βαπτισμα ... un seul baptême (Eph 4.5). Pour Michel Bouttier<sup>84</sup>, « le baptême est unique dans l'histoire de chaque croyant comme est unique la mort et la résurrection du Christ, [...]. Mais le baptême est unique également dans l'étendue de l'église puisque le corps n'a qu'une seule tête ». Bouttier n'insiste que sur le seul baptême d'eau que le croyant reçoit lors de son baptême. Le mot βαπτισμα évoque sans aucun doute cette pratique baptismale de l'immersion dans l'eau.

### 5.4.3 Le baptême, un bain

Pour parler du baptême, Paul emploie aussi soit le verbe λουω « se baigner », soit son composé απολουω « bain », soit encore le substantif λουτρον. L'apôtre applique ces mots au baptême d'eau. Sava-Popa<sup>85</sup> affirme que « l'importance de l'eau est rendue sensible par le fait que le terme bain est un équivalent du baptême ». Le baptême est ici un bain.

Dans son épître à Tite 3.5, l'apôtre Paul dit : ... εσωσεν ημας δια λουτρου παλιγγενεσιαις ... « ... il nous a sauvés par un bain de régénération ... ». Il mentionne l'expression λουτρου παλιγγενεσιαις « bain de régénération » qui n'est autre chose que le baptême. Ici spécialement, Paul emploie le mot λουτρου « bain », du verbe λουω « se baigner ». Le Christ nous fait naître à une vie nouvelle par le moyen de l'eau du baptême. P. Dornier écrit : « Le salut est donné à l'homme par le moyen (δια) du baptême. Il n'est pas douteux en effet que le "bain" dont il est ici question soit le baptême chrétien [...] »<sup>86</sup>. Celui-ci fait disparaître le vieil homme et renouvelle en nous un homme nouveau. C. Spicq<sup>87</sup> affirme que « le moyen de ce salut miséricordieux et individuel fut « un bain », [...] λουτρου; c'est une nette allusion au

84 Michel Bouttier, L'épître de Saint Paul aux Éphésiens, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 177.

85 Sava-Popa, op. cit., p. 80. A. M. Carré et les autres affirment aussi que « le baptême veut dire: bain - un bain qui est en même une traversée ». A propos de la traversée, ils font allusion au passage de la mer rouge (Ex 14.15-31, 1 Co 10.1). Carré, Hoffmann, Amiot et Henry, op. cit., pp. 38-41.

86 P. Dornier, Les Épîtres pastorales, Paris, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1969, p. 256.

87 C. Spicq, Saint Paul les épîtres pastorales, Paris, J. Gabalda et Cie, 1947, p. 277.

baptême, instrument de purification, de salut et de nouvelle naissance ». Le baptême d'eau montre ainsi de façon extérieure ce que le baptême de l'Esprit a produit sur le plan spirituel.

Une autre référence baptismale se rencontre également en Éphésiens 5. 26. Selon le contexte, l'apôtre établit une comparaison entre l'amour que le Christ porte à son Église et l'amour que l'homme éprouve pour sa femme. L'homme est appelé à aimer sa femme comme Christ a aimé l'Église (Eph 5.22-33). C'est dans cette comparaison que l'apôtre parle de la purification. Éphésiens 5.26 relate cette purification : ινα αυτην αγιαση καθαρισας τω λουτρω του υδατος εν ρηματι « afin de la sanctifier en la purifiant par le bain de l'eau dans une Parole ». L'oriste participe καθαρισας et le substantif λουτρω sont en rapport avec la lustration<sup>88</sup>.

L'amour du Christ se manifeste par le fait que Christ s'est livré pour son Église. Il a voulu purifier son Église par le bain dans l'eau pour la rendre sainte (αγιαζω). Markus Barth<sup>89</sup> souligne que les verbes καθαριζω et αγιαζω ont originellement un sens culturel. La purification est souvent en relation avec l'eau. L'apôtre utilise le verbe καθαριζω « purifier » pour parler de la purification. Nous l'avons dit précédemment, le baptême est un bain, une purification, c'est-à-dire une rémission des péchés. Pour Hugedé<sup>90</sup>, « ce n'est pas le baptême en soi qui est moyen de purification, mais l'action du Christ qui se manifeste par lui ». C'est la première fois que nous rencontrons le verbe καθαριζω en rapport explicite avec le baptême d'eau. Bouttier<sup>91</sup> affirme que « nul ne paraît contester que l'image du bain concerne le baptême, y introduisant à côté de la sanctification, le geste de la purification [...] ». Par cette image du bain, Paul fait allusion au baptême.

88 Paul reprend des prophètes ce thème de Yahvé époux d'Israël. L'apôtre Paul a déjà utilisé ce thème du Christ époux de l'Église en 2 Corinthiens 11.2. Il y revient en Éphésiens 5.23-27. Ce thème des prophètes qui parle de Yahvé époux d'Israël, et qui est repris par Paul évoque déjà l'entrée d'Israël dans l'alliance grâce à l'image du bain. Ézéchiel 16.9 rapporte le bain de la jeune fiancée dans l'eau. Yahvé a lui-même pourvu à la toilette nuptiale de sa jeune fiancée. Norbert Hugedé souligne que le bain de la fiancée « était chez les Grecs (et aussi chez les Juifs) un moment particulièrement important de la cérémonie pré-nuptiale ». Norbert Hugedé, L'épître aux Ephésiens, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 215.

89 Markus Barth, The Anchor Bible, Ephesians, New York, Doubleday, 1974, p. 625.

90 Hugedé, op. cit., p. 215.

91 Bouttier, op. cit., p. 244.

Le verbe λουω « se baigner » exprime cette idée du bain de l'Église dans l'eau. A propos de του υδατος « l'eau », Bouttier dit : « Il est clair en effet qu'il ne s'agit pas d'une eau quelconque. L'expression τω λουτρω του υδατος, avec deux fois l'article, indique qu'il s'agit "du bain de l'eau", c.à.d. "le bain d'eau bien connu" »<sup>92</sup>. Ce bain est accompagné d'une parole de laquelle il tient son efficacité<sup>93</sup>.

Pour Clamer, « l'omission de l'article signifie que εν ρηματι achève simplement la notion de baptême »<sup>94</sup>. Il s'agit pour Clamer de la formule sacramentelle qui accompagne l'usage de l'eau. Nous venons de voir plus haut la façon dont Paul présente le baptême dans l'eau comme une figure de la mort et de la résurrection avec Christ par la foi. La purification de l'Église s'accomplit à travers le bain d'eau. Bouttier<sup>95</sup> précise qu' « on voit l'église devenir l'objet de l'amour et du sacrifice, de même elle devient l'objet du baptême ». Christ qui s'est livré pour l'Église va alors la purifier par le bain de l'eau.

Paul consacre le sixième chapitre de 1 Corinthiens à exhorter les Corinthiens à enlever le mal du milieu d'eux. Il leur interdit de faire appel aux tribunaux païens et de se livrer à la fornication. Pour montrer la façon dont quelques-uns des Corinthiens sont purifiés de ces maux (vv.9-10), l'apôtre fait une présentation trinitaire de sa pensée en 1 Corinthiens 6.11. Il dit : ... αλλα απελουσασθε, αλλα ηγιασθητε, αλλα εδικαιωθητε εν τω ονοματι του κυριου Ιησου Χριστου ... « ..., mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus Christ ... ». L'auteur emploie l'aor. moyen απελουσασθε du composé απολουω. Le verbe pourrait se traduire littéralement par « vous vous êtes lavés », mais habituellement, on le traduit par un passif, « vous avez été lavés ».

<sup>92</sup> Bouttier, op. cit., p. 244.

<sup>93</sup> Ibid., p. 245.

<sup>94</sup> La Sainte Bible ..., Tome XII, p. 67. Les exégètes associent εν ρηματι, soit à la proclamation de la parole qui accompagne le baptême, soit à la parole liturgique prononcée au moment du baptême : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

<sup>95</sup> Bouttier, op. cit., p. 244.



Légasse<sup>96</sup> souligne que la référence baptismale est moins évidente, malgré l'usage du verbe απολουω « laver ». Le verbe απολουω, ηγη en Hébreu, implique un bain du corps.

Mais William F. Orr et James Arthur Walther<sup>97</sup> voient ici une référence au baptême. E. B. Allo<sup>98</sup> affirme également que le mot απολουω « laver » « est certainement une allusion au baptême, dont les effets sont la sanctification et la justification ». L'apôtre fait usage de ce verbe pour parler de la purification spirituelle exprimée d'une manière métaphorique. Cette purification s'opère par l'oeuvre du Saint-Esprit en celui qui croit en Jésus Christ. C'est dans le baptême que le croyant est purifié de ses péchés antérieurs. Senft<sup>99</sup> fait remarquer que « le baptême a été pour eux le point de départ d'une nouvelle vie [...], par le baptême, bain de purification, ils ont été libérés des péchés commis jusqu'alors ». La signification et les effets du verbe απολουω « laver » nous montrent bien que l'allusion au baptême est évidente.

Paul emploie les trois verbes, απελουσασθε, ηγιασθητε et εδικαιωθητε pour décrire ce passage du « vieil homme vers un homme nouveau ». Héring<sup>100</sup> rappelle que « les trois verbes ne semblent pas désigner trois stades, mais trois aspects de l'action du Saint-Esprit: La rupture avec le péché (απελουσασθε), le rattachement au corps du Christ, la justification ». Le lavage du corps est ici associé à la sanctification et à la justification. Par le bain dans l'eau, le croyant est purifié de ses péchés.

---

96 Légasse, Naissance ..., p. 116. Pour Légasse, la formule εν τω ονοματι του κυριου Ιησου Χριστου « au nom du Seigneur Jésus Christ » en usage dans le baptême ne correspond pas en premier lieu avec l'expression paulinienne εις το ονομα (εις Χριστον); deuxièmement, cette formule ne porte pas uniquement sur le verbe απολουω mais sur l'ensemble des trois verbes.

97 William F. Orr et James Arthur Walther, The Anchor Bible, I Corinthians, New York, Doubleday, 1976, p. 199.

98 E. B. Allo, Saint Paul Première épître aux Corinthiens, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1956, p. 138. Gaston Deluz voit aussi ici le baptême qui « inaugure une nouvelle histoire où les chrétiens sont justifiés par la foi en Jésus et sanctifiés par l'Esprit saint ». Gaston Deluz, La sagesse de Dieu. Explication de la 1re Epître aux Corinthiens, Neuchâtel (Suisse), Éditions Delachaux & Niestlé, 1959, p. 81.

99 Senft, op. cit., p. 80.

100 Héring, La première épître de Saint Paul ..., p. 45.

### **5.5 L'interprétation du baptême d'eau chez Pierre**

Les allusions à la délivrance du péché par le baptême d'eau se rencontrent également dans les écrits de l'apôtre Pierre. Dans sa première épître, l'apôtre Pierre parle de ceux qui étaient sauvés à travers l'eau dans l'arche de Noé (1 Pe 3.20). Cette réalité est une préfiguration du baptême qu'on reçoit aujourd'hui. C'est le seul texte qui traite d'une façon explicite du baptême d'eau dans la première épître de Pierre.

Légasse<sup>101</sup> voit dans ce passage de 1 Pierre « une allusion indirecte à la délivrance du péché par le baptême ». Ces versets 20-21 disent : ... τούτ ἐστιν ὀκτώ ψυχῶν διεσωθήσαν δι' ὕδατος ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βαπτισμα, ... « ... c'est-à-dire huit âmes, furent sauvées à travers l'eau. C'est son antitype qui maintenant vous sauve, le baptême,... ». Ces versets sont sujets à plusieurs controverses dans la traduction. Nous retenons quelques suggestions de Samuel Bénétreau<sup>102</sup> : « le relatif *ho* est le sujet de *sōzei*, « sauve », et les substantifs *antitupon* et *baptisma* ont alors une valeur prédicative ou d'appositions épexégétiques (explicatives) ». Le substantif βαπτισμα du verbe βαπτίζω exprime cette plongée dans l'eau.

B. Schwank Osb<sup>103</sup> affirme que « l'allusion au baptême devient plus claire encore par les mots "par l'eau" ». Pierre établit un rapprochement entre les eaux du déluge et l'eau du baptême. En ce qui concerne l'expression δι' ὕδατος « à travers l'eau », Clamer donne deux interprétations, le sens local et le sens instrumental, pour emprunter les mots de l'auteur. Dans le sens local, l'eau du déluge, est un état de mort ou de perdition où les huit arrivent à sortir vivants. Nous l'avons vu chez Paul, le baptême est aussi un passage à travers l'eau pour aboutir au salut (1 Co 10.2). Le sens instrumental concerne les eaux du déluge qui ont, d'une part, englouti les pécheurs, et d'autre part, soulevé et porté l'arche de Noé<sup>104</sup>. Tous ceux qui y étaient, ont trouvé la vie sauve. Il en va de même de l'eau du baptême, « l'instrument du Saint-Esprit pour susciter

101 Légasse, Naissance ..., p. 117.

102 Samuel BénétreauÉ. La première épître de Pierre, Vaux-sur-Seine France, Editions de la Faculté Libre de Théologie Evangélique, 1984, p. 210.

103 B. Schwank Osb, La première lettre de l'apôtre Pierre, Paris, Desclée et Cie, 1967, p. 99.

104 La Sainte Bible ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 465.

des hommes nouveaux en les régénérant et pour former, dans le monde pécheur, l'Église de Jésus »<sup>105</sup>. Les deux interprétations semblent, pensons-nous, exprimer une même idée, l'eau du baptême est un passage pour aboutir à la vie éternelle.

La délivrance des huit dans l'arche est analogue au salut opéré par le baptême. Autrement dit, l'événement des eaux du déluge est l'image du baptême actuel, littéralement « son antitype, le baptême ». Le mot *αντιτυπον*, écrit Bénétreau, « renvoie, [...], à tout le contenu du v.20, à tout ce qui est dit à propos du déluge, considéré comme type »<sup>106</sup>. Selon la TOB, le type, l'eau du déluge, est l'image imparfaite de la réalité (antitype) qu'est le baptême<sup>107</sup>. Ce baptême ne consiste pas à enlever la saleté du corps, mais à demander à Dieu une bonne conscience par la résurrection de Jésus Christ (1 Pe 3.21)<sup>108</sup>. L'apôtre Pierre ne semble pas associer l'idée de la purification physique au baptême. Ce dernier, un bain du corps revêt plutôt un caractère spirituel. Mais certains commentateurs voient dans cette analogie de Pierre la purification du corps et de l'âme du croyant. Le croyant « va renaître, mais au cours d'une purification qui lave corps et âme, telle l'humanité nouvelle qu'engendre Noé au sortir du déluge »<sup>109</sup>.

En 2 Pierre 3.6, l'apôtre se réfère également au déluge de Noé sans établir une comparaison avec

105 La Sainte Bible, ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 465.

106 Bénétreau, op. cit., p. 210. Schwank voit également dans ce verset une similitude entre l'arche en bois dans laquelle Noé par l'obéissance à Dieu a trouvé le salut et le bois du sauveur de la croix auquel notre vie est unie par l'eau du baptême ... Schwank, op. cit. p. 99. Quant à Van Den Eynde, il souligne que « l'étude du déluge nous donne donc meilleur accès au mystère du baptême ». Van Den Eynde, « Réflexions sur le Déluge », dans Bible et vie chrétienne, N° 25, Paris, Casterman, 1959, p. 57. Le chiffre οκτω « huit » concerne d'abord ici Noé, sa femme, leurs trois fils et leurs épouses. Il est devenu un symbole attaché à plusieurs événements bibliques (Jg 3.8; Ac 9.33; Lc 9.28; Jn 20.26; Lev 12.3; Gn 17.12, Lc 1.59, 2.21; Ac 7.8; Ph 3.5; Ex 22.29; Lev 14.10, 15.14; 2 Chr 29.16; Lev 23.36). Eric Fuchs conclut que « le chiffre 8 et son dérivé l'adjectif huitième tirent leur valeur symbolique de leur proximité du chiffre 7 [...] le 8e jour est le premier d'une nouvelle semaine. D'où la symbolique de salut, de restauration, de récréation attachée au chiffre huit ». Eric Fuchs et Pierre Reymond, La Deuxième épître de Saint Pierre, l'épître de Saint Jude, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 132.

107 La Bible TOB, Paris, les Éditions du Cerf, 1994, p. 2978.

108 Quant à la dernière partie du v.21 ου σαρκος αποθεσις ρυπου αλλα συνειδησεως αγαθης επερωτημα εις θεον « non pas l'enlèvement d'une saleté de la chair, mais l'engagement envers Dieu d'une bonne conscience », les avis sont partagés, mais nous optons pour l'interprétation de Bénétreau, « l'engagement d'une bonne conscience », est interprété comme « la décision sincère du néophyte de rompre avec les voies du passé pour emprunter le chemin ouvert par le Christ ». Bénétreau, op. cit., p. 212.

109 Carré et autres, op. cit., p. 38.

le baptême. Il dit : ... ο τότε κοσμος υδατι κατακλυσθεις απωλετο. « ... le monde d'alors périt, submergé d'eau ». La lustration est exprimée dans ce verset 6 par le verbe κατακλυσθεις au nom. sing. masc. aor. part. pass., signifiant « étant submergé », de κατακλυζω « submerger ». L'auteur compare ce cataclysme qui a détruit le monde pécheur du temps de Noé au dernier jugement de feu qui détruira les impies. Pour Eric Fuchs et Pierre Reymond, le déluge, « premier jugement annonce celui qui vient sur notre monde présent. C'est ce que dit le v. suivant »<sup>110</sup>. Ils affirment encore que le déluge, selon l'apôtre Pierre, « est une destruction totale de l'univers cieux et terre (hormis Noé et les siens, bien entendu) »<sup>111</sup>. Nous avons examiné le déluge dans le troisième chapitre.

Cependant, en 2 Pierre 1.9 l'apôtre Pierre parle encore de la purification de péchés qui a trait au baptême. L'apôtre dit : ... ληθην λαβων του καθαρισμου των παλαι αυτου αμαρτιων. « ... il oublie qu'il a été purifié de ses péchés d'autrefois ». Littéralement, on peut dire : « ayant pris oubli de la purification de ses péchés d'autrefois ». Le substantif καθαρισμος du verbe καθαριζω « purifier » est en rapport indirect avec le baptême<sup>112</sup>. Celui qui oublie la dite purification est qualifié de myope<sup>113</sup>, il est aveugle (v.9a). A la question de savoir quelle est la nature de la purification qui devient un objet d'oubli, Fuchs et Reymond<sup>114</sup> répondent en disant qu'il s'agit là sans aucun doute « de la purification des péchés accomplie par le Christ et attestée lors du baptême ».

110 Eric Fuchs et Pierre Reymond. La deuxième épître de Saint Pierre, l'épître de Saint Jude. Genève, Labor et Fides, 1988, p. 113.

111 Ibid. Selon Fuchs et Reymond, ce mot est un hapax, « être inondé, recouvert d'eau ». En 2 Pierre 2.5, il a le sens technique d' « être submergé par le déluge ». Dans ce dernier texte, l'apôtre Pierre parle de la succession des mondes, le déluge marquant la fin du premier monde.

112 Légasse, Naissance..., p. 116.

113 A propos de τυφος « aveugle », Fuchs et Reymond écrivent : « [...] l'image de la cécité est typique de la parénèse néotestamentaire (Mt 15,14; 23,16; Jn 9,39-41; Ap 3,17), où elle désigne une situation d'incrédulité particulièrement aiguë. Elle est exprimée ici par l'adjectif τυφος (aveugle) et le participe μυωπαζων (myope), qui semblent faire double emploi ». Fuchs et Reymond, op. cit., p. 58.

114 Fuchs et Reymond, op. cit., p. 58.

Mais Fuchs et Reymond<sup>115</sup> ajoutent que « la compréhension du baptême se trouve singulièrement rétrécie dans notre verset : tous les passages cités montrent que le baptême ne se réduit pas à une purification du passé ». Fuchs et Reymond font allusion aux textes de Paul qui traitent du baptême impliquant la mort et la résurrection avec Christ (Ro 6.1-11, Col 2.11-13). Quoi qu'il en soit, la purification dont il est question ici est bien, pensons-nous, liée au baptême.

L'expression contenue dans ce verset 9 de 2 Pierre 1, των παλαι αυτου αμαρτιων « ses péchés d'autrefois », nous fait aussi penser à ces péchés que le croyant a commis avant sa conversion. L'apôtre qualifie d'aveugle celui qui, après s'être converti et avoir été baptisé, oublie la purification de ses péchés d'autrefois. Fuchs et Reymond<sup>116</sup> soutiennent que l'apôtre Pierre souligne « les conséquences de la non-pratique des vertus chrétiennes », bien entendu, les péchés commis après son baptême d'eau.

Dans le même ordre d'idées, l'apôtre Pierre fait à nouveau allusion à la purification du péché par le baptême. L'apôtre poursuit en 2 Pierre 2.22 la description du comportement des deux bêtes, le chien et la truie. Dans ce passage, Pierre veut avertir les nouveaux croyants de ne pas être emportés par l'enseignement de faux docteurs. En se laissant prendre, leur conduite est semblable aux comportements de ces bêtes. 2 Pierre 2.22 dit : ... Υς λουσαμενη εις κυλισμον βορβορου. « ... La truie, à peine lavée, se vautre dans le borbier ». L'apôtre Pierre emploie l'adjectif λουσαμενη « lavée » du verbe λουω « laver le corps » pour exprimer ce lavage de la truie. Fuchs et Reymond<sup>117</sup> confirment qu' « il n'est pas impossible que l'adjectif λουσαμενη, « lavée » comporte une allusion au baptême ». Le verbe λουω s'applique bien sûr ici au baptême.

Partant d'une citation de Proverbes 26.11 sur le chien qui retourne à ses vomissures, l'apôtre ajoute une autre comparaison de la truie qui, à peine lavée, retourne dans la boue. Les deux proverbes décrivent « en gros le même sens; [...] la stupidité de ceux qui reviennent à une

---

115 ibid.

116 Fuchs et Reymond, op. cit., p. 58.

117 ibid., p. 103.

situation déplorable, d'où un moment ils s'étaient échappés »<sup>118</sup>. Selon Osty, les deux bêtes sont « citées comme deux animaux particulièrement sales, et la comparaison porte sur le retour à un état immonde d'où l'on était sorti »<sup>119</sup>. Le dicton « cité en conclusion ne fait que souligner ce danger »<sup>120</sup>. Le chien retourne à ce qu'il a vomi parce que dangereux pour sa santé et la truie revient dans la boue que l'eau a enlevée de son corps.

Ces bêtes<sup>121</sup> sont une image des croyants qui retombent dans le péché après la conversion consacrée par l'eau du baptême. Légasse<sup>122</sup> note que la référence baptismale est indirecte en 2 Pierre 2.22 « où la truie qui s'est lavée et revient à sa fange est l'image du baptisé qui tombe dans l'hérésie ». La truie qui retourne dans la boue est l'image du baptisé qui retombe dans le péché.

### **5.6 Le bain dans une eau pure dans l'Épître aux Hébreux**

L'auteur de l'épître aux Hébreux fait une exhortation après l'exposé de l'inefficacité des sacrifices d'animaux et la supériorité du nouveau sacrifice unique. Le sacrifice du Christ est souverainement efficace. Dans cette exhortation qu'il introduit par la certitude du croyant d'avoir accès au sanctuaire par le sang de Jésus (He 10.19), l'auteur fait allusion au baptême. Il relate la purification du corps par une eau pure.

Hébreux 10.22 dit : ... περαντισμενοι τας καρδιας απο συνειδησεως πονηρας και λελουσμενοι το σωμα υδατι καθαρω. « ... les cœurs purifiés de conscience mauvaise et le

<sup>118</sup> Fuchs et Reymond, op. cit., p. 102.

<sup>119</sup> La Bible, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 2528.

<sup>120</sup> Maurice Ray, Deuxième épître de Pierre N.T. 22, épître de Jude N.T. 26, Lausanne, Ligue, 1980, p. 48.

<sup>121</sup> Le dicton du chien vient en droite ligne de l'Ancien Testament, bien que Pierre ne le cite pas textuellement selon la LXX. Quant au dicton de la truie, il a un parallèle dans la légende d'Ahikar, et non dans les textes bibliques. La légende d'Ahikar dit : « Tu étais, mon fils, comme un porc qui allait aux bains; il vit une fosse boueuse et alla s'y laver. Puis il appela ses compagnons: venez, lavons-nous! ». La deuxième version dit: « Mon fils, tu as été comme ce porc qui fut prendre un bain avec les grands. Arrivé aux bains, il s'y lava; mais en sortant, il vit de la boue et il alla s'y rouler ». Fuchs et P. Reymond, op. cit., pp. 102-103.

<sup>122</sup> Légasse, Naissance ..., p. 24.

corps lavé d'une eau pure ». Deux verbes nous intéressent dans ce verset 22 : *περαντισμενοι* et *λελουσμενοι*, bien que l'accent est mis sur l'usage de l'eau. Les deux verbes *περαντισμενοι* de *ραντιζω* « asperger » et *λελουσμενοι* de *λουω* « laver, baigner » sont au nom. m.p. pf. parti. pass. En ce qui concerne le verbe *ραντιζω*, Légasse pense qu'il ne signifie pas ici purifier. Le verbe *ραντιζω* « fait en réalité référence à l'« aspersion » du sang du Christ »<sup>123</sup>. Cette idée rejoint celle d'Albert Vanhoye. Ce dernier<sup>124</sup> affirme que « la métaphore de l'aspersion (10,22) nous ramènera à ce même rite d'instauration de l'alliance (9,19-21) ».

L'auteur fait usage de l'adjectif *καθαρω* qui dérive de *καθαριζω* « purifier » et de deux verbes qui expriment presque une même idée dans ce verset : *ραντιζω* et *λουω*. Le baptême, avons-nous souligné, est un bain, un signe de purification. A propos de *καθαρω* « pure », Légasse<sup>125</sup> souligne que le rapport entre le verbe *καθαριζω* et le baptême « peut être tenu pour indirect en He 10,22 ». Quant à Spicq<sup>126</sup>, il donne au verbe *ραντιζω* les deux sens suivants : « asperger, faire jaillir » (He 9.13, 19, 21; ...) et « purifier » (Ps 51.9). Dans un même ordre d'idées, le verbe *ραντιζω*, « correspond exactement à *λουω* », qui s'applique au baptême. Spicq<sup>127</sup> confirme que « l'ablution des consciences se réalise grâce à la vertu du sang du Christ, mise en oeuvre dans le rite baptismal ». Pour Spicq<sup>128</sup>, c'est dans le baptême que se manifeste l'aspersion du sang du Christ.

123 Légasse, *Naissance* ..., p. 19.

124 Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Lyon, Desclée De Brouwer, 1976, p. 174. He 12.24 parle de l'aspersion du sang du Christ, médiateur d'une alliance nouvelle. L'allusion à l'aspersion du sang sur le peuple lors de la première alliance est certaine. Mais ici, il s'agit de l'aspersion du sang du Christ dans la nouvelle alliance. Le sang du Christ purifie les coeurs.

125 Légasse, *Naissance* ..., p. 116.

126 C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Paris, Librairie Lecoffre, 1953, p. 317. Clamer voit également ce parallélisme entre ces expressions « le coeur aspergé ... le corps lavé ... », qui font allusion au baptême. *La Sainte Bible* ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 345.

127 Spicq, *L'épître* ..., p. 317.

128 *Ibid.*

Quant à  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$  « eau pure », l'auteur fait-il allusion à  $\text{מִים קְדוֹשִׁים}$  (Ez 36.25) ? Le texte d'Ézéchiel 36.25 parle de l'aspersion de  $\text{מִים קְדוֹשִׁים}$  « eau pure ». C'est à ce texte d'Ézéchiel 36.25, affirme Légasse<sup>129</sup>, « qu'on songe quand il s'agit d'établir un lien entre le baptême et la conscience chrétienne de vivre déjà dans l'Acquis eschatologique ». L'eau pure d'Ézéchiel 36.25 a un rapport direct avec le baptême. Spicq va plus loin : il voit dans l'expression  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$ , non seulement une eau pure, « mais une eau sainte ( $\upsilon\delta\omega\rho \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega\nu = \text{מִים קְדוֹשִׁים}$ , Nomb. V, 17), comme celle du bassin d'airain qui [...] avait la vertu de purifier (Lev. XIV, 5-6; XVI, 4) »<sup>130</sup>. C'est la seule fois que l'expression  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$ <sup>131</sup> est en usage dans le N.T. et en rapport avec le baptême. Héring fait remarquer également « qu'il ne s'agit pas d'une eau quelconque, mais d'une eau pure et purifiante, une sorte d'eau sacrée, ce qui semble constituer une allusion au baptême »<sup>132</sup>. L'expression  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$  confirme encore une fois de plus la référence directe au baptême.

Les mots  $\lambda\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\iota \tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha$  « le corps lavé » font penser, d'une certaine façon, à la purification physique. L'auteur pense peut-être ici à la purification physique et à la purification spirituelle symbolisée par le baptême d'eau. Héring<sup>133</sup> opte d'une façon hésitante pour cette purification de l'homme entier, l'aspect physique et spirituel. Mais son hésitation découle de

129 Légasse, Naissance ..., p. 117.

130 Spicq, L'épître ..., p. 317. L'identification de l'expression  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$  « une eau pure » à l'expression  $\upsilon\delta\omega\rho \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega\nu$  « eau pure »,  $\text{מִים קְדוֹשִׁים}$  « une eau sainte » dans la Bible hébraïque, de Nombres 5.17 par Spicq pose un problème de compréhension (TOB : « eau d'une source sacrée », la Bible de Jérusalem : « eau vive »). Nous avons souligné dans les chapitres précédents la différence constatée entre ces eaux spéciales. Nous pensons que l'expression  $\upsilon\delta\alpha\tau\iota \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega$  est parallèle à l'expression d'Ézéchiel 36.25 ( $\text{מִים קְדוֹשִׁים}$ ) et non à celle de Nombres 5.17 ( $\upsilon\delta\omega\rho \kappa\alpha\theta\alpha\rho\omega\nu$ ). Toutefois, le texte de Nombres 5.17 ne précise pas la provenance de cette « eau sainte » utilisée dans ce passage.

131 Le Nouveau Testament, comme l'Ancien Testament ( $\text{מִים חַיִּים}$ ), emploie l'expression  $\upsilon\delta\omega\rho \zeta\omega\nu$  « eau vive » qui n'est pas en rapport direct avec le baptême ou la purification (Jn 4.10, 11; 7.38; Ap 7.17; 21.6; 22.1, 17; Jr 2.13; 17.13; Zach 14.8 ...). Dans ces quelques textes, l'eau est symbole de la vie divine qui se communique au croyant. Dans l'A.T., certains passages montrent également que l'eau est symbole de vie, de bonheur et de prospérité (Gn 49.22; Ps 73.10; Sir 15.16; Is 49.10; Jr 2.13; Jr 17.13; Is 12.3; ...). Toutefois, l'Ancien Testament utilise d'autres expressions similaires ( $\text{מִים חַיִּים}$  « eau vive » : Lev 14.5-6, 15.13; Nomb 19.17;  $\text{מִים קְדוֹשִׁים}$  « eau sainte » Nomb 5.17) en rapport avec la purification.

132 Héring, L'épître ..., p. 98.

133 Ibid.



l'interprétation de 1 Pierre 3.21. Ce texte de Pierre « repousse l'association d'idée entre le baptême et une purification physique »<sup>134</sup>. Pour Spicq<sup>135</sup>, le baptême « est un bain d'eau qui, comme tel, lave d'abord les souillures du corps, mais aussi les taches de la conscience; [...] ». Spicq voit dans le baptême la purification du corps et de la conscience. M. E. Boismard<sup>136</sup> soutient une même opinion en disant que « si nous sommes baignés quant au corps dans une eau pure, c'est par le baptême, qui produit la purification du cœur ». Boismard confirme ici l'idée du bain physique qui produit des effets spirituels.

---

134 Ibid.

135 Spicq, L'épître ..., p. 317.

136 M. E. Boismard, « Le lavement des pieds », dans Revue Biblique, N° 71, Paris, 1964, p.16.

## Conclusion

Comme nous avons pu le constater d'une certaine manière, le rôle purificateur de l'eau est très marqué dans la Bible hébraïque. Ce rôle purificateur apparaît dans plusieurs événements, le déluge (Gn 6-9, 1 Pe 3.20), le passage de la mer rouge (Ex 14.15-31, 1 Co 10.1) et les ablutions rituelles qui purifient et rendent apte au culte (Lev 11-16). L'eau, moyen de propreté physique, est également vue comme symbole de la pureté morale dans le Nouveau Testament.

L'eau est en usage dans le rite baptismal pour sa valeur purificatrice. Sava-Popa<sup>137</sup> affirme que « l'eau est donc l'élément constitutif du baptême, l'élément nécessaire qui signifie et réalise le Baptême ». La grande partie des lustrations d'eau dans le Nouveau Testament concernent le baptême d'eau.

Le Nouveau Testament emploie généralement le verbe βαπτίζω « baptiser, plonger, immerger » (et les mots βαπτισμος et βαπτισμα) pour exprimer le baptême d'eau. La LXX a rendu la racine hébraïque לָרַג « plonger, tremper » par βαπτίζω. C'est dans le Nouveau Testament que le verbe βαπτίζω est fréquemment en usage et exprime également le sens de la purification par l'eau. Le même baptême est encore exprimé soit par le verbe λουω « se baigner, se laver », soit par son composé απολουω, soit encore par le substantif λουτρον « bain ». La LXX traduit le verbe hébreux יָחַל « laver » par λουω pour le bain du corps. Le Nouveau Testament exprime ces lustrations d'eau par les mêmes verbes que la LXX.

Le Nouveau Testament mentionne le baptême d'eau de Jean. Ce baptême est administré en vue de la remission de péché (Mc 1.4). Le baptême d'eau de Jean prépare au baptême d'Esprit que le Christ accorde au croyant. Le baptême d'eau est par la suite administré « au nom du Seigneur Jésus » (εις το ονομα του Κυριου Ιησου). Ce baptême d'eau « au nom de Jésus » marque l'union du croyant au Christ. C'est par cette formule que le baptême d'eau donné « au nom de Jésus » se distingue du baptême d'eau de Jean Baptiste. Le baptême administré « au nom de Jésus » devient désormais le baptême chrétien.

---

<sup>137</sup> Sava-Popa, *op. cit.*, p. 80.

Paul emploie une autre formule : « en Christ » (εις Κυριου). Celle-ci omet le mot « au nom » (το ονομα), mais garde la même signification. Paul parle du baptême comme d'une mort et d'une résurrection en Christ. Par le baptême, le croyant participe à la mort et à la résurrection du Christ (Ro 6.1-11). L'apôtre compare ensuite le baptême à la circoncision (Col 2.11-13). La vraie circoncision, c'est la circoncision du cœur, c'est-à-dire la circoncision spirituelle.

Le baptême est encore exprimé comme un bain. Ici Paul emploie le verbe λουω « se baigner » pour montrer ce bain qu'est le baptême. Pour l'apôtre Paul, le baptême d'eau devient simplement une affirmation et une manifestation de ce que le baptême de l'Esprit Saint produit dans l'intérieur du croyant.

L'apôtre Pierre fait allusion au baptême qu'il compare aux eaux du déluge; celles-ci étant l'antitype du baptême actuel. Ainsi le baptême lui-même revêt-il plus un caractère spirituel qu'une simple purification physique (1 Pe 3.20-21). En plus de cette métaphore, Pierre traite d'aveugle, de "chien" et de "truie" le baptisé qui retombe dans le péché, après avoir été purifié par le baptême d'eau.

L'épître aux Hébreux parle de l'eau pure (υδατι καθαρω) faisant également allusion au baptême (He 10.22). Cette expression « eau pure » ne se rencontre que dans l'épître aux Hébreux. Elle est parallèle à l'expression מים טהורים « eau pure » d'Ézéchiel 36.25, l'eau pure avec laquelle le croyant est purifié de ses fautes.

## Essai de synthèse sur les lustrations d'eau

L'eau (מים; ὕδωρ), ce liquide essentiel à la vie, est employée dans divers aspects. En parcourant les écrits bibliques, nous avons pu remarquer que l'eau joue un rôle considérable dans les lustrations. Cela ne nous étonne pas du fait que l'eau est utilisée comme moyen de propreté physique à travers tous les âges et chez tous les peuples. Personne n'ignore l'importance de l'eau dans la vie ordinaire. Nous avons retracé en détail l'emploi de ce liquide dans les lustrations ordinaires et purificatrices. Les écrits bibliques emploient les racines spécifiques et techniques pour exprimer ces lustrations d'eau.

Les textes bibliques présentent la nécessité de la recherche de la pureté et la crainte de l'impureté. Les notions du pur et de l'impur y tiennent une place très importante. Les rites de purification sont la seule façon d'éliminer les souillures. Ces lustrations purificatrices (טהר) s'imposent à quiconque contracte une impureté (טמא) ou un péché (פסע, פון, חטא). Les purifications s'effectuent au moyen de l'eau. Il faut noter que l'eau n'est qu'un moyen parmi d'autres, comme nous allons le voir. Ces pratiques sont anciennes et universelles. En effet, on utilise trois procédés pour la lustration d'eau. Premièrement, les lustrations se font en lavant quelques parties du corps, le visage, les mains ou les pieds (ablution). Deuxièmement, les lustrations qu'on pratique en aspergeant le liquide à l'aide d'un aspersoir d'hysope. Troisièmement, celles qui se font par l'immersion où la personne concernée est complètement plongée dans l'eau. Ces lustrations d'eau ne concernent pas seulement le corps, mais les vêtements, les victimes de sacrifices et les différents objets ou diverses choses sont aussi lavés au moyen de l'eau.

Quant à l'eau elle-même, on ne se sert pas de n'importe quelle eau dans chaque circonstance<sup>138</sup>. Certains cas exigent une eau spéciale et non ordinaire. Nous avons rencontré des cas spéciaux où le lavage s'effectue au moyen de l'« eau vive » (מים חיים), c'est-à-dire l'eau de source, l'eau courante, reconnue comme pure. Avec cette eau, on fait, en y mêlant de la cendre d'une vache rousse, de l'« eau lustrale » destinée à purifier les souillures dues à l'impureté d'un contact avec

---

<sup>138</sup> La propriété de l'eau, comme moyen de propreté, est universellement reconnue chez tous les peuples. Chez les *Ndembu*, comme nous l'avons vu, l'eau est employée dans les divers rites de purification. Outre l'eau ordinaire, on emploie aussi l'eau de source. Celle-ci est considérée comme étant pure pour nettoyer toutes sortes de maux. Dans certains cas, il faut noter que les *Ndembu*, comme la plupart de peuples bantous, mêlent à l'eau les feuilles ou les écorces de certaines plantes ayant les propriétés curatives avant de procéder aux lustrations. Les cérémonies comportent généralement les aspersion d'eau chaude et froide.

un mort. On peut aussi penser à l'aspersion de l' « eau d'expiation » (מֵי חַטָּאת) destinée à purifier les lévites pour les consacrer à Dieu. L'eau est en usage également dans les lustrations consécatoires des prêtres et des objets. Dans certains cas, l'eau est mélangée de sang, avec adjonction de certaines substances (bois de cèdre, le cramoisi et l'hysope), pensons-nous, peut-être, pour augmenter son efficacité.

Nous avons pu constater que l'eau est susceptible de nettoyer ce qui est impur. D'ailleurs, bien avant Moïse, l'Ancien Testament mentionne la lustration que Dieu lui-même opère au moyen de l'eau pour purifier le monde pervers. L'eau, utilisée dans les rites de purification, est un élément purificateur. Son rôle est très important dans tous ces rituels. Les ablutions vont de la simple aspersion d'eau au bain complet du corps dans l'eau. Comme nous l'avons vu, ces lustrations des personnes ou des choses sont prescrites soit pour assurer la pureté physique, soit pour symboliser la pureté morale requise pour l'accomplissement d'un acte religieux. La valeur régénératrice et purificatrice de l'eau se rencontre dans ces textes de l'Ancien Testament. Mais ces lustrations sont prises dans un sens métaphorique dans les livres prophétiques et sapientiaux. Ces écrits sont caractérisés par l'accent qui est mis non sur l'aspect matériel mais sur les métaphores qu'expriment les lavages au moyen de l'eau ou les bains dans l'eau. Le péché est vu comme une impureté qu'il faut laver pour retrouver la pureté. Les souillures et les purifications légales sont exprimées dans un langage métaphorique. Les rituels de purification présentés dans le Pentateuque doivent être accompagnés d'actes intérieures pour plaire à Yahvé. Ils restent invalides sans une purification intérieure, c'est-à-dire sans changer de comportements. Yahvé est présenté comme seul capable d'effacer le péché au moyen d'une ablution ou d'une aspersion d'eau pure (מֵי טְהוֹרִים).

Le rôle purificateur de l'eau qui est très marqué dans ces livres de l'Ancien Testament apparaît également dans le Nouveau Testament. L'eau est aussi vue comme symbole de la pureté morale dans le N.T. L'eau est en usage dans le rite baptismal pour sa valeur purificatrice. L'usage fréquent de lustrations d'eau dans le N.T. concerne le baptême d'eau. Celui-ci devient une affirmation et une manifestation de ce que le baptême de l'Esprit Saint produit dans le fond du cœur du croyant. Mise à part l'eau du baptême, le N.T. emploie également l'eau dans divers usages. Ces lustrations sont parfois ordinaires et purificatrices. Le N.T. fait mention de l'eau en rapport avec le lavage du visage, des plaies, des pieds et de la toilette mortuaire. Le Seigneur Jésus lui-même utilise l'eau (et la salive aussi) dans certains faits extérieurs pour produire les effets qu'ils figurent, comme dans le cas de lavement des pieds des disciples.

## **TROISIÈME PARTIE**

### **LES LUSTRATIONS DE SANG**

#### **Introduction sur les lustrations de sang**

Cette troisième partie portera sur les lustrations de sang contenues dans les écrits bibliques. Le sang, דם dans la Bible hébraïque et αἷμα en Grec, ce liquide, principe de vie, tient une place très importante dans les écrits bibliques. C'est surtout dans le rituel sacrificiel qu'il joue un grand rôle. Le sang est en usage dans plusieurs rites de purification de l'A.T. L'usage du sang vient s'imposer dans le rituel sacrificiel pour servir à la purification de toutes les impuretés et de tout péché. Car le sang, c'est la vie, et c'est le sang qui expie le péché (Lev 17.11).

Les lustrations de sang du N.T. ont des rapports avec celles de l'A.T. Simon Légasse<sup>1</sup> fait remarquer que ni la première épître de Jean, ni l'épître aux Hébreux « n'éprouvent de scrupule à transposer le langage rituel de l'Ancien Testament ». C'est pourquoi nous retrouvons dans le N.T. des expressions similaires à celles de l'A.T. Les écrits montrent fréquemment sous diverses manières la façon dont Christ s'est acquis l'Église par son propre sang (Act 20.28 ...). Le sang de Jésus, dit l'apôtre Jean, purifie de tout péché (1 Jn 1.7). Dans l'analyse des textes, nous serons obligés de revenir sur certains faits, au risque de nous répéter quelque peu, en précisant ou en complétant l'idée pour une bonne compréhension de certaines indications.

---

<sup>1</sup> Simon Légasse. Naissance du Baptême. Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 116.

La Bible hébraïque emploie, avons-nous dit, des racines techniques pour exprimer les lustrations. Les lustrations de sang sont exprimées par presque les mêmes racines que les lustrations d'eau. Les racines techniques sont : קָהַר « purifier »<sup>2</sup>, נָקַה « ôter le péché », et כָּפַר « expier, couvrir ». La racine כָּפַר est étroitement liée à la purification par le sang. La LXX rend respectivement ces racines par καθαρίζω (καθαίρω) « purifier, se purifier, être pur », αγνίζω « purifier » et εξιλασκομαι « se rendre favorable, apaiser ».

Les mêmes actions de lustrations de sang (סַךְ / אִימָא) sont exprimées également par les verbes קָרַן « asperger », הִנִּיחַ « faire jaillir, asperger » et שָׁפַךְ « répandre ». La racine קָרַן est employée près de 35 fois, la racine הִנִּיחַ 26 fois et la racine שָׁפַךְ 125 fois dans la Bible hébraïque. La LXX, qui traduit ces racines par προσχω « répandre sur », ραντίζω « asperger, faire jaillir » et εκχεω « répandre », manque d'homogénéité dans la traduction de ces verbes. Le Nouveau Testament emploie presque les mêmes verbes que la LXX.

A propos de la racine כָּפַר « expier », Evode Beaucamp<sup>3</sup> écrit : « Le sang constitue l'agent essentiel dans le type de purification que définit le verbe *kipper* ». La question du sens étymologique de cette racine est complexe. Les exégètes<sup>4</sup> la rattachent soit au verbe akkadien *kaparu* « effacer, essuyer, frotter, nettoyer », soit encore au verbe arabe *kaffara* « couvrir,

2 En ce qui concerne le mot קָהַר « pur », le livre d'Exode l'utilise également pour la pureté de l'or en rapport avec la construction du Tabernacle. Le texte ne précise pas si ces matériaux fabriqués en or étaient faits en or liquide ou en lames d'or ou encore en feuilles d'or extrêmement minces. Toutefois les découvertes égyptologiques nous montrent que l'art de dorer en feuilles d'or extrêmement minces ou avec de l'or liquide était déjà connu et pratiqué en Égypte sous l'ancien Empire, c'est-à-dire longtemps avant Moïse. Celui-ci ne pouvait donc pas se passer sans doute de cet usage qu'il a pu observer en Égypte. La Sainte Bible avec commentaire, Exode, H. J. Crelier, Paris, P. Lethielleux, 1895, p. 208.

3 Evode Beaucamp, « Souillure et pureté dans la Bible », dans Souillure & pureté, Michel Adam, Toulouse, Edouard Privat, 1972, p. 70.

4 Parmi ces exégètes nous citons : J.-M. de Tarragon, La kapporet est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?, dans Revue Biblique, N° 88, Paris, J. Gabalda et Cie, 1981, p. 6 et B. A. Levine, In the Presence of the Lord, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp. 68 et 124. A. Médebielle conclut en disant que « kipper est un emprunt au langage rituel akkadien, et que les Hébreux, en parlant du péché « expié », pensaient comme les Babyloniens au péché effacé et éloigné ». A. Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire Biblique Supplément, Tome III, Louis Pirot, Paris, Letouzey et Ané, 1938, c. 50. Dans son article sur les sacrifices, Léas Sirard qui semble soutenir le sens d'« effacer » écrit : « Le sens fondamental de כָּפַר semble bien être « enduire, imprégner, polir, rendre propre et brillant », d'où le terme susceptible de sens plus abstrait « purifier ». On a coutume de rendre le mot « kippourim » par « expiation ». Si le mot a pu prendre ce sens dans les âges postérieures, dans l'A.T., le rite vise à effacer une souillure, lever un obstacle plutôt qu'à « expier », qu'à « faire endurer une peine », [...] ». Léas Sirard, « Sacrifices et rites sanglants dans l'A.T. », dans Science et Esprit, N° 15, Montréal, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 173-175.

« cacher », signification affirmée dans les dictionnaires. Certaines études récentes démontrent que le sens qui convient le mieux serait celui d' « essuyer, frotter », d'où « effacer, ôter ». Nous optons pour René Péter-Contesse<sup>5</sup>, pour qui, « le résultat est d'ailleurs en gros le même: le péché "couvert" ou "effacé" n'existe plus ». Nous aurons l'occasion d'y revenir. La LXX rends souvent la racine  $\text{קָרַח}$  par  $\text{ἐξιλασκομαι}$ , près de 83 fois sur 100 emplois<sup>6</sup>.

Le rôle du sang<sup>7</sup> apparaît dans le récit de la Pâque, de l'alliance et dans les rites sacrificiels de l'Ancien Testament. Les pratiques de la purification prescrites par la loi de Moïse sont mentionnées également dans le Nouveau Testament. Mais dans le Nouveau Testament, les illustrations de sang concernent le sang du Christ, le sang qui purifie définitivement le péché.

5 René Péter-Contesse, Commentaire de l'Ancien Testament Lévitique 1-16, Genève, Labor et Fidès, 1993, p. 82. Jacob Milgrom a fait aussi une analyse minutieuse de cette racine  $\text{קָרַח}$  « expier ». Pour Milgrom, la traduction habituelle donnée à cette racine  $\text{קָרַח}$  « expier » est incorrecte dans certains cas. Il souligne que les synonymes de la racine  $\text{קָרַח}$  dans les textes bibliques seraient  $\text{מָחַה}$  « effacer, essuyer » (Jr 18.23) et  $\text{סָרַח}$  « enlever » (Is 27.9). C'est ce qui suggère que la racine  $\text{קָרַח}$  peut signifier « purger, épurger ». Les textes bibliques comportent ce sens, c'est pourquoi on retrouve cette racine  $\text{קָרַח}$  employée conjointement avec la racine  $\text{קָטַה}$  « purifier » et la racine  $\text{קָטַח}$  « décontaminer ». Jacob Milgrom, « Atonement, Day of », in The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, Nashville, Abingdon, 1976, c. 78-82 et Jacob Milgrom, Leviticus 1-16, New York, Doubleday, 1991, pp. 1079-1084. Alfred Marx fait remarquer que « la fonction distinctive qui est attribuée au  $\text{קָרַח}$  est le  $\text{קָרַח}$  [...]. Cette fonction est plus précisément rattachée au rite du sang - de forme d'ailleurs spécifique au  $\text{קָרַח}$  [...]. Ce lien entre le  $\text{קָרַח}$  et le rite du sang n'apparaît jamais pour un autre sacrifice et constitue une donnée spécifique au  $\text{קָרַח}$ . Le sujet du verbe  $\text{קָרַח}$  est toujours le prêtre, lequel réalise ainsi le  $\text{קָרַח}$  au moyen du sang. L'objet de ce verbe est toujours le bénéficiaire du rite, individu ou communauté, mais aussi autel, ou sanctuaire. Son objet, par contre, n'est jamais Dieu, dont il est d'ailleurs à noter qu'il n'est que rarement dit être le destinataire auquel le  $\text{קָרַח}$  serait offert ». Alfred Marx, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du HATTAT », dans Revue Biblique, N° 96, Paris, J. Gabalda et Cie, 1989, p. 45.

6 Fredrich Büchsel Rostock,  $\text{ἐξιλασκομαι}$ , dans Dictionary of the New Testament, Vol. VIII, Gerhard Friedrich, Michigan, Grands Rapids, 1972, p. 302.

7 Au sujet du sang, Ceslas Spicq écrit : « [...] le sang, comme la vie, n'appartient qu'à Dieu, c'est sa part propre dans les sacrifices ». Ceslas Spicq et Pierre Grelot, « le sang », dans Vocabulaire de Théologie biblique, Navier Léon-Dufour, Paris, Éditions du Cerf, 1970, c. 1193. Chez les Ndembu, les divers rites d'initiation comportent les aspersions de sang de bêtes. Nous pensons ici au rite d'initiation de chasseurs (*wunyaña*). Quant au rite d'initiation des chasseurs (*wunyaña*), il comporte des aspersions de sang d'animaux tout autour de l'autel. Ces aspersions consistent à apaiser la mère de la chasse *mama ya wunyaña* qui fournit du gibier au chasseur. Pour les Ndembu, la chasse n'est pas un loisir ni un divertissement, mais une activité rituelle à laquelle le chasseur (*chinyaña*) doit passer par une initiation. Le rituel d'initiation de chasseurs est complexe. Un *chinyaña* est aussi un *chibinda* (chasseur). Le rite de *wunyaña* (la chasse) comprend aussi quatre étapes dont le *kuwelesha* « lavage » (se purifier par lavage au moyen d'une eau bouillante contenant des écorces et des feuilles d'arbres). Le *wubinda* (chasse) appartient au rite que Turner nomme « rite d'affliction ». Les rites appartenant à cette catégorie sont faits pour rendre pur ou pour repousser les mauvais esprits de l'ombre des ancêtres qu'on croit avoir apporté les maléfiles, la maladie ou les désordres de toutes sortes (malchance à la chasse, à la pêche ...). Victor Turner, The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual, London, Cornell University Press, 1967, pp. 9-10, 282-284, (pp. 280-289 - rite de la chasse). En plus des aspersions de sang d'animaux, le sang est aussi employé dans le rite *mukala* (ancêtre du chasseur) pour nettoyer le *chishiña* (arbre du sanctuaire de *wubinda*). Turner, The Forest..., p. 292.



## CHAPITRE VII

### L'AGNEAU PASCAL ET L'ALLIANCE

Nous nous proposons de présenter dans ce chapitre les aspersions de sang faites lors de la célébration de la Pâque<sup>8</sup> en Égypte et les aspersions de sang dans l'alliance du Sinaï. Il s'agit bien sûr ici du sang des bêtes. Le texte d'Exode 12.1-51, du document sacerdotal, relate l'événement de la Pâque. Ce passage concernant la Pâque « conserve les traces d'une fête sacrificielle probablement préisraélite qui se célébrait au printemps et qui coïncide avec le départ d'Égypte [...] »<sup>9</sup>. Après la sortie d'Égypte, l'alliance de Yahvé avec son peuple Israël au Sinaï constitue la partie capitale de tout le Pentateuque.

---

8 Le substantif *חֹדֶס* se rencontre 49 fois dans la Bible hébraïque et le mot *πάσχα* 29 fois dans le Nouveau Testament (étymologie incertaine). H. Haag, « Pâque », dans *Dictionnaire de la Bible Supplément*, Tome VI, L. Pirot et al., Paris, Letouzey et Ané, 1960, c. 1120-1123. 2 Chroniques 30 traite de la célébration de la Pâque de tout Israël et Juda selon l'ordre du roi Ézéchias. Le texte de Josué (Jos 5.10-12) ne mentionne que la célébration de la Pâque sans décrire le rituel de la célébration qui comporte les aspersions de sang. L'importance du récit de 2 Chroniques 30 réside dans la participation et la conformité de prescriptions rituelles : abondance des holocaustes, durée de la fête (quinze jours), musique et joie. La pureté rituelle est exigée dans la préparation de la Pâque. Normalement celui qui amène l'agneau pascal au Temple se charge de l'immoler, mais à condition d'être en état de pureté (Esd 6.20). Les prêtres et les lévites se sanctifient et emmènent les holocaustes dans la Maison de Yahvé (2 Chr 30.15). Après l'immolation de la Pâque suivent les aspersions de sang en 2 Chroniques 30.16. En théorie, les gens légalement impurs ne peuvent pas manger la Pâque (Nomb 9.6). Dans la circonstance présente de 2 Chroniques 30.17-18, plusieurs personnes ont mangé la Pâque sans s'être au préalable purifiées. Malgré l'immolation des victimes pascales faite à leur faveur (2 Chr 30.17), le roi Ézéchias prie Yahvé de leur pardonner (2 Chr 30.19-20). 2 Chroniques 35.1-19, relate aussi la célébration de la Pâque au temps de Josias concretisée par les sacrifices qui comportent les aspersions de sang (2 Chr 35.11). Les Lévites jouent un rôle important dans cette célébration de la Pâque. Selon 2 Chroniques 35.18, cette célébration semble être meilleure que les autres Pâques célébrées en Israël depuis le temps de Samuel (2 Rs 23.21-23).

9 *La Bible*, Émile Osty, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, p. 164.

## 7.1 L'agneau pascal

Le chapitre 12 d'Exode rapporte la première célébration de la Pâque pour toute la communauté d'Israël en Égypte. Une bête était immolée dans chaque famille. Le sang était mis sur les deux montants de la porte et sur le linteau des maisons. L'explication du rite d'aspersion du sang à l'entrée des maisons est donnée en Exode 12.22 : וְלָקַחְתֶּם אֲגֻזַּת אִזּוֹב וְטַבַּלְתֶּם בָּדָם אֲשֶׁר-בַּסֶּף ... וְהַמַּעֲתֶם אֶל-הַמַּשְׁקוּף וְאֶל-שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן-הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֶּף ... « Vous prendrez une touffe d'hysope, vous la tremperez dans le sang qui est dans la cuvette, et vous toucherez le linteau et les deux montants avec le sang qui est dans la cuvette; ... ».

Dans ce passage<sup>10</sup> d'Exode 12.22, la lustration est exprimée par la racine לָקַח « prendre », la racine טָבַל « tremper, plonger » et la racine נָגַע « toucher ». Mais en Exode 12.6 et 7 où l'ordre de faire les lustrations est donné, l'auteur utilise seulement la racine לָקַח « prendre » et la racine נָתַן « mettre ». Le verbe טָבַל « tremper », qui exprime plus la lustration que les autres racines, est rendu dans la Septante par βαπτω « plonger, immerger » (βαπτιζω). L'aspersion se fait à l'aide de l'hysope. Le mot אִזּוֹב rendu par « hysope » ne se rencontre que dans le Pentateuque, excepté deux emplois du mot, en Psaume 51.7 et 1 Rois 5.13 où il s'agit d'une plante qui pousse sur un mur. Selon Crelier<sup>11</sup>, l'hysope était un nom qui désignait plus d'une espèce de

<sup>10</sup> Quant au sens étymologique de la Pâque, Pierre-Émile Bonnard écrit : « Pâque est le décalque du grec *pascha* dérivé de l'araméen *pasha* et de l'hébreu *pésah*. L'origine de ce nom est discutée. Certains lui attribuent une étymologie étrangère, assyrienne ou égyptienne [...]. La Bible rapproche *pésah* du verbe *pasah* qui signifie soit boîter, soit exécuter une danse rituelle autour d'un sacrifice. Pierre-Émile Bonnard, « Pâque », dans Vocabulaire de Théologie biblique, Xavier Léon-Dufour, Paris, Éditions du Cerf, 1970, c. 886. Primitivement, la Pâque était un sacrifice nocturne de nomade à l'occasion d'un pèlerinage. Ensuite, il s'en est suivi des prescriptions en rapport avec la victime, le lieu, le temps de l'immolation et les conditions de la tenue et de la pureté rituelle. Avec la sortie d'Égypte, la fête a pris « une signification religieuse incomparablement plus haute ». La Sainte Bible, l'Exode, B. Couroyer, Paris, Les Éditions du Cerf, 1952, p. 63. Michaëli souligne une autre particularité de la fête de Pâque de 2 Chroniques 30 : Cette Pâque « est fêtée par tout le peuple au Temple de Jérusalem, alors que la fête de Pâque et des pains sans levain était habituellement une fête familiale. La loi qui en fait une fête de la communauté du peuple, au sanctuaire unique, n'apparaît que dans le Deutéronome (16.5-8) dont la rédaction correspond à l'époque de la réforme de Josias ». Frank Michaëli, Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 231. A propos de l'agneau pascal (Ex 12), le Nouveau Testament, en particulier l'Évangile de Jean, parle de Jésus comme « l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jn 1.29). La plupart des commentateurs y voient soit la victime des sacrifices, soit une allusion à l'agneau pascal évoquant l'idée de délivrance. Joseph Lécuyer écrit à ce sujet : « Jésus apparaît comme "l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde", selon une image qui nous rappelle à la fois le serviteur souffrant d'Isaïe et l'agneau pascal ». Joseph Lécuyer, Le sacrifice de la Nouvelle Alliance, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1962, p. 119. Pour M. Poncelet, il s'agit là d'une « allusion, indirecte mais réelle, faite dans l'évangile de saint Jean au sang divin du Christ [...] ». M. Poncelet, Le mystère du sang et de l'eau dans l'Évangile de Saint Jean, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961, p. 6.

<sup>11</sup> La Sainte Bible avec Commentaires, l'Exode, H. J. Crelier, Paris, P. Lethiellieux, 1895, p. 97.

plante, car l'hysope citée en 1 Rois 5.13 n'est pas la plante qui était utilisée pour l'aspersion. L'hysope qui sortait d'un mur paraît être trop petite pour l'usage de l'aspersion.

L'hysope<sup>12</sup> en usage dans les rituels de l'A.T. est une « plante aromatique à laquelle on attribuait une vertu purifiante »<sup>13</sup>. C'est la raison pour laquelle cette plante est utilisée dans les divers rites d'aspersion. L'hysope est trempée dans le sang de l'animal immolé (וַחֵץ). Ensuite, à l'aide de l'hysope trempée dans le sang contenu dans la cuvette, on touche le linteau et les deux montants de la porte (Ex 12.22). Pour Médebielle<sup>14</sup>, le sang, signe de l'alliance, « devient naturellement un moyen de protection ». Cette pratique sémitique ancienne est selon Osty, en usage encore de nos jours pour interdire l'entrée de la maison aux puissances maléfiques<sup>15</sup>.

Henri Lesêtre, comme la plupart des interprètes, va dans le même sens en disant : « C'était là probablement un ancien rite chaldéen, que Moïse ne fit que reproduire en Égypte. Le sang de la victime avait pour but d'interdire la porte à toute cause de mal »<sup>16</sup>. Le sang est pris ici comme un signe de préservation pour les Israélites. Couroyer<sup>17</sup> affirme aussi que « le sang avait valeur apotropaique et barrait la porte aux esprits mauvais ». Malgré l'analogie avec d'autres

12 En parlant de cette plante, M. Fillion dit : « Sans être l'hysope officinale (*hyssopus officinalis*), que l'on trouve à l'état naturel dans un grand nombre de régions du midi, très probablement l'*é-zobe* de la Bible était une plante analogue, appartenant aussi à la famille des labiacées, telles que les suivantes, qui existent toutes en Palestine: *salvia horminum* ou *sauge ormin* (50 à 60 centim. de haut, petites feuilles, fleurs roses ou pourprées); *stachys cassia* (à la tige et au feuillage plus grands que l'espèce précédente); [...]. Tous ces végétaux sont aromatiques et ont des propriétés médicales ». M. Fillion, Atlas d'histoire naturelle de la Bible, Paris, Briday, 1884, p. 19. Les *Ndembu* utilisent les arbres spécifiques pour effectuer les aspersions dans les rites de purification (*ku-kupula*). Dans la plupart des cas, on emploie une forme de balai appelé *musampu*, fait à base de feuilles de l'arbre *mututambululu*. Avec ce balai on asperge l'eau (chaude ou froide, mêlée de médicaments) sur le patient. Le balai en question comporte également les feuilles d'autres arbres, notamment les feuilles de *mukombukombu* (*Tricalysia niarniamensis*) du verbe *kukomba* « balayer », de *muhotuhotu* et de *muhaha ndumba*. On peut lire à ce sujet l'ouvrage de Victor Turner, Les tambours d'affliction, Paris, Éd. Gallimard, 1992, pp. 79 et 208.

13 La Bible, Emile Osty, Paris, Éditions du Seuil, p. 167.

14 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire..., c. 72.

15 La Bible, Osty..., p. 165.

16 Henri Lesêtre, « Lustration » dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, c. 425. La pratique était en usage chez les babyloniens où le magicien immolait un agneau, et oignait par la suite avec son sang les linteaux et les montants de la porte du palais royal. Les assyriens pratiquaient également ce rite et y attachaient une vertu libératrice. François Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens, Paris, Letouzey et Ané, 1903, p. XVII.

17 La Sainte Bible, l'Exode, Couroyer, ..., p. 63.

croyances, « le récit de Moïse résiste à toute interprétation de ce genre; ses paroles en déterminent exactement le but et la signification: Le sang sera un signe en votre faveur [...] »<sup>18</sup>. En plus de ce rôle où il sert de signe pour épargner aux Hébreux de la dixième plaie (Ex 12. 13-23), le sang est aussi utilisé dans l'alliance. Frank Michaeli stipule que l'idée du sang protecteur « s'accompagne vraisemblablement de la notion d'alliance par le sang; la communauté protégée par le sang est un groupe dont les membres sont liés par une alliance »<sup>19</sup>.

## **7.2 Le sang de l'alliance**

Les chapitre 19-34 du livre d'Exode parle de l'alliance de Yahvé avec Israël. Cette ancienne alliance « se présente comme une initiative de Dieu, un acte par lequel Dieu s'engage à l'égard de son peuple, [...] »<sup>20</sup>. Sans entrer dans les détails qui ne concernent pas notre recherche, nous faisons remarquer que la plupart des exégètes ont démontré à la fois l'importance et la complexité des pages de ces chapitres<sup>21</sup>. Cette alliance est conclue avec le sang d'animaux. La conclusion est précédée par la préparation à la théophanie sur la montagne du Sinaï dont la seule exigence imposée au peuple est la purification. Le fait de s'approcher d'une divinité nécessite une pureté. C'est pourquoi Yahvé ordonne à Moïse, avant qu'il ne monte sur le Sinaï, d'aller sanctifier le peuple deux jours durant afin qu'il soit prêt le troisième jour à rencontrer Yahvé.

La conclusion de l'alliance est alors décrite en Exode 24. On attribue ce texte de deux récits, plus ou moins remaniés, aux documents yahviste et élohiste<sup>22</sup>. Selon Michaeli<sup>23</sup>, le chapitre 24 d'Exode occupe une place unique et centrale « à cause de l'importance de l'alliance instituée par Moïse ». Cet épisode de l'établissement de l'alliance de Yahvé avec son peuple eut lieu au pied de la montagne de Sinaï tôt le matin. Moïse bâtit un autel avec douze stèles représentant les

18 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire..., c. 72.

19 Frank Michaeli, Le livre de l'Exode, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 106.

20 Pierre-Yves Emery, « L'alliance nouvelle », dans Verbum Caro, N° 81, Neuchâtel, Les Presses de Taizé, 1967, p. 40.

21 On peut lire à ce sujet, entre autres exégètes, G. Von Rad, Théologie de l'Ancien Testament, Tome I, 1958, pp. 166-244.

22 La Bible, Osty, ..., p. 191.

23 Michaeli, Le livre de l'Ex. ..., p. 225.

douze tribus d'Israël (Ex 24.4). Ce texte d'Exode 24 ne fournit pas beaucoup de détails sur les sacrifices offerts, comme d'ailleurs le fait remarquer Lécuyer<sup>24</sup>, lorsqu'il dit : « Autant de questions qui, sur la base du texte massorétique, demeurent sans réponse ».

Exode 24.4-6 décrit le sacrifice et le verset 8 l'application de l'alliance. Le rite du sang est mieux compris si l'on se rappelle par analogie l'usage et la signification de ce liquide (Lev 17.11)<sup>25</sup>. Les versets 6-8 d'Exode 24 relatent les aspersion opérés par Moïse avec la moitié du sang recueilli des taureaux offerts et sacrifiés à Yahvé. Nous lisons en Exode 24.6 : וַיִּקַּח מֹשֶׁה וַיִּקַּח מִדַּם הַתְּאֵדִים וַיִּשְׂם בְּאֵזָוֹת וַיִּקַּח מִדַּם הַתְּאֵדִים וַיִּשְׂם בְּאֵזָוֹת וַיִּקַּח מִדַּם הַתְּאֵדִים וַיִּשְׂם בְּאֵזָוֹת « Moïse prit la moitié du sang, et il la mit dans des bassins, et avec l'autre moitié il aspergea l'autel ». Le verbe usité ici pour exprimer l'aspersion est וַיִּקַּח « asperger », traduit par προσχέω « répandre sur » dans la LXX.

Le sang (דָּם) recueilli des taureaux fut partagé en deux moitiés. Moïse se servit d'une moitié pour asperger l'autel qui représentait Yahvé. Il prit (לָקַח) l'autre moitié du sang (דָּם) mis (שָׂם) dans les bassins pour asperger le peuple (v.8). La LXX emploie un autre verbe, κατασκεδαζω « asperger » pour l'aspersion du sang sur le peuple. A propos de ce sang d'aspersion, Dom Irénée Fransen<sup>26</sup> écrit : « L'aspersion signifie la participation au sacrifice ». Le sang « des sacrifices établissait désormais un lien vivant et définitif entre les deux contractants »<sup>27</sup>.

A propos, Albert Clamer, comme bien d'autres<sup>28</sup>, soutient une même idée en disant : « C'est par l'aspersion du sang sur chacun des deux contractants que Moïse symbolise l'union qui

<sup>24</sup> Lécuyer, op. cit., p. 15.

<sup>25</sup> E.W. Nicholson, « The Covenant ritual in Exodus XXIV 3-8 », dans Vetus Testamentum, N° 32, Leiden, E.J. Brill, 1982, pp. 76 et 86.

<sup>26</sup> Dom Irénée Fransen, « L'alliance du Sinaï », dans Bible et vie chrétienne, N° 26, Paris, Casterman, 1959, p. 26.

<sup>27</sup> Michaeli, Le livre de l'Ex..., p. 227. Brevard S. Childs soutient une même opinion. Brevard S. Childs, The Book of Exodus, Philadelphia, The Westminster Press, 1974, p. 505.

<sup>28</sup> Outre les autres commentateurs, nous citons : John I Durham, Word Biblical Commentary, Exodus, Vol. 3, Word Books, Waco, Texas, 1987, pp. 343-344. A propos de l'alliance, Jean Rennes souligne que « l'alliance entraîne une réciprocité d'obligation [...]. Yaweh se considère comme réellement obligé à l'égard d'Israël. Il ne pourrait l'abandonner sans manquer à sa parole ». Jean Rennes, Le Deutéronome, Genève, Éditions Labor et Fides, 1967, pp. 197-198.

désormais doit subsister entre eux »<sup>29</sup>. Yahvé, représenté par l'autel, et son peuple sont tous deux aspergés du même sang. Selon Crelier, « le même sang partagé entre Dieu et le peuple marque l'unité dans une même vie qui doit s'établir entre eux »<sup>30</sup>. C'est une union prise dans un sens métaphorique. Mais pour Lécuyer<sup>31</sup>, il faut voir dans cette aspersion de sang « bien plus qu'un pur symbolisme contractuel: Dieu manifeste sa volonté de prendre Israël pour son fils, de le traiter comme tel, c'est-à-dire de lui donner part à sa vie ». Car le sang c'est la vie et cette vie est à Dieu<sup>32</sup>.

Le sang d'animaux devient le דם-הברית « sang de l'alliance », (αιμα της διαθηκης<sup>33</sup>) que Yahvé conclut avec son peuple. La déclaration de Moïse à Sinaï : « Voici le sang de l'alliance que Yahvé a conclue avec vous » (Ex 24.8), est une « vive image de l'union, de la parenté pour ainsi dire, qui existera désormais entre Dieu et son peuple »<sup>34</sup>. Médebielle poursuit en affirmant que le repas sacrificiel qui a clôturé la cérémonie solennelle « rend sensible la joie de l'amitié divine »<sup>35</sup>.

29 La Sainte Bible, Genèse, Tome I, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 213.

30 La Sainte Bible, l'Exode, H.J. Crelier, ..., p. 201.

31 Lécuyer, op. cit., p. 17.

32 Les Saintes Écritures mentionnent diverses alliances. La Bible hébraïque emploie le mot ברית qui revient 82 fois dans le Pentateuque. Les opinions relatives à l'étymologie de ce mot sont divergentes. Pour les uns, le mot ברית dérive de la racine ברה « manger », les autres d'une racine signifiant « couper » (empruntée au sens akkadien); et les autres encore d'une racine dont le sens est « lier » (empruntée de l'assyrien). Les significations données à ce mot sont variées. Le sens de ce mot ברית est très étendu et comme tel : « [...] Il n'y a donc aucun mot français qui puisse traduire *berit* [...]. Le parti adopté par la plupart des traducteurs français, de garder une traduction uniforme pour *berit*, tout au long de la Bible, a donc de réels avantages [...] » (voir aussi des notes indiquant le sens précis du contexte). Pierre Buis, La notion d'alliance dans l'Ancien Testament, Paris, Les Éditions Cerf, 1976, pp. 45-46. En dehors de dictionnaires et Vocabulaires bibliques, on a déjà consacré beaucoup de travaux à ce thème important de la notion d'alliance. Nous citons notamment : P. Van Imschoot, Théologie de l'Ancien Testament, Tome I, Paris, Desclée, 1954, pp. 237-259; Robert Martin-Achard, « La signification de l'alliance dans l'Ancien Testament », dans Revue de Théologie et de Philosophie, N° 18, Lausanne, La Concorde, 1968, pp. 88-102; R. Koch, « L'Alliance et les formulaires d'alliance dans le Pentateuque », dans Studia Moralia, N° 14, Roma, Academia Alfonsiana, 1976, pp. 77-104 et J. Giblet, « L'alliance de Dieu avec les hommes », dans Grands thèmes bibliques, Paris, Édition du feu nouveau, pp. 23-35.

33 La LXX a aussi rendu une fois ברית par συνθηκη (2 Rs. 17.15).

34 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., c. 72.

35 Ibid.

## Conclusion

La Bible hébraïque parle fréquemment du sang à divers points de vue; notre intérêt ne s'est limité qu'à la lustration du sang. La Septante a rendu ce mot hébreu דָּם « sang », de couleur rouge, d'où est tiré son nom, דָּמָא « être rouge », par αἷμα. Le terme דָּם désignant le sang est au fond le même mot utilisé dans toutes les langues sémitiques<sup>36</sup>. Il revient près de 360 fois dans la Bible hébraïque (αἷμα - 97 fois dans le N.T.). Le sang, c'est la vie<sup>37</sup>, la vie de la chair est dans le sang, et c'est le sang qui est présenté à Yahvé, de qui seul vient toute vie.

Les aspersion de sang sont pratiquées avant la promulgation de la loi mosaïque. Les Israélites se sont servis du sang de la victime immolée pour le mettre sur le linteau des portes en vue d'être épargnés de la dixième plaie. Le bouquet d'hysoppe leur a servi à faire ces aspersion. Le sang joue ici un rôle de protecteur. Lors de la conclusion de l'alliance<sup>38</sup>, Moïse fait immoler des taureaux, et avec une partie de ce sang, il asperge l'autel et l'autre moitié le peuple. Le sang, siège de la vie, devient le signe important de l'alliance de Yahvé avec son peuple.

36 Paul Trebilco, « דָּם » (dam), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 1, Willem A. Van Gemeren, Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, p. 963.

37 « Cette identification du sang avec la vie, souligne Lesêtre, a sa raison d'être dans la fonction même du sang, à défaut duquel la vie devient physiologiquement impossible ». Lesêtre, « Sang », dans Dictionnaire..., Tome V, c. 1450. A propos du sang, Henri Cazelle souligne que « c'est avec le sacrifice de la Pâque que le sang devient un élément important du rituel ». Henri Cazelle, « Sang », Dictionnaire de la Bible Supplément, Tome XI, L. Pirot, et al., Paris, Letouzey et Ané, 1991, c. 1339. Dans sa conclusion, Cazelle écrit : « [...] En fonction d'une liturgie pascale le sang apotropaïque devient le sang d'alliance; il n'est plus versé à terre comme impur. Le rituel de Lévitique 17 le considère comme donné sur l'autel "pour vos vies" [...], l'aspersion de sang sur le *kappôret* purifie le peuple de ses péchés. Mais il ne joue aucun rôle dans les sacrifices de communion [...]. Cazelle, art. cit., c. 1352-1353.

38 La notion d'alliance est courante chez les *Ndembu*. La fraternité est basée sur l'alliance de sang et même l'amitié sincère en dépend. Pour l'amitié, quelques rites sont en application pour symboliser cette union. Ici, en plus du sang des bêtes comme dans la fraternité, l'amitié exige parfois l'union symbolique du sang humain. Par simple incision, chacun des deux contractants suce le sang de son partenaire pour une simple amitié ou pour un pacte de mariage. Dans la plupart des cas de réconciliation, une bête (poule ou chèvre) est immolée et la cérémonie s'achève par un repas familial. La fraternité du sang lie aussi étroitement entre eux les membres d'un même clan « *munyachi* » se réclamant d'un même ancêtre. Quant au pacte de mariage, il consiste en ce qu'un homme et une femme s'unissent par des médecines pour solidifier leur amour jusqu'à la mort. La croyance populaire est qu'au décès de l'un du couple, l'autre meurt aussi par la suite. Le rite est basé sur les lustrations : Outre le rite d'incision (tatouages), on prépare une poule sur laquelle on ajoute une poudre (*luseñu*), recueillie de l'arbre (*kalamata* « coller ») et d'un autre arbre qui est tombé de soi. En effet, on prépare une partie d'un coq (représentant l'homme) et une autre partie d'une poule (représentant la femme). Ce sont les deux morceaux de ces deux volailles (une poule et un coq) qui sont cuits pour la cérémonie. Les deux conjoints en consomment seuls et à l'insu de tout le monde. Les restes de parties non préparées sont enterrées dans une tombe. Au moment de prendre ce dîner, chacun prononce cette parole : « Nous nous unissons pendant notre vivant comme pendant notre mort et personne ne nous séparera ». Toutefois, il arrive souvent qu'en cas de décès, l'un d'eux se dénonce (qu'ils avaient fait le pacte de sang) au risque de mourir. Il y a un rite spécial pour purifier le défunt ou la défunte en vue de neutraliser ce pacte.

## CHAPITRE VIII

### LE SANG DANS LES RITES SACRIFICIELS

Le présent chapitre est consacré à l'examen de l'emploi du sang dans les rites sacrificiels. Les divers rites des sacrifices font usage du sang. A. Médebielle<sup>1</sup> fait remarquer que « ce qui attire tout d'abord l'attention, c'est l'emploi du sang. Dans tous les sacrifices, le sang est réservé à l'autel ». Nous présentons dans ce chapitre le rôle du sang, les divers sacrifices, la purification de l'autel, les diverses cérémonies expiatoires et le rite sacrificiel de Yom Kippour.

Les divers rites à examiner ici sont mentionnés dans le livre de Lévitique. Les livres d'Exode et de Nombres relatent également quelques cas de rites sacrificiels. Le prophète Ézéchiël se réfère à quelques rites lévitiques. René Péter-Contesse<sup>2</sup>, comme tant des exégètes, souligne que « les lois sur le pur et l'impur pourraient voir pris forme pendant l'Exil, qui fut d'une certaine manière la grande souillure d'Israël en contact avec les païens. La célébration du "Jour du grand pardon" enfin est probablement postexilique, puisque même Néhémie (chap. 8) ne le mentionne pas ». C'est alors pendant et après l'Exil que les rites ont été constitués par les prêtres écrivains.

Les lustrations purificatrices sont fréquemment exprimées par les trois racines techniques dans

---

1 A Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome III, Louis Pirot, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938, c. 68.

2 René Péter-Contesse, Commentaire de l'Ancien Testament, Lévitique 1-16, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 23.



les rites sacrificiels. Ces racines se rencontrent à deux, voire même à trois verbes dans un verset (Nomb 8.21). Elles reviennent sous toutes leurs formes nominales et verbales, sauf erreur, 203 fois pour טָהַר, 618 fois pour טָהַר et 159 fois pour כָּפַר. La racine טָהַר « purifier » et la racine טָהַר « ôter le péché » sont vues comme synonymes<sup>3</sup>. La racine טָהַר et la racine טָהַר sont employées, en particulier au mode hithpaël, mais la racine כָּפַר ne se rencontre pas au mode hithpaël (excepté en 1 Sam 3.14). Elles sont également utilisées au mode piel, 39 fois pour טָהַר, 36 fois pour טָהַר et 94 fois pour כָּפַר.

### 8.1 Le rôle du sang

Le chapitre 17 de Lévitique mentionne l'importance du sang dans le rite de purification. Ce chapitre 17 de Lévitique, qui est le début de la deuxième partie du livre de Lévitique appelée « la loi de sainteté », interdit aux versets 10-16 la consommation du sang (Gn 9.4, Lev 3.17)<sup>4</sup>. La raison en est que l'âme de toute chair, c'est le sang, selon le verset 14 : ... כִּי-נַפְשׁ כָּל-בְּשָׂר דָּמָה « car l'âme de toute chair c'est le sang ... ». Cette locution revient 4 fois dans ce paragraphe sous une forme presque identique (Lev 17.11, 14).

Lévitique 17.11 montre la puissance purificatrice du sang : כִּי נַפְשׁ הַבְּשָׂר בַּדָּם הוּא וְאֲנִי נֹתְתִיו לָכֶם : « Car l'âme de la chair est dans le sang, et moi je l'ai donné pour vous, pour l'autel, afin de faire l'expiation pour vos personnes: car c'est le sang par l'âme, qui fait l'expiation ». Ce verset porte le verbe כָּפַר « expier, couvrir », traduit par ἐξιλασκωμαι « rendre propice » dans la LXX. C'est la racine qui exprime fréquemment la lustration du sang. Le sang fait l'expiation parce qu'il a la vie en lui. Contrairement à

3 Evode Beaucamp, « Souillure et pureté dans la Bible », dans Souillure et pureté, Michel Adam, Paris, Edouard Privat, 1972, p. 68. Cependant, Léas Sirard constate la synonymie entre la racine טָהַר et la racine כָּפַר. Il écrit : « On rencontre טָהַר et כָּפַר ensemble, comme synonymes (Ex 29.36, 2 Chr 29.24). Cette convergence des verbes טָהַר et כָּפַר montre bien que c'est en vue du rite lekipper qu'on offre la hatta't ». Léas Sirard, « Sacrifices et rites sanglants dans l'A.T. », dans Science et Esprit, N° 15, Montréal, Desclée de Brouwer, 1963, p. 173.

4 Quiconque mange la chair de la bête crevée ou déchirée est impur. La chair crevée ou déchirée suppose que le sang n'a pas été répandu pour être couvert de terre, c'est-à-dire le sang n'est pas entièrement écoulé de la bête. Il est alors interdit d'en manger. L'interdiction de manger une telle bête se retrouve aussi en Ex 22.30, Lev 7.24, Lev 22.8, Ez 4.14, Ez 44.31. Chez les *Ndembu*, la consommation du sang n'est pas interdite dans tous les cas. Les gens en consomment dans certaines circonstances. Le sang d'animaux (poule, chèvre, ...) est en usage dans différents cas de rituels de purification.

Médebielle<sup>5</sup> qui voit ici une idée de substitution, Roland De Vaux souligne qu' « il n'est pas question, dans ce passage, d'une substitution de la victime à l'offrant, ni question de la vie de l'offrant: il s'agit de la vie de la victime, qui est son sang, [...]. Le sang expie parce qu'il a - ou parce qu'il est - la vie »<sup>6</sup>. L'âme de la chair, c'est la vie. La vie est liée au sang ou elle est dans le sang. Le sang, c'est le siège de l'âme, c'est-à-dire la vie qui vient de Dieu. La vie est à Dieu et c'est Lui qui la donne.

De Vaux traduit ce verset 11 de la manière suivante : « La vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies; car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui »<sup>7</sup>. Le mot נַפְשׁ « âme » est traduit ici par le terme « vie ». L'âme « n'est autre chose que le principe vital. Cette vie dont on fait hommage au Créateur comme du bien le plus précieux reçu de sa puissance et de sa bonté, l'incline à la bienveillance en faveur des offrants »<sup>8</sup>. Le sang, c'est la vie. Le sang, ce don précieux, expie alors le péché. La raison majeure de l'interdiction de manger le sang et de l'usage du sang dans le rituel de purification est alors présentée ici. L'âme de la chair est dans le sang, autrement dit, la vie de tout être vivant est dans le sang. Cette vie est à Dieu. C'est pourquoi le sang expie le péché ou l'impureté. Comment alors comprendre l'impureté occasionnée par ce liquide de couleur rouge, ayant une valeur expiatoire ? Nous y reviendrons.

5 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., c. 70. Cette idée de substitution est aussi soutenue par Baruch A. Levine. Baruch A. Levine, The JPS Torah Commentary Leviticus, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1989, p. 115. Quant à l'interdiction de manger le sang, Ceslas Spicq écrit : « L'interdiction de manger le sang et la viande non saignée rituellement est bien antérieure à la révélation biblique » (Gn 9-4). Ceslas Spicq et Pierre Grelot, « Le sang », dans Vocabulaire de Théologie biblique, Xavier Léon-Dufour et al., Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, c. 1193.

6 Roland De Vaux, Les sacrifices de l'Ancien Testament, Paris, J. Gabalda et Cie, 1964, pp. 83-84.

7 De Vaux, Les sacrifices ..., p. 83. La traduction de De Vaux a quelques points communs avec la version *Ndembu* de ce verset 11 de Lévitique 17 : *Muloña wumi wamuimba wekala mumashi, nayinkeluwu hakameña ekalaña akudibuta nachu, muloña mashu divu abutañawu nachu nanochu chiyakveti wumi.* « Car la vie de la chair est dans le sang, je l'ai donné pour l'autel afin de se couvrir, car c'est le sang qui sert à se couvrir, car il a la vie ». La version *ndembu* traduit la racine נָפַח par « couvrir ». Certaines versions rendent également la racine נָפַח soit par « couvrir », soit par « procurer l'absolution » (TOB). La traduction de Léopold Sabourin de ce verset 11b est pareille à celle de De Vaux : « Car c'est le sang qui expie, c'est en tant que *nefesh*, ou par le *nefesh* qu'il expie ». Pour Sabourin cette traduction « [...] répond mieux à l'idée que c'est le sang en tant que vital qui expie ». Il précise également que cette notion d'expliquer le sacrifice en vertu du sang considéré comme élément divin est proprement israélite. Léopold Sabourin, « Sacrifice », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome X, Henri Cazelles et André Feuillet, Paris, Letouzey, 1985, c. 1495.

8 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., c. 70.

## 8.2 Les divers sacrifices

Nous donnerons ici une vue d'ensemble des sacrifices. Notre souci dans ce travail n'est pas de donner une présentation complète des différences qui existent entre ces sacrifices, mais plutôt d'examiner l'usage du sang dans ces rituels. Nous allons concentrer notre attention sur cet aspect. Il s'agit de l'holocauste, du sacrifice de paix, du sacrifice pour le péché et du sacrifice de culpabilité. Evode Beaucamp souligne que les deux derniers sacrifices, dits sacrifices expiatoires, « sont étroitement associés au rite *kipper* de purification par le sang »<sup>9</sup>. Certains commentateurs et spécialistes ont étudié et analysé avec grande minutie ces sacrifices<sup>10</sup>.

### 8.2.1 L'holocauste

Le premier chapitre du livre de Lévitique décrit le rituel de l'holocauste. Le terme « holocauste » vient du mot *holos* qui signifie « tout », et *kais* « brûler » (terme emprunté à la Vulgate, et par elle à la LXX). Il indique la caractéristique de ce sacrifice, à savoir que tout était brûlé sur l'autel. Le mot hébreu עלה dérive du verbe עלה qui signifie « monter », peut-être parce que la victime offerte tout entière sur l'autel montait vers l'Éternel en fumée d'une agréable odeur<sup>11</sup>.

Dans ce rituel des sacrifices du gros bétail, l'auteur fait mention de l'aspersion du sang autour de l'autel. En Lévitique 1.5, nous lisons : ... וְזָרְקוּ אֶת-הַדָּם עַל-הַמִּזְבֵּחַ כִּיבִיב ... « ... ils aspergeront de

<sup>9</sup> Beaucamp, « Souillure ... », dans Souillure..., p. 70.

<sup>10</sup> Nous citons en particulier : Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire..., c. 48-63. Henri Lesêtre « Sacrifice », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1912, pp. 1319-1322; Roland De Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament, Tome II (4ième éd.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, pp. 291-302; Baruch A. Levine, In the presence of the Lord, Leiden, E. J. Brill, 1974, pp. 3-114; T. H. Gaster, « Sacrifices », in The Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. IV, New York, Abingdon, 1962, pp. 147-158 et Péter-Contesse. Dans la présentation de ces sacrifices, Péter-Contesse montre la particularité de ces sacrifices au peuple d'Israël en se basant sur les écrits de De Vaux (De Vaux, Les sacrifices..., pp. 95-100). Péter-Contesse souligne qu'« on n'a pas encore retrouvé de mention certaine et claire de sacrifices expiatoires au Proche-Orient, en dehors de l'AT. Il semble donc bien que cette catégorie de sacrifices soit particulière au peuple d'Israël. Si son développement spectaculaire a eu lieu après l'exil, il ne faut pas en conclure que les Israélites l'ont inventée durant leur séjour en Babylonie. La prise de conscience morale d'Israël pendant l'exil a certainement favorisé la multiplication des sacrifices expiatoires après le retour en terre sainte [...]. Mais il est probable que les sacrifices expiatoires étaient déjà connus en Israël avant l'exil, même si les mentions qui en sont faites dans les textes préexiliques sont rares et sujettes à d'autres interprétations » (Ez 40-46). Péter-Contesse, op. cit., p. 70.

<sup>11</sup> C-L de Benoît, Le Lévitique, A.T. 3, Vennes sur Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, s.d., p. 3. Jacob Milgrom soutient une même idée quant à la signification du mot עלה « autel ». Jacob Milgrom, Leviticus 1-16, New York, Doubleday, 1991, p. 172.

ce sang tout autour de l'autel ... ». Le verbe זָרַק « asperger, faire jaillir », προσχέω dans la LXX, « évoque surtout la manière dont on doit traiter, avec le plus grand respect, le sang des victimes, »<sup>12</sup>. Il est souvent en usage en rapport avec l'holocauste et le sacrifice de communion. Les fils d'Aaron et les prêtres doivent offrir le sang du taureau immolé devant Yahvé. Ensuite, ils aspergent ce sang<sup>13</sup> tout autour de l'autel.

Celui qui offre l'animal (un mâle sans défaut) appuie sa main sur la tête de la victime. Celle-ci est offerte pour l'expiation des péchés de l'offrant par les prêtres. En plus de la notion du transfert, De Vaux<sup>14</sup> ajoute qu'en « imposant la main sur la tête de l'animal, l'offrant atteste que cette victime est bien la sienne, que le sacrifice qui va être présenté par le prêtre est offert en son nom [...] ». L'offrant exprime par ce geste que la victime lui appartient et c'est lui-même qui s'offre à Dieu. Il égorge l'animal, le dépèce et lave les entrailles et les jambes. Le prêtre fait tout consumer par le feu.

Le prêtre seul procède à ce service d'aspersion du sang de la victime tout autour de l'autel. On retrouve aussi l'aspersion du sang et le lavage de l'intestin et des jambes dans l'holocauste du petit bétail. Le rituel de petit bétail est semblable au précédent. Mais il n'y a pas mention de l'imposition de la main, ni de la valeur expiatoire exprimée par le verbe כָּפַר « expier, couvrir ». Le rituel du sacrifice d'oiseau est très simplifié par rapport aux deux précédents.

### 8.2.2 Le sacrifice de communion

Le sacrifice de communion ou sacrifice de paix décrit en Lévitique 3.1-17 comporte aussi les aspersion de sang tout autour de l'autel. Il est appelé en hébreu זֶבַח שְׁלָמִים « sacrifice de paix » ou tout simplement זֶבַח ou שְׁלָמִים. Le terme זֶבַח « désigne tout sacrifice sanglant qui comporte

<sup>12</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> Les rites de sang sont mentionnés également avant la loi lévitique. Les rituels sacrificiels de sang sont offerts à Dieu par les chefs de la famille (Abraham, Isaac ...). John E. Steinmueller, « Sacrificial blood in the Bible », *Biblica*, N° 40, Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1959, p. 559. De nombreuses études montrent que les rites de sang sont communs dans diverses croyances. D.J. McCarthy, « The Symbolism of blood and sacrifice », dans *Journal of Bible Literature*, N° 88, Michigan, The society of Biblical literature, 1969, p. 166. A propos du sang, Henri Cazelles conclut que du triple symbolisme du sang, [...], c'est le sang signe de vie qui l'emporte. Henri Cazelles, « sang », dans *Dictionnaire de la Bible Supplément*, Tome XI, Pirot L. et al., Paris, Letouzey et Ané, 1991, c. 1352.

<sup>14</sup> De Vaux, *Les sacrifices* ..., p. 29.

un repas religieux », et  $\text{סלמֶשׁ}$  « est la désignation spécifique du sacrifice de communion »<sup>15</sup>. A propos de ce sacrifice, De Vaux précise également que « le rituel et la pratique définissent plutôt ce sacrifice comme rendant grâce à Dieu et procurant l'union avec lui »<sup>16</sup>. La description de rites montre précisément ce but de rétablir la communion entre les fidèles et Dieu.

Il s'agit là d'un sacrifice de gros bétail ou de petit bétail (mâle ou femelle) dans ce chapitre 3 de Lévitique<sup>17</sup>. Certains points ressemblent à l'holocauste : l'égorgeage, le dépeçage, l'imposition de la main et l'aspersion de l'autel avec le sang de la victime. Ici la victime est partagée entre Yahvé, le prêtre et l'offrant. Le sang est aspergé, mais toute la graisse de la victime est brûlée sur l'autel. La poitrine et la cuisse droite reviennent au prêtre (Lev 7.28-34, 10.14-15) et le reste des chairs à l'offrant. Ce dernier, en compagnie de sa famille et de ses invités consomment en un repas de fête ce qui est lui attribué (Lev 7.16-21; Deut 12. 6-7, 11-12). Les participants doivent être en état de pureté rituelle.

### 8.2.3 Le sacrifice pour le péché

Le sacrifice pour le péché est désigné par le terme  $\text{חַטָּאת}$ . Le mot  $\text{חַטָּאת}$  désigne à la fois le sacrifice, la victime du sacrifice et le péché. De Vaux<sup>18</sup> donne au mot une signification bien claire : « Le mot hébreu *hattâ't* signifie à la fois le péché, le sacrifice qui l'efface et la victime de ce sacrifice ». Ce terme  $\text{חַטָּאת}$  dérive de la racine  $\text{חָטָה}$ .

Le mot  $\text{חַטָּאת}$  a déjà été l'objet de plusieurs études. Ces commentateurs analysent ce mot avec grande minutie. Malgré toutes ces analyses, « la fonction du  $\text{חַטָּאת}$ , dira Alfred Marx, ne semble pas près de faire l'unanimité [...]. Le  $\text{חַטָּאת}$  a pour fonction de purifier le sanctuaire de tous les

<sup>15</sup> De Vaux, *Les sacrifices* ..., p. 37. Dans son commentaire sur ce sacrifice, Levine précise que le mot  $\text{סלמֶשׁ}$  est devenu le terme général désignant la catégorie de ce sacrifice. Levine, *Leviticus* ..., p. 14. Pour Milgrom, les deux rites de ce chapitre 3 ( $\text{סלמֶשׁ}$  et  $\text{חַטָּאת}$ ) ont été combinés. Milgrom, *Leviticus*, ..., p. 217.

<sup>16</sup> De Vaux, *Les Institutions* ..., p. 294.

<sup>17</sup> Le chapitre 2 de Lévitique concerne en somme le rituel de l'oblation. Ce chapitre 2 de Lévitique « sert en même temps de transition entre ceux traitant de l'holocauste (Chap. 1) et du sacrifice de communion (chap. 3) ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 51.

<sup>18</sup> De Vaux, *Les sacrifices* ..., p. 82.

péchés et toutes les impuretés d'Israël »<sup>19</sup>. La victime à offrir varie selon la catégorie du délinquant, un taureau pour le péché du grand prêtre ou du peuple, un bouc pour le prince et une chèvre ou une brebis pour le péché d'un particulier.

Le texte de Lévitique 4.1-12 est en rapport avec le rituel du sacrifice pour le péché du grand prêtre<sup>20</sup>. Le péché du grand prêtre souille toute la communauté. Pour la purification de ce péché, le Lévitique 4.6 dit : וְקָבַל הַכֹּהֵן אֶת-אֲזָנָיו בְּדָם וְהָזָה מִן-הַדָּם שִׁבְעַת פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה אֶת-פָּנָיו פַּר כֶּת « Le prêtre trempera son doigt dans le sang et il fera jaillir sept fois de ce sang devant Yahvé, devant le voile du lieu saint ». La lustration de sang est exprimée ici par קָבַל « tremper, plonger, immerger », נָהַ « faire jaillir » (v.6) et שָׁפַךְ « répandre » (v.7). Ils sont rendus dans la Septante par βουπτω « plonger », προσσχεω « répandre sur » et εαχεω « répandre ».

Le grand prêtre doit alors tremper son doigt dans le sang du taureau offert à Yahvé pour le péché et faire jaillir sept fois ce sang devant Yahvé et devant le voile du lieu saint. Le verbe נָהַ est lié essentiellement au sacrifice pour le péché. Ce verbe « évoque des idées de purification ou de consécration, en plus de la notion de relation entre Dieu et l'homme »<sup>21</sup>. Le sang est également

19 Alfred Marx, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du HATTAT », dans *Revue Biblique*, N° 96, Paris, J. Gabalda et Cie, 1989, pp. 27-29. Parmi ces études, nous citerons, entre autres études, Jacob Milgrom, « Sin-offering or purification offering ? », dans *Vetus Testamentum*, N° 21, 1971, Leiden, E. J. Brill, pp. 237-239; Jacob Milgrom, « The Priestly Doctrine of repentance », dans *Revue Biblique*, N° 82, Paris, Librairie Lecoffre J. Gabalda et Cie, 1975, pp. 186-205; Jacob Milgrom, « Atonement, Day of », in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume, Nashville, Abingdon, 1976, pp. 78-82 et Jacob Milgrom, « The Hattat : A rite of passage ? », dans *Revue Biblique*, N° 98, J. Gabalda et Cie, 1991, pp. 120-124. Dans son étude sur ce mot חַטָּאת, Marx présente les circonstances au cours desquelles le חַטָּאת est offert. Il les regroupe en quatre groupes : 1° dans le cadre même de la codification du rituel de ce sacrifice en Lévitique 4-5.13 (pour l'Israélite, le grand prêtre, le prince ou le simple Israélite ou la communauté); 2° le domaine de l'impureté (trait à la mort, à la sexualité, à certaines infections cutanées); 3° celui des rituels de consécration; 4° le culte régulier (offrande à la néoménie). De cet inventaire, il conclut en disant que « péché et impureté, loin d'être le principal mobile de l'offrande d'un חַטָּאת ne sont que quelques-uns des cas qui exigent ce type de sacrifice [...]. Ce qui, en fait apparaît comme le dénominateur commun aux différentes circonstances où est offert un חַטָּאת, c'est la notion de passage » (fonction de tous ces rituels). Pour Marx, le חַטָּאת occupe en effet dans ces rituels une place à part, car il est le seul rite à être effectué dans la totalité des cas (sans toutefois ignorer l'holocauste). Marx, « Sacrifice pour ... », dans *Revue ...*, pp. 29-26, 43-45.

20 « Ce n'est qu'après l'exil, à une époque qu'il est difficile de préciser, que le chef des prêtres prend le titre de « grand prêtre » et reçoit l'onction réservée précédemment au roi ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 76. A propos de ces divers sacrifices, le prophète Ézéchiel (43.18-27) présente une variété de victimes dans sa description de la purification pour l'avenir du bonheur en faveur d'Israël. Un taureau et un bouc seront offerts pour le sacrifice de péché et un taureau et un bélier pour l'holocauste. La purification devra procéder de la manière suivante : Le taureau offert sera immolé. On prendra le sang et on en mettra sur les quatre cornes, sur les quatre angles du socle et sur le rebord tout autour. La purification décrite en Lévitique 4-8 présente quelques variantes pour le sacrifice de péché par rapport à Ézéchiel.

21 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 78.

répandu (שָׁפַךְ / εκχέω) à la base de l'autel de l'holocauste. Ce sang versé à l'extérieur du sanctuaire « était une façon de se défaire, proprement et avec respect, du sang inutilisé. Ce sang s'écoulait probablement dans le tas des cendres grasses »<sup>22</sup>.

Il ne s'agit pas seulement du sacrifice pour le péché du grand prêtre; mais ce chapitre 4 concerne également la purification du péché de la communauté (vv.13-21), du prince (vv.22-26) et d'un simple particulier (vv.27-34). Dans tous ces cas, le sang est utilisé et répandu à la base de l'autel de l'holocauste. De Vaux<sup>23</sup> souligne l'importance du sang dans le sacrifice pour le péché en disant :

C'est le sacrifice dans lequel le sang joue le rôle le plus important. Si le sacrifice est offert pour le grand prêtre ou pour tout le peuple, il y a trois rites successifs: ayant recueilli le sang, l'officiant entre dans le Saint et fait sept fois une aspersion devant le voile qui ferme le Saint des Saints, puis il frotte de sang les cornes de l'autel des parfums qui est devant le voile, enfin il verse le reste au pied de l'autel des holocaustes. Ce sont les seuls sacrifices sanglants où quelque chose de la victime est introduit à l'intérieur du Temple. Pour le péché du chef ou pour celui d'un particulier, on frotte seulement les cornes de l'autel des holocaustes (à l'extérieur du Temple) et on verse le reste du sang au pied de l'autel; dans ces deux sacrifices, rien de la victime ne pénètre dans le Saint.

Dans cette citation, De Vaux met l'accent sur la valeur expiatoire du sang. Le péché dont il est question ici est celui commis par inadvertance (שְׁגָגָה). Le mot שְׁגָגָה dérive de שָׁגָה « pécher par ignorance ». Ce terme est « sans correspondant grec défini [...]. Il s'agit de péchés « par inadvertance », qui se trouvent opposés aux péchés à main-levée בְּיָד רָמָה [...] » (Nomb 15.22 et 30)<sup>24</sup>. John E. Hartley<sup>25</sup> fait remarquer que le terme שְׁגָגָה est particulièrement joint à la racine אָחַז dans ce seul passage de Lévitique 4 pour exprimer dans un sens restreint le péché commis par ignorance. Ces péchés par ignorance sont encore décrits en Nombres 15.22-29.

22 Ibid. Dans le rituel de l'holocauste, la totalité du sang de la victime est aspergée (זָרַק) rituellement tout autour de l'autel de l'holocauste (Lev 1.5, 11, 15).

23 De Vaux, op. cit., p. 83.

24 Evode Beaucoup, « Péché », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome VII, Henri Cazelles et André Feuillet, Paris, Letouzey et Ané, 1966, c. 460. Le Nouveau Testament comporte le mot ἀσυνήματα rendu par « manquements, fautes d'inadvertance » (He 9.7).

25 John E. Hartley, Word Biblical Commentary, Leviticus, Vol. 4, Texas, 1992, p. 55.

Le passage de Lévitique 5.1-4 concerne le péché causé par diverses impuretés (אָמָץ; ακαθαρτος). La racine אָמָץ « impur », qui désigne ce mal à purifier par un liquide, est employée pour la première fois ici dans le livre de Lévitique (Lev 5.2-3). Ce terme אָמָץ reviendra, sauf erreur ou omission, 274 fois sous toutes ses formes verbales et nominales dans la Bible hébraïque<sup>26</sup>. Osty soutient qu'il s'agit d'un péché conscient en Lévitique 5.1<sup>27</sup>. Pour Péter-Contesse<sup>28</sup>, l'auteur de Lévitique « n'aborde pas dans Lv le problème du péché intentionnel ou délibéré, au sujet duquel il s'exprimera en Nb 15,30-36 ».

Comment concilier ces termes אָמָץ (pécher par ignorance) et אָחַזָּה (péché) dont l'exigence d'expiation est la même (lustration de sang) ? Nous tenterons un peu plus loin de trouver une réponse à la question. Notons déjà que Beaucamp fait cette remarque-ci sur la notion du péché : « Les textes parlent, il est vrai, de péchés, mais il s'agit alors de "péchés par inadvertance" (אָחַזָּה), péchés qui sont matière à purification plutôt qu'à pardonner »<sup>29</sup>. Beaucamp souligne encore que l'A.T. appelle péché, אָחַזָּה. אָחַזָּה, « moins l'acte méritant la réprobation divine que la situation actuelle de rupture qu'a créée cet acte », et il y a, dit-il, « une certaine confusion, parfois, dans le vocabulaire biblique »<sup>30</sup>. Les termes אָחַזָּה et אָחַזָּה « ne désignent assez souvent qu'une simple souillure dont il faudra se laver »<sup>31</sup>.

26 Edouard Cothenet montre que le terme אָמָץ est méconnu des anciens textes (Cantique de Débora et Code de l'alliance). Ce terme n'apparaît qu'en fonction d'une violence sexuelle (Gn 34.5, 13, 27 ...). Edouard Cothenet, « Pureté et Impureté », dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Tome IX, Henri Cazelles et André Feuillet, Paris, Letouzey et Ané, 1979, pp. 491-492. La Bible *Lunda-Ndembu* traduit ce mot אָמָץ par *chamajilu, wamajilu, yamajilu, majilu*, signifiant sale, saleté, impur. *Chuma cha majilu*, chose impure; on peut aussi parler de *chuma chakadi kujila, chatama* pour signifier toujours une chose impure. *Kutama* a un sens général désignant toute sorte de mal. Ce mal doit alors être enlevé par le rite de purification.

27 *La Bible*, Emile Osty, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, p. 237.

28 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 75. Milgrom analyse ce passage de Nombres 15.22-29 et conclut en disant que ce passage peut être considéré comme une adjonction d'une section sur la loi. Milgrom, *Leviticus*, ..., pp. 264-269.

29 Beaucamp, « Souillure ... », dans *Souillure* ..., p. 70.

30 Beaucamp, « Souillure ... », dans *Souillure* ..., pp. 71-72. Nous ne recherchons pas à faire une analyse complète sur la notion du péché; nous avons voulu seulement, en quelques lignes, situer le problème par rapport à notre sujet de lustration. La notion du péché a déjà fait l'objet de plusieurs articles dans les Dictionnaires bibliques. Nous pensons, entre autres, à l'article de : Beaucamp, « Péché », dans *Dictionnaire* ..., pp. 407-471.

31 *Ibid.*, p. 71.



Péter-Contesse<sup>32</sup> préfère donner au mot חָטָא le sens de « ne pas être dans une relation juste et normale avec quelqu'un ou quelque chose ». La traduction française « pécher » convient seulement pour certains textes (Lev 4) non pas pour tous les textes (Lev 8.15, 14.49, 52) où cette racine est en usage. Il s'agit dans la racine חָטָא « manquer, ne pas atteindre le but », au sens étymologique, d'une notion de relation et non de morale, c'est-à-dire du fait de ne pas être dans une relation juste et normale avec Dieu (Is 65.20, Jb 5.24)<sup>33</sup>. C'est dans ce cadre que Noam Zohar<sup>34</sup> prétend que le sacrifice pour le péché « n'enlève pas le péché », mais il exprime l'attente de l'homme pécheur comptant sur le pardon de Dieu.

Cependant, le chapitre 4 de Lévitique parle du pardon acquis après l'expiation. Ce pardon est énoncé aux versets 20 et 35. Nous lisons en Lévitique 4.35 : וְכָפַר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל-חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר-... וְהִקְטִיף וְהִקְטִיף לוֹ חֵטְאָ וְהִקְטִיף לוֹ « ... et le prêtre fera l'expiation pour lui, pour son péché qu'il a péché et il lui sera pardonné ». Nous rencontrons dans ce verset le verbe וְהִקְטִיף au ni. pf. 3ième pers. m.s. de קָטַף « pardonner », ἀφίημι dans la Septante. Comment comprendre le pardon et l'expiation exprimés par les deux verbes, קָטַף et כָּפַר « expier, couvrir » ? Pour Beaucamp<sup>35</sup>, le verbe קָטַף « semble en revanche avoir signifié primitivement "asperger"; le Lévitique l'emploie, sous la forme impersonnelle ». Le texte semble dire que c'est Dieu seul qui pardonne.

Le verbe כָּפַר au Pi. pf. 3ième pers. m.s. de כָּפַר « expier » + conj. exprime cette lustration de sang. Ce verbe, nous l'avons vu, se rencontre dans d'autres langues sémitiques et renferme différentes significations. Dans cette diversité de considérations, Clamer arrive à la conclusion suivante : « Pour les Hébreux, l'idée fondamentale de l'expiation était celle d'un rite qui efface, enlève et éloigne le péché ou l'impureté »<sup>36</sup>. Péter-Contesse pense que cette conclusion

32 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 75. A propos de la fonction du *hatta't*, Marx souligne que « tous ces rituels, en effet, ont pour fonction de réaliser un passage. Ces passages sont de différents types [...], il s'agit de réintégrer le pécheur ou l'impur, et donc de mettre fin à une situation anormale, négative, [...], de réaliser un changement de statut (du profane au sacré) [...], de réaliser l'alternance régulière des temps et de régénérer annuellement le pays ». Marx, *art. cit.*, p. 37.

33 *Ibid.*

34 Noam Zohar, « Repentance and Purification : The significance and Semantics of חָטָא in the Pentateuch », in *Journal of Biblical Literature*, N° 107, Michigan, 1988, pp. 609-618.

35 Beaucamp, « Souillure ... », dans *Souillure* ..., p. 71. Milgrom souligne que dans la Bible, c'est Dieu qui pardonne et jamais le prêtre. Milgrom, *Leviticus*, ..., p. 245.

36 *La Sainte Bible* ..., Tome II, Clamer, ..., p. 52.

soutenue par la plupart de commentateurs laisse subsister une incertitude. Péter-Contesse<sup>37</sup>, qui traduit le verbe כָּפַר par « faire le rite d'absolution », donne la conclusion suivante :

Aucun texte non plus ne nous dit ce que recouvre concrètement le verbe כָּפַר dans son emploi rituel : l'auteur veut-il, dans la formule de 20b, résumer l'ensemble du rituel (faire le rite d'absolution, c'est offrir le sacrifice en respectant scrupuleusement les règles)? Ou bien désigne-t-il un geste particulier, s'ajoutant à l'ensemble du rituel qui précède, et proclamant l'« annulation » du péché en faveur du coupable? Nous penchons ici pour la seconde interprétation; en effet, si la formule ne faisait que résumer le rituel, on ne s'expliquerait pas son absence à la fin de 4.3-12. Si de plus notre interprétation du sens de כָּפַר est juste, il en découle tout naturellement la seconde interprétation du sens de כָּפַר. Si l'auteur ne décrit pas ce rite de כָּפַר, c'est que pour ses contemporains la chose était suffisamment connue pour ne pas avoir besoin d'être détaillée. Nous ne pouvons donc plus aujourd'hui que l'imaginer : mais nous ne serons probablement pas loin de la réalité en supposant qu'un geste particulier, peut-être une aspersion d'eau lustrale au moyen d'une branche d'hysope (voir Ps 51.9), accompagnait une formule déclarative dans le genre de נִסְלַח לוֹ = « il l'est pardonné » (= Dieu te pardonne).

Péter-Contesse défend que le verbe כָּפַר correspond à un geste particulier. Qu'il s'agisse d'un rite particulier ou de l'ensemble du rite, ce qui importe pour nous, c'est la signification que les uns et les autres donnent à כָּפַר : « couvrir ou effacer ou encore faire le rite d'absolution », c'est-à-dire un rite dans lequel le sang joue un rôle primordial par sa valeur expiatoire. Il faut ajouter qu'il s'agit là, sans aucun doute, d'un rite d'effacement ou de recouvrement (couverture) d'une faute par le pardon.

#### 8.2.4 Le sacrifice de culpabilité

Le sacrifice de culpabilité est encore une autre forme de sacrifice expiatoire. Comme pour חַטָּאת, le sacrifice appelé עֲוֹנוֹת désigne à la fois « l'offense, puis le moyen de réparer cette offense, enfin le sacrifice de réparation »<sup>38</sup>. De Vaux poursuit en disant qu'« il est bien difficile de déterminer

37 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 82. Pour Péter-Contesse, le rapprochement de כָּפַר de l'akkadien *kappuru* « effacer » ou de l'arabe *kafara* « couvrir » donne un même résultat. Il fait remarquer : « Le résultat est d'ailleurs en gros le même: le péché « couvert » ou « effacé » n'existe » plus [...]. Les raisonnements qui consistent à dire soit « Ce ne peut pas être « effacer », car une faute commise ne peut pas être supprimée, on ne peut pas faire qu'elle n'ait pas été commise, soit « Ce ne peut pas être « couvrir », car alors la faute subsiste en fait et rien n'est fondamentalement changé, les raisonnements de ce genre trahissent une conception philosophico-logique trop moderne du problème, conception dont les Israélites ne s'embarrassaient pas. Les verbes employés sont des métaphores qui nous révèlent tel ou tel aspect de la réalité, mais pas forcément toute la réalité ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 82.

38 De Vaux, *Les sacrifices* ..., p. 88.

ce qui distingue ces deux sortes de sacrifices »<sup>39</sup>. Osty va dans un même sens lorsqu'il dit que ce sacrifice « se distingue malaisément du sacrifice pour le péché »<sup>40</sup>. Ce sacrifice pour lequel on ne mentionne qu'une seule victime, le bélier, est prévu pour les particuliers (Lev 5.14-26). La victime est immolée dans le lieu où on immole l'holocauste (Lev 1.1-6). Le sang de la victime est aspergé tout autour de l'autel, il « n'est jamais porté dans le Saint, ni la victime brûlée hors du sanctuaire »<sup>41</sup>.

Quant à ce sacrifice, Beaucamp<sup>42</sup> pense qu'il n'est pas question d'une réparation pour l'injustice commise (Lev 5.14-16, 20-26; Nomb 5.6-8). Pour Beaucamp « la réparation a déjà été mentionnée: elle consiste dans la restitution du bien volé, avec un surplus de compensation (Lv 5, 16, 23; Nb 5.4) », et le sacrifice *ִשְׂרֵף* « libère de l'état de culpabilité qui représente un état voisin de celui de l'impureté. Le voleur ou receleur dont il s'agit dans les textes précités a fait en effet un faux serment, il a commis un sacrilège; il est ainsi sous le coup d'une malédiction »<sup>43</sup>. De Vaux<sup>44</sup> souligne que la restitution dont il s'agit dans cette section « s'effectue à part de l'action sacrificielle ». La libération de ces maux (faux serment : Lev 5.22, 23; sacrilège : Lev 5.21, 25; Nomb 5.6) exige un rite de purification approprié : le sacrifice *ִשְׂרֵף*.

39 *Ibid* En ce qui concerne ces sacrifices, De Vaux donne la conclusion suivante : « [...] la confusion qui en résulte indiquent que les derniers rédacteurs ne savaient déjà plus clairement ce qui spécifiait le *hattâ't* et le *âsâm*: ou bien ils ont voulu distinguer des termes qui étaient primitivement synonymes, ou bien ils ont confondu des termes, dont ils ne connaissaient plus la valeur exacte ». *Ibid.*, p. 91.

40 *La Bible*, Osty, *op. cit.*, p. 230. Plusieurs commentateurs pensent que le *ִשְׂרֵף* était à l'origine la compensation en espèce d'une atteinte à la propriété avant de devenir un sacrifice. Levine, *In the Presence* ..., pp. 95-101.

41 De Vaux, *Les sacrifices* ..., p. 88. Milgrom souligne la différence qui existe entre le sacrifice pour le péché et le sacrifice de réparation. Il fait une distinction entre ces deux types de sacrifice pour le péché. Il base cette différence sur l'aspersion de sang selon que la victime est portée à l'intérieur du sanctuaire ou à l'extérieur. Milgrom, *The Anchor Bible, Leviticus* ..., pp. 253-258, 261-263. Jacob Milgrom fait aussi une étude minutieuse du mot *ִשְׂרֵף* dans son ouvrage intitulé : *Cult and Conscience*. Jacob Milgrom, *Cult and Conscience, the asham and the Priestly doctrine of Repentance*, Leiden, E. J. Brill, 1976, pp. 1-12, 127-128. Milgrom préfère appeler le sacrifice pour le péché par les termes « sacrifice de purification ». Pour Milgrom, la traduction de « sacrifice pour le péché », ne convient pas du point de vue contextuel et étymologique. La traduction du « sacrifice de purification » convient le mieux pour cette racine. Milgrom, « Sin-offering or ... », in *Vetus* ..., pp. 237-239. Notons en passant que cette appellation convient également mieux dans la compréhension de rituels *ndembu*.

42 Beaucamp, « Souillure ... », dans *Souillure* ..., p. 71. Il fait remarquer que sont *ִשְׂרֵף* (adjectif), par exemple, l'homme qui menace la vengeance du sang (Ex 22.4), celui que poursuit la malédiction (Jr 2.3, 50.7), les fautes rituelles commises par inadvertance (Lev 4-5). *Ibid.*, pp. 65-66.

43 *Ibid*.

44 De Vaux, *Les sacrifices* ..., p. 88.

### 8.3 La purification de l'autel

Outre les aspersions de sang faites autour de l'autel et à la base de l'autel rencontrées dans divers sacrifices, le livre d'Exode 29.36 et le prophète Ézéchiel, dans son tableau du temple futur, décrivent la purification de l'autel des holocaustes. L'autel **זבֿחֿ** en hébreu, de la racine **זבֿחֿ** signifiant « immoler, égorger, sacrifier », « est un élément essentiel du sanctuaire, [...] L'autel est donc la place où l'on offre les sacrifices, quelle que soit leur nature »<sup>45</sup>. La purification de l'autel exige également les aspersions et les onctions.

La purification de l'autel est décrite par ces quatre verbes du verset 36. Le verset dit : **וְנִטַּחְתָּ ... עַל-הַזֶּבֶחַ בְּכַפֵּרְךָ עָלָיו וּמִשְׁחָתָה אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ** « ... tu ôteras le péché de l'autel en faisant l'expiation pour lui, et tu l'oindras pour le consacrer ». Ce verset comporte les verbes **נִטַּחְתָּ** « ôter le péché », **כִּפֵּר** « couvrir, effacer », **מִשַּׁח** « oindre » et **קִדְּשָׁתָהּ** « sanctifier, consacrer ». La LXX rend **נִטַּחְתָּ** par **καθαριζω** « purifier », **כִּפֵּר** par **αγιαζω** « sanctifier », **מִשַּׁח** par **χραιο** « oindre » et **קִדְּשָׁתָהּ** par **αγιαζω** « sanctifier, consacrer ».

Chaque jour un taureau doit être offert en sacrifice pour le péché (Ex 29.36). L'autel fait de main d'homme est tenu pour impur (Ez 43. 18-27). De ce fait, il doit être purifié et consacré à Yahvé. Clamer<sup>46</sup> soutient la même idée : « Oeuvre de la main des hommes, l'autel, selon l'antique conception, était frappé d'impureté dont il importait de le purifier [...] ». Exode 30.10 parle de l'expiation qu'Aaron doit faire une fois par an avec le sang du sacrifice pour le péché. L'autel, en plus de connaître l'expiation par le sang, est oint d'huile. La purification de l'autel dure sept jours, « pour qu'il soit saint et qu'il communique la sainteté à tout ce qui le touche »<sup>47</sup> (Ex 29.36-37) ». C'est ainsi que l'autel est purifié et consacré pour le service de Yahvé.

<sup>45</sup> De Vaux, Les Institutions..., p. 279. Marx conclut en disant que « toute la vie d'Israël tourne ainsi autour de l'autel ». Marx, « Sacrifice ... », dans Revue..., p. 48. Il faut souligner que l'Ancien Testament distingue l'autel des holocaustes placé devant l'entrée de la Demeure (Ex 40.6, 29; Lev 4.18; Ex 27.1-8; 38.1-7) et l'autel des parfums placé dans la Demeure devant le voile (Ex 30.6; 40.5, 26; Ex 30.1-5; 37.25-28). Le temple de Salomon avait également deux autels (2 Rs 16.14, 1 Rs 6.20-21).

<sup>46</sup> La Sainte Bible..., Tome I, Clamer, p. 246. Milgrom souligne que l'application du sang sur l'autel implique que l'autel est de ce fait purifié, une première étape essentielle dans les rites de consécration. Milgrom, « The Hatta't ... », dans Revue..., pp. 120-124.

<sup>47</sup> Michaeli, Le livre d'Ex..., p. 259.

Ézéchiel 40-48 donne un détail sur les vues du prophète sur l'avenir d'Israël. Il fait allusion à la purification de l'autel en 43.18-27. Selon Ézéchiel 43.18-27, l'usage de l'autel est conditionné par sa purification et sa sanctification. Cette purification durera sept jours. Il est dit en Ézéchiel 43.26 : שְׁבַע יָמִים יִכַּפְרוּ אֶת-הַמִּזְבֵּחַ וְטָהַרוּ אֹתוֹ וּמָלְאוּ יָדוֹ « Sept jours, on fera l'expiation pour l'autel, on le purifiera et on l'inaugurera ». Les racines כָּפַר et טָהַר se retrouvent dans ce verset. Ce sont ces racines qui décrivent fréquemment le rituel de lustrations purificatrices. Le prophète Ézéchiel présente une variété de victimes dans sa description de la purification de l'autel<sup>48</sup>.

En Ézéchiel 43.27, les prêtres ne peuvent utiliser l'autel pour les holocaustes et les sacrifices de paix qu'après l'avoir purifié. Ce service consiste à offrir des sacrifices et à asperger du sang sur l'autel. Ézéchiel 43.18 dit : ... וְלִזְרוֹק עָלָיו דָּם « ... et on y asperge le sang ». Le rituel de purification est exprimé ailleurs par l'expression « faire jaillir le sang » (Lev 4.6; 5.9; 8.11) dont la racine est נָטָה; mais en Ézéchiel 43.18, l'auteur emploie la racine זָרַק « asperger » (προσχεω).

En Ézéchiel 45.18-20, on retrouve des ordres sur la purification du sanctuaire<sup>49</sup>. Selon Ézéchiel 45.18, un jeune taureau sera offert pour cette purification. Nous lisons au verset 18 : ... תִּקַּח פָּרִי - « ... tu prendras un jeune taureau sans défaut pour ôter le péché du sanctuaire ». Le prêtre devra procéder au rituel de la purification. Ce rituel consistera à prendre (לָקַח) le sang de la victime pour le péché et à le mettre (נָתַן) sur les montants de la Maison, sur les quatre angles du socle de l'autel et sur les montants de la porte du parvis

---

<sup>48</sup> Le prophète Zacharie parle des coupes d'aspersion (כְּמִזְרִיקִים) de devant l'autel aux chapitres 9.15 et 14.20-21. Selon Trochon, « Ces coupes étaient réservées pour les rites les plus sacrés, comme les libations et l'aspersion du sang des victimes ». Zacharie ne nous fournit pas d'autres éléments à ce sujet. La Sainte Bible, les petits Prophètes ..., Trochon, ..., p. 493.

<sup>49</sup> Pour Marx, « la purification du sanctuaire est tout à fait indispensable pour que le Dieu saint puisse rester présent au milieu de son peuple ». Marx, « Sacrifice ... », dans Revue ..., p. 28. Le passage de 2 Chroniques 29 parle de la purification de la Maison de Yahvé. Ce texte parle de la réforme religieuse (2 Rs 18-20). Cette réforme est centrée sur la purification. La purification s'opère par des sacrifices de taureaux, de béliers, d'agneaux et de boucs en vue du sacrifice pour le péché du royaume, du sanctuaire et de Juda. Outre ces sacrifices comportant plusieurs aspersion de sang, il y a également des indications relatives à la musique. Cet épisode comprend : la purification des Lévites, des prêtres, du peuple, de la Maison et des choses saintes. Le livre de Néhémie parle également de la purification de toute la communauté lors de la dédicace de la muraille de Jérusalem (Neh 12.30). Les Lévites et les prêtres assurent le service des purifications (Neh 12.45). Néhémie 13.9, fait aussi allusion à ces fonctions de lévites. La purification s'est achevée en seize jours. La dédicace de la Maison de Yahvé par Salomon avait demandé quatorze jours (2 Chr 7.7-10). Conformément à la loi, ce sont les lévites qui s'occupent de la purification de toutes choses saintes et de l'accomplissement du service de la Maison de Yahvé (1 Chr 23.28). Mais Néhémie 12.45 attribue cette charge aux prêtres et aux lévites. La purification de l'autel était pour sept jours (Ez 43.20-26).

intérieur. Il est clair que les choses peuvent être entachées de souillures. Celles-ci doivent être enlevées par la purification, du fait que ces choses sont destinées au service de Yahvé.

#### **8.4 Le sang dans les rites consécatoires**

La cérémonie de la consécration de serviteurs de Yahvé demande également un rite sacrificiel. Que ce soit pour les prêtres ou que ce soit pour les lévites, la cérémonie est accompagnée de sacrifices. Nous présentons ici le rite sacrificiel dans la consécration des prêtres et la purification des lévites.

##### **8.4.1 La consécration des prêtres**

Dans cette série de règles données par Yahvé au chapitre 29 d'Exode, Moïse doit consacrer Aaron et ses fils au service de Yahvé. La cérémonie d'ablution, de vêtue et d'onction d'Exode 29.4-9 est suivie de trois sortes de sacrifice : le sacrifice pour le péché (vv.10-14), l'holocauste (vv.15-18) et le sacrifice de communion (vv.19-28). C'est Moïse qui offre ici ces sacrifices pour Aaron et ses fils. Le sang du taureau égorgé est mis (נטן) sur les cornes de l'autel et répandu (קפץ) ensuite à la base de l'autel (vv.10-13). Le sang (סד) du bélier immolé est aspergé (זרק) tout autour de l'autel. Ces sacrifices sont décrits plus haut.

Le sang du deuxième bélier immolé est mis sur le lobe de l'oreille droite d'Aaron et de ses fils, sur le pouce de leur main droite et sur le pouce de leur pied droit. Ce sang est ensuite aspergé tout autour de l'autel. Enfin, le sang qui est sur l'autel et l'huile de l'onction, Moïse doit les faire jaillir (נזח) sur Aaron, ses fils et leurs habits. Cette racine נזח nous fait voir qu'il s'agit d'une aspersion et non d'une onction comme au verset 7 d'Exode 29 (Voir le chap. sur l'onction). L'auteur utilise la racine זרק pour l'aspersion du sang autour de l'autel (Ex 29.16). et la racine נזח pour l'aspersion du sang et de l'huile sur les prêtres et leurs habits (Ex 29.21).

Le passage de Lévitique 8 est l'exécution du rite sacrificiel de consécration d'Aaron et de ses fils par Moïse. Moïse effectue le rituel sacrificiel de la consécration comme prescrit en Exode 29. Après l'immolation du taureau pour le sacrifice du péché, Moïse met le sang sur les cornes de l'autel et en verse sur la base de l'autel. Moïse asperge le sang du second bélier sur Aaron et sur ses fils comme on l'a exprimé précédemment. C'est de cette façon que le prêtre est consacré à

Yahvé pour son service. Cette cérémonie dure une semaine. Le texte de Lévitique 9.8-15 mentionne aussi le sacrifice pour le péché en rapport avec l'entrée en fonction des prêtres.

#### **8.4.2 La purification de lévites**

Quant aux lévites, le rite sacrificiel est fait après leur purification par l'aspersion d'eau, le rasage et le nettoyage des habits. Ces pratiques de la purification extérieure sont suivies par les aspersion de sang. Les Lévites se présentent devant le Seigneur pour offrir un taureau avec l'oblation ordinaire pour l'holocauste, et un taureau pour le sacrifice pour le péché. En Nombres 8.8, comme en Nombres 6.14 et Lévitique 12.6, l'holocauste est mentionné avant le sacrifice pour le péché. Celui-là était le but et l'autre le moyen. Au verset 12 de Nombres 8 et au verset 16 de Nombres 6, l'ordre des faits est bien suivi : d'abord le sacrifice pour le péché et enfin l'holocauste à Yahvé.

La racine כפר qui exprime la lustration de sang est en Nomb 8.12. Elle revient trois fois dans cette section, de même que la racine טהר. En Nombres 8.21, l'ordre de Yahvé de purifier les lévites est exécuté. Il est dit : וַיִּתְחַטְּאוּ הַלְוִיִּים וַיִּכְבְּסוּ בְּגָדֵיהֶם וַיִּגְּרָ אֶהֱרֹן אֶתֶם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וַיִּכַּפֵּר « Les lévites se firent expier et nettochèrent leurs habits, et Aaron offrit en offrande tournoyée devant Yahvé, et Aaron fit l'expiation pour eux, pour les purifier ». Le verset comprend quatre racines qui montrent la lustration.

Nous retrouvons dans ce verset : וַיִּתְחַטְּאוּ au hith. impf. 3ième pers. m.p. de חטא « ôter le péché », וַיִּכַּפֵּר au pi. impf. 3ième pers. m.s. de כפר « expier », לְטַהֲרֵם au pi. inf. de טהר « être purifié, purifier » et וַיִּכְבְּסוּ au pi. impf. 3ième pers. m.pl. de כבס « laver ». La LXX traduit la racine חטא par ἀγνίζω, כפר par ἐξιλασκομαι, טהר par ἀφ-αγνίζω et כבס par πλυνω. Les trois premiers verbes se rencontrent rarement tous les trois dans un seul verset comme ici. La plupart de temps, on retrouve les deux racines ou une seule dans un verset pour exprimer la lustration. C'est ainsi que les lévites doivent être purifiés à la fois rituellement et physiquement.

#### **8.5 Les rites de purification**

Nous examinons dans cette section l'usage du sang dans la purification des impuretés causées par la naissance d'un enfant, les écoulements sexuels et la lèpre. Cette impureté qui se répand

par contagion, s'attaquant tant aux personnes qu'aux objets, exige un rite sacrificiel tant qu'aux unes qu'aux autres atteints d'impureté. Nous venons de voir ci-haut d'une façon générale les divers sacrifices dans lesquels le sang joue un rôle important. Nous y insérons également ici le rite sacrificiel de celui qui accomplit un vœu de naziréat<sup>50</sup>.

### 8.5.1 La purification de la femme accouchée

Lévitique 12 met l'accent sur la purification de la femme accouchée. L'événement mystérieux et heureux qu'est la naissance d'un enfant occasionne un temps temporaire d'impureté de la mère. Dans cette description, l'auteur n'omet pas de faire allusion aux enfants<sup>51</sup> et à la circoncision.

La période d'impureté exigée pendant la première semaine<sup>52</sup> venant juste après l'accouchement (sept jours) correspondant peut-être à la période d'impureté du nouveau-né. Elle n'est pas décrite ici; la purification de l'enfant ne l'est pas non plus. La purification de l'enfant consiste à

<sup>50</sup> Dans le Nouveau Dictionnaire Biblique, la purification de souillures contenue dans la loi de Moïse est classée en 4 groupes : la purification de l'impureté contractée en touchant un mort, la purification de l'impureté due à un écoulement, la purification de l'accouchée et la purification du lépreux. René Pache. Nouveau Dictionnaire Biblique. Lausanne (Suisse), Éditions Emmaüs, 1961, pp. 635-636.

<sup>51</sup> La naissance est un événement si extraordinaire qu'on le prépare longtemps à l'avance. La femme enceinte a besoin d'être protégée. Quelques tabous sont prescrits en conséquence. La conception universelle attachée à l'impureté occasionnée par la naissance d'un enfant est bien connue chez les *Ndembu*. Les *Ndembu* savent que par le fait de la naissance, toute personne est affectée de l'impureté (*majilu, kuyidama*) dont elle doit être purifiée. Outre les premiers bains d'eau administrés au nouveau-né dès la naissance, les cérémonies de la purification proprement dite se déroulent le troisième jour. Elles consistent à laver le corps du bébé, à le frotter d'huile et de poudre faite à base de certaines plantes médicinales. Pour les *Ndembu*, la première semaine après la naissance est réservée à la purification de l'enfant. Le troisième jour après la naissance du bébé se déroulent les cérémonies de purification. Après la naissance, on verse sur l'enfant du caolin blanc ou de l'eau blanchie appliquée dans la maison du nouveau-né, pour le protéger contre toute sorte de mal. Les cérémonies poursuivent un double but : d'abord elles immunisent le bébé, *kukaya mwana*, afin que les *mahamba* (ombres, esprits maléfiques ici) ne puissent en aucun moment de sa vie partager son sort. Les *Ndembu* disent : *mwana endi mutooka, akuli chiwahi, bayi hamujimba hekali bwi*; c'est-à-dire que l'enfant ne peut pas essuyer un échec dans sa vie ni traverser un terrain obscur, parsemé de malheurs (*malwa, kubula kutooka*). En effet, ce sont les *mahamba* qui occasionnent la malchance, qui sont la cause profonde de tous les maux qui se voient autour de l'homme *ndembu*. Toutes les chansons rituelles traduisent d'une façon symbolique, la situation des personnes venues danser. Elles souhaitent au bébé, les bons vœux, l'endurance physique et la chance, la pureté qui est le pivot de toute vie humaine. Ces souhaits sont prononcés en sorte que les malheurs (maladie, stérilité, sécheresse, malédiction, pauvreté) ne puissent en aucun cas le frapper. Le dernier rite consiste à laver maintenant l'enfant dans l'eau et à l'enduire d'huile. Les bains quotidiens se poursuivent. On sert de l'eau mêlée à des feuilles d'arbres ayant des propriétés purificatrices. Ces cérémonies intègrent le bébé dans la vie collective par la danse et les chansons rituelles : *Chinkunku mwanza chadiñi kumuchima chinafumukoo ...* « La charge qui pesait sur nous (dans nos cœurs) a trouvé de solution ». On répète ces paroles en poussant aussi des cris de joie et d'applaudissement : *Olo! Olo olo! Olo olo olo olo ...*

<sup>52</sup> Péter-Contesse, op. cit., p. 194



couper le cordon, à baigner l'enfant dans l'eau, à essuyer le sang de dessus, à le frotter de sel, à l'oindre d'huile et à l'envelopper de langes (Ez 16.4). Le texte d'Ézéchiel qui énumère ces étapes ne donne pas de détail sur la purification du nouveau-né.

La période de la naissance, avons-nous dit, entraîne l'impureté de la mère. A la naissance d'un enfant mâle, sa mère reste impure sept jours. Durant cette période la femme reste impure pendant 33 jours. Dans le cas de la naissance d'une fille (v.5), ces deux étapes de purification de la mère sont doublées : deux semaines au lieu d'une, 66 jours au lieu de 33, et 80 jours au total au lieu de 40.

Une question peut-être posée : Pourquoi ce dédoublement ? Le texte ne dit pas plus que la simple mention de la durée de l'impureté (נָקָה)<sup>53</sup> pour la mère. Certains chercheurs sont arrivés à justifier ce dédoublement par une conception ancienne selon laquelle la naissance d'une fille provoquait une perte de sang beaucoup plus grande que lorsque naît un garçon. Pour Péter-Contesse, cette conception improbable était « relative à la valeur respective de l'être masculin et de l'être féminin »<sup>54</sup> de cette époque. La raison du privilège accordé à la naissance d'un garçon n'est pas démontrée dans le texte.

La naissance d'un garçon amène à circoncire l'enfant le huitième jour (Lev 12.3). Selon Péter-Contesse<sup>55</sup>, la loi du huitième jour pour la circoncision vient peut-être du fait qu'« on considérait que l'enfant lui-même se trouvait en état d'impureté pendant les sept premiers jours de son existence ». L'impureté de l'enfant durant cette première semaine n'exclut pas celle de sa mère.

---

53 Milgrom fait une analyse détaillée sur ce mot נָקָה dont le sens étymologique est difficile à préciser. Milgrom, *Leviticus*..., pp. 744-745. Ce terme נָקָה signifie une impureté, une souillure, un éloignement (physique et moral), une impureté du flux de la femme, selon la description présente, aux chapitres 12 et 15. Dans ces chapitres, ce terme désigne dans un sens plus technique, l'indisposition de la femme. L'union avec sa belle-soeur est désignée par le terme נָקָה une impureté, une souillure (Lev 20.21). Le verset 16 du chapitre 18 condamne l'union (le mariage) avec sa belle-soeur, femme d'un frère. Lévitique 20.21 appelle cela une impureté, une souillure, une tache. La traduction littérale serait pour ce verset 21 : « elle est impure pour toi ». Le résultat est désastreux : « il a découvert la nudité de son frère; ils seront sans enfants ». Cependant l'interdiction de cette union avec une belle-soeur est atténuée par la pratique du lévirat (Gn 38.8 et Deut 25.5-10).

54 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 196.

55 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 195.

C'est l'accouchement qui provoque l'impureté par la perte involontaire de sang au moment inhabituel. La femme ne peut accomplir aucun acte religieux public jusqu'au moment de sa purification. Lévitique 12.4 dit : וּשְׁלֹשִׁים יוֹם וּשְׁלֹשֶׁת יָמִים תֵּשֵׁב בְּדַמֵי טְהוֹרָה בְּכָל-קֹדֶשׁ לֹא-תֵנֶּע וְאֵל-הָ « elle restera encore trente-trois jours dans le sang de sa purification; elle ne touchera aucune chose sainte et n'entrera pas dans le sanctuaire jusqu'à ce que soient accomplis les jours de sa purification ». L'expression תֵּשֵׁב בְּדַמֵי טְהוֹרָה « elle reste dans le sang de la purification » « est une tournure condensée signifiant « elle reste en état d'impureté, suite à sa perte de sang, en attendant d'être purifiée »<sup>56</sup>.

La femme reste impure à cause de cet écoulement de sang qui dure à peu près six semaines. L'impureté de la femme due à l'écoulement de sang provoqué par la naissance d'un enfant nécessite une purification. Cette impureté est désignée par le mot נְדָה. Il a le sens d'éloignement, d'impureté du flux menstruel de la femme, d'abomination, de souillure. Le terme נְדָה apparaît encore au verset 19 du Chapitre 15 où il est question de l'écoulement sexuel de la femme.

La suite du verset 4 énonce clairement les conséquences de l'impureté. C'est « un des rares textes indiquant explicitement des conséquences pratiques de l'état d'impureté »<sup>57</sup>. Durant cette période d'impureté, la femme accouchée ne peut ni toucher les choses saintes ni entrer dans le sanctuaire. A la fin de cette période qui dure 40 ou 80 jours après sa purification, la femme apporte au sacrificateur un agneau d'un an et un pigeon pour le sacrifice d'expiation. L'offrande d'un agneau pour l'holocauste, et le sacrifice pour le péché, nous l'avons vu, sont décrits en

56 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 195. Pour Levine, le texte n'est pas explicite sur la nature précise de l'impureté subie par la nouvelle mère durant cette période initiale; bien que l'impureté est comparée à la période de la règle. Il ajoute également que le sens de טְהוֹרָה בְּדַמֵי טְהוֹרָה n'est pas clair non plus. Levine, *Leviticus* ..., pp. 72-73. Milgrom va dans le même sens sur l'emploi de cette expression בְּדַמֵי טְהוֹרָה. Il souligne que la LXX donne une réponse à ce paradoxe en traduisant בְּדַמֵי טְהוֹרָה par « her unclean blood ». Milgrom, *Leviticus* ..., p. 749.

57 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 195. Quant à la conséquence de l'impureté, une femme *ndembu* en indisposition ou qui fait couler le sang ne peut ni préparer, ni toucher les objets sacrés (*yuma yajila*) de son mari (fusil de chasse ...), ni partager non plus un lit avec son mari pendant cette période d'impureté. Ces interdits sont encore en vigueur de nos jours dans certains milieux ruraux. Ajoutons que Péter-Contesse apporte une réserve à l'aspect hygiénique de la circoncision. Il dit : « Il est peu vraisemblable que le côté hygiénique de la circoncision ait joué un rôle prépondérant dans l'adoption de ce rite, malgré ce qu'en disaient déjà Hérodote et Philon d'Alexandrie » (p. 195). Cependant, dans la société traditionnelle *ndembu*, l'incirconcis (*Chidima*) est considéré comme une personne impure à cause de la matière blanche pateuse que produit le gland couvert par le prépuce. Cette matière est appelée *wanza* en *Ndembu*. Il n'y a pas de plus grande injure que de dire à quelqu'un : *wanza weyi*, littéralement, *wanza* de toi. L'incirconcis ne peut pas manger avec le circoncis *walamishawu dehi*.

Lévitique 1.10-13 et Lévitique 4. Si ses moyens matériels sont moindres, la femme amène alors deux tourterelles ou deux pigeons (Lev 12.8). Il est clair que le sacrifice d'oiseaux concernent bien les pauvres. L'un des oiseaux est pour l'holocauste et l'autre pour le sacrifice de péché. Le rituel sacrificiel d'un oiseau est détaillé en Lévitique 1.14-17. Ce sacrifice est aussi mentionné en Genèse 15.9-10; Lévitique 14.4-5, 49-50; 15.14, 29 et Nombres 6.10. Ces sacrifices d'agneaux ou d'oiseaux impliquaient les aspersion de sang.

L'offrande de l'agneau pour l'holocauste et celle de l'oiseau pour le sacrifice du péché (Lev 12.6), montrent « que l'accent de cette cérémonie se situe davantage dans la reconnaissance que dans la réconciliation nécessaire après une période d'impureté, même si l'holocauste a pris une certaine couleur expiatoire dans le rituel israélite »<sup>58</sup>. La réconciliation doit être rétablie après cette rupture momentanée. L'impureté, comme péché, empêche la femme d'être en contact avec Yahvé. Ainsi, que ce soit pour l'impureté ou pour le péché, le rituel de purification « sert à rétablir la relation dans les deux cas, même si nous ne pouvons pas parler de « péché » au sens moderne du mot dans le contexte du chap. 12 »<sup>59</sup>.

La citation précédente illustre bien le rapport qu'il y a entre la souillure et le péché. Certes, on peut se poser la question suivante : En quoi l'impureté est-elle réellement un péché ? La notion d'impureté est d'abord prise « sous l'image d'une tache matérielle, au caractère contagieux »<sup>60</sup>. L'impureté, nous l'avons dit, n'offre pas la possibilité d'être en communion avec Dieu. Autrement dit, entrer en contact avec Dieu en état d'impureté entraîne la colère de Dieu. Beaucamp écrit : « L'impureté, c'est uniquement ce qui interdit le commerce avec Dieu »<sup>61</sup>. Nous voyons ici la distinction entre une simple impureté et l'impureté vue comme péché qui corrompt la communion avec Dieu.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 196. Pour Milgrom, le verbe אָבְרָה (אָבְרָה) « elle amènera », du verset 6 est la clé pour comprendre pourquoi l'holocauste précède ici le sacrifice pour le péché. Cela montre que l'holocauste est toujours fait en premier. Dans d'autres textes, le sacrifice pour le péché vient en première position parce qu'il est toujours le premier à être sacrifié. Milgrom, *Leviticus* ..., p. 756.

<sup>59</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 196.

<sup>60</sup> Beaucamp, « Péché .. », dans *Dictionnaire* ..., c. 455.

<sup>61</sup> *Ibid.*

L'impureté de la mère est causée par la naissance de l'enfant. Nous savons que la reproduction émane d'un ordre de Yahvé (Gn 1.28). Comment alors expliquer l'impureté résultant de la mise au monde d'un enfant ? Nous venons de voir que la naissance de l'enfant provoque l'écoulement de sang qui met la mère en état d'impureté pour une certaine période. Péter-Contesse explique cette situation en se basant sur le rôle important du sang. Il écrit sur ce sujet en disant : « Le sang est en effet porteur de la vie [...]; lorsqu'il s'écoule hors du corps, il y a une perte de vitalité qui met l'être humain dans un état où il ne peut pas entretenir des relations normales avec les autres et avec Dieu »<sup>62</sup>. Péter-Contesse donne ici la raison de l'impureté causée par ce liquide de couleur rouge. C'est pourquoi la femme, dans cet état d'impureté, doit alors s'éloigner des activités culturelles. Elle ne les reprend qu'après le rite de purification<sup>63</sup>.

### 8.5.2 La purification due aux écoulements

Quant à l'écoulement sexuel anormal, un rite sacrificiel est prescrit. A côté des lustrations par l'eau ordinaire vient se joindre le rituel de purification de l'homme atteint par l'écoulement maladif. Ce rituel commence après la guérison. Il est décrit en Lévitique 15.13-15. Le qal impf. וְטָהַר « il sera purifié », utilisé dans ce verset 13, désigne la fin de l'infection, c'est-à-dire le moment où la personne est guérie de sa maladie. Mais le texte ne dit pas comment le malade était guéri. Le dernier emploi וְטָהַר au qal pf. « ... et il sera pur » correspond à la non-contamination<sup>64</sup>. Après la guérison de son écoulement, l'homme compte sept jours pour sa purification pour recouvrer la pureté légale.

La cérémonie rituelle de purification du huitième jour (vv.14-15), après le bain d'eau et le lavage des habits, est semblable à celle décrite en Lévitique 12.8. Elle exige les aspersion de sang qui

<sup>62</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 193.

<sup>63</sup> Genèse 1.1ss montre bien l'application de cette loi de la naissance. Les Psaumes 127.3 et 128ss résument en quelque sorte l'attitude de la Bible hébraïque à ce sujet. La fécondité était un signe de la faveur divine, tandis que la stérilité une opprobre (Gn 30.24). La réponse à la question de l'impureté viendrait alors de Genèse 3.16, qui décrit la manière dont la nature pécheresse d'Adam s'est transmise à toute sa race. L'impureté est donc déclarée dès la naissance (Jb 14.4, 25.4, Ps. 51.7). D. Guthrie et autres, *Nouveau Commentaire biblique*, Saint-Légier (Suisse), Éditions Emmaüs, 1971, p. 159.

<sup>64</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 236. Milgrom pense que le וְטָהַר exprime ici une purification physique et non rituel. Milgrom, *Leviticus* ..., p. 921.

ne sont pas décrites ici. Le malade apporte deux tourterelles ou deux pigeons comme la femme accouchée qui n'a pas les moyens de se procurer un agneau. Lévitique 1.14 donne déjà un détail précis sur l'offrande des oiseaux. Ces oiseaux sont déjà domestiqués et nombreux dans les temps bibliques (Is 60.8). Le sacrifice de péché précède l'holocauste. Ce dernier est mentionné en premier lieu en Lévitique 12.8. Après l'offrande de ces deux sacrifices où le sang joue un rôle important, le prêtre peut réintégrer dans la communauté culturelle d'Israël l'homme rendu pur.

Le rituel sacrificiel est également prescrit pour la femme qui a un écoulement sexuel anormal<sup>65</sup>. Tout comme pour l'écoulement maladif de l'homme, l'indisposition malade de la femme est bien détaillée. Le rituel de purification accompli après la guérison se rencontre aux versets 28-30 de Lévitique 15. Il s'agit ici de la purification de la femme qui a une indisposition malade. Le rituel de purification est parallèle aux versets 13-15 de Lévitique 15 qui traitent de la purification de l'homme atteint d'écoulement maladif.

La femme n'est pas coupable de faire couler le sang. Il en va de même pour l'homme atteint d'écoulement ou pour le lépreux; ils ne sont pas coupables à cause de leur état. Il n'est pas alors question de la morale. L'impureté n'est pas un acte coupable, mais elle empêche d'être en communion avec Dieu. C'est ce que dit également la TOB<sup>66</sup> :

L'impureté n'est pas un acte coupable; en effet, les devoirs de la vie (maternité, toilette des morts, etc.) mettent nécessairement l'homme dans un état d'impureté qui l'empêche d'entrer, par le culte, en relation avec le Dieu saint et dont il doit se purifier. L'acte coupable, c'est, quand on est impur, d'agir comme si on était en état de pureté (Lv 15,31).

Autrement dit, l'impureté n'offre pas la possibilité d'être en relation avec Dieu et le fait d'entrer en contact avec Dieu en état d'impureté entraîne la colère de Celui-ci.

Les versets 31-33 constituent la conclusion de Lévitique 15. Ils soulignent le caractère religieux

<sup>65</sup> Le lavage d'habits et le bain dans l'eau vive exigés de l'homme atteint d'écoulement anormal après sa purification (vv.13-15) ne sont pas repris dans la purification rituelle de la femme atteinte d'écoulement anormal (vv.28-30). Mais la ressemblance de ces versets 13-15 et 28-30, peut nous amener à dire que le lavage est exigé d'une façon implicite dans les versets 28-30. Cependant, le verset 13 parle d'une manière explicite du lavage des habits et du bain rituel dans l'eau vive. Il est évident que la femme doit nettoyer ses vêtements et se baigner dans l'eau bien que cela ne soit pas exprimé au verset 28.

<sup>66</sup> La Bible traduction Océuménique, JOB, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 214.

de toutes ces prescriptions : éviter de souiller le sanctuaire de Dieu de peur de mourir. Le verbe יָמָתוּ qui est au qal impf. 3ième m.s. יָמָתוּ « ils mourront » de מָת « mourir » exprime bien la conséquence de cet état d'impureté. Le fait d'agir comme étant pur pendant qu'on est dans l'impureté entraîne la mort. L'impureté met une séparation d'avec Yahvé, c'est-à-dire la communion n'y est plus. C'est pourquoi les enfants d'Israël doivent être avertis de ces conséquences entraînées par l'impureté et la manière de s'en débarrasser par la purification.

Sous le même angle de l'écoulement sexuel, l'Ancien Testament présente en 2 Samuel 11.2-5, un cas typique de la purification de l'écoulement sexuel normal de Bethsabée, la femme d'Urie le Hittite. Comme la femme est agréable à voir, David, après s'être renseigné, envoie ses serviteurs la prendre afin de coucher avec elle. Nous lisons en 2 Samuel 11.4 : וַתָּבוֹא אֵלָיו ... וַיִּשְׁכַּב עִמָּה וְהָיָא מִתְקַדְּשֵׁת מִטְּמֵאתָהּ ... « ... elle vint chez lui et il coucha avec elle, alors qu'elle venait de se purifier de son impureté ... ». Pour parler de la purification de Bethsabée, l'auteur utilise ici le verbe מִתְקַדְּשֵׁת au hith. part. act. de קָדַשׁ « se purifier, se sanctifier ». La LXX rend la racine קָדַשׁ par ἁγιάζω « se sanctifier, se purifier ».

La relation a lieu après la purification de l'impureté de Bethsabée, c'est-à-dire après ses règles. Le terme lui-même טְמֵאָה « désigne ici l'impureté légale occasionnée par les règles »<sup>67</sup>. L'expression « elle se purifiait de son impureté », « n'est spécifiée que pour faire entendre que la conception de l'enfant a eu lieu dès la première rencontre; la notation, discrète, n'est rien moins qu'oiseuse »<sup>68</sup>. Bethsabée a dû alors observer le rite de purification qui consiste à rester sept jours dans l'impureté. Après s'être purifiée, c'est-à-dire après l'écoulement, qu'elle compte à nouveau sept jours<sup>69</sup>. C'est après ce temps qu'elle devient pure. Le rituel de purification de la femme indisposée est déjà décrit ci-haut.

Nous pensons que Bethsabée s'est présentée chez le Roi David vers le 15e jour, moment favorable de l'ovulation d'une femme. David est bien l'auteur de cette grossesse, car Bethsabée,

67 La Sainte Bible, Josué-Juges, Ruth-Rois, Tome III, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1949, p. 121 et p. 503.

68 André Caquot et Philippe De Robert, Les livres de Samuel, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 470.

69 « Le nombre sept est symbolique et indique l'accomplissement complet du jugement divin. C'est d'ailleurs un des nombres employés par les Hébreux pour désigner une quantité indéterminée. Prov., XXIV, 16, Is., IV, 1 ». La Sainte Bible, les Prophètes-Ézéchiel, Trochon, ..., pp. 268-269.

« obligée de se purifier, elle n'était donc pas enceinte et, si elle le devenait, David en saurait bien la cause »<sup>70</sup>. C'est pourquoi Bethsabée va déclarer au roi David par un messager : « Je suis enceinte ». Bethsabée avertit le roi David de la conception, peut être pour que ce dernier puisse prendre des précautions. Car l'adultère vaut une peine de mort pour les deux amants (Lev 20.10). La peine de mort est également exigée à celui qui souille la Demeure de Yahvé par toute autre impureté (Lev 15.31)<sup>71</sup>.

### 8.5.3 La purification du lépreux

La cérémonie de purification du lépreux de Lévitique 14.1-57 est bien détaillée. Disons d'abord que les affections de la peau sont variées. Toute cette variété est confondue dans un seul mot, la lèpre. La lèpre נֶגַע « frapper, plaie de la lèpre », ce mot נֶגַע, en relation avec צָרַעַת « lèpre », revient 61 dans ces deux chapitre 13 et 14, et 17 fois dans les autres livres de la Bible hébraïque. Ce rituel, qui a des points similaires avec la consécration des prêtres (Lev 8.23-24, Ex 29), est décrit en trois étapes : un rituel « à connotation primitivement magique »<sup>72</sup>, un rituel sacrificiel et une variante destinée aux pauvres. Notre souci n'est pas d'examiner la détection de la maladie mais sa purification, vu que nous ne sommes pas dans le domaine médical. Le texte lui-même ne se penche pas beaucoup sur l'aspect médical.

Le jour de sa קִהָרָה « purification », c'est-à-dire après sa guérison, celle-ci ne lui donne pas directement accès au camp. Le lépreux est en dehors du camp, où le prêtre doit l'examiner pour voir s'il est guéri de la plaie. Le texte ne dit pas comment le lépreux était guéri (vv.1-9 du chap. 14). Les prescriptions médicales n'y sont pas détaillées non plus, excepté le rituel de purification qui est décrit pour le cas de la constatation de la guérison, c'est-à-dire pour la

70 La Sainte Bible, Tome III, Clamer, ...., p. 503.

71 Jacob Milgrom montre également que cette impureté qui se répand aux personnes et aux choses, et atteint le sanctuaire, constitue ainsi une menace redoutable pour Israël dans la mesure où elle introduit des facteurs de mort dans le pays. Jacob Milgrom, « Israël's Sanctuary : The Priestly Picture of Dorian Gray », in Revue Biblique, N° 83, Paris, J. Gabalda et Cie, 1976, pp. 390-399.

72 Péter-Contesse, op. cit., p. 218. Pour ce mot קִהָרָה « purification », Péter-Contesse pense qu'il « représente ici une notion assez générale et non un aspect particulier (purification physique, rituelle, légale ». Nous soulignons encore ici que les chapitres 13 et 14 de Lévitique traitent de la lèpre. J. Wilkinson énumère diverses identifications médicales possibles des affections cutanées dont parle le chapitre 13 de Lévitique. J. Wilkinson, « Leprosy and Leviticus », in Scottish Journal of Theology, N° 30, 1977, pp. 153-169; N° 31, 1978, pp. 153-166. Selon Milgrom, l'identification biblique du mot צָרַעַת est difficile. Ce mot ne peut pas signifier la lèpre. Milgrom, Leviticus ...., p. 816.

disparition des symptômes de la lèpre. Le verbe נָרַח « être guéri » ne se rencontre qu'en Lévitique 14.3, 14.48, 13.18 et 13.37. En dehors du lavage des habits, ce rituel implique les lustrations d'eau et du sang. Ici le sang est mêlé à l'eau dans le premier rituel. Pour ce premier rituel, le prêtre ordonne qu'on lui amène tous les objets suivants : deux oiseaux, toute espèce d'oiseaux non déclarés impurs (Lev 11.13-19), probablement des tourterelles ou des pigeons, du bois de cèdre, du cramoisi et de l'hysope. Le tout est plongé dans l'eau mêlée au sang de l'oiseau<sup>73</sup>.

En Lévitique 14.5, le prêtre verse le sang de l'oiseau immolé dans l'eau vive (מים חיים - ὕδατος ζωντα) puisée dans une source ou un ruisseau, c'est-à-dire dans l'eau qui coule. L'eau et le sang se mêlent dans le vase d'argile, facilement remplaçable (Lev 6.21, 11.32-33). Il ne s'agit pas d'un sacrifice, car le sang n'est pas porté sur l'autel et le rite est lustral. Le rite sacrificiel est décrit à partir de Lévitique 14.11. La touffe d'hysope attachée à un brin de cèdre par un ruban écarlate forme un goupillon pour l'aspersion. Avec ce goupillon trempé (קָבַל) dans l'eau mêlée au sang, le prêtre asperge (הִנִּיחַ, περιρραίνω) sept fois le lépreux. « L'aspersion d'eau et de sang, au moyen des éléments purificateurs, dira Péter-Contesse, exprimait symboliquement et de manière visible que le bénéficiaire était purifié, c'est-à-dire arraché à sa condition d'exclu »<sup>74</sup>.

L'oiseau vivant trempé dans l'eau mêlée au sang s'envole dans la campagne<sup>75</sup>, symbolisant ainsi « par son envol la maladie qui s'éloignait dans le monde non habité »<sup>76</sup>. Par la suite viennent le bain et le nettoyage des habits. Puis le lépreux guéri rentre au camp hors de sa tente durant 7

73 Milgrom précise que les oiseaux sont prescrits ici par ce qu'ils peuvent transporter l'impureté au lointain sans que cette impureté puisse retourner au milieu du peuple. Milgrom, *Leviticus*..., p. 834. Notons également que le bois de cèdre est du bois très saint et durable, qui contient une substance utilisée en médecine pour les maladies de la peau. Le cramoisi, c'est de la laine teinte en cramoisi éclatant; la couleur rouge sombre, rappelant la couleur du sang, était obtenue à partir d'une cochenille vivant sur le chêne. L'hysope, c'est une plante contenant un antiseptique doux, qui figure souvent dans les purifications et est utilisée aussi à la Pâque Exode 12.22. Milgrom souligne l'usage de ces éléments en Mésopotamie. Milgrom, *Leviticus*..., p. 835. Il y revient aussi dans son commentaire sur Nombres. Jacob Milgrom, *The JPS Torah, Commentary Numbers*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1990, p. 159.

74 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 220.

75 L'envoi d'un oiseau dans la campagne est pareil au texte de Lévitique 16. Dans ce dernier texte, il y a l'imposition des deux mains sur la victime comme dans l'holocauste d'un quadrupède.

76 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 221. C'est l'idée soutenue également par Milgrom. Milgrom, *Leviticus*..., p. 834.



jours. Mais la rentrée dans le camp ne donne pas encore le droit d'entrer dans sa tente; il faut encore sept jours de préparation jusqu'à la déclaration de la pureté prononcée par le prêtre.

A propos du second acte de purification, c'est le huitième jour qu'a lieu le rituel sacrificiel. Ce dernier rétablit le lépreux guéri dans sa relation avec son Dieu. Le lépreux amène deux agneaux sans défaut et une agnelle née dans l'année, trois dixième d'épha de farine pétrie dans l'huile et un log d'huile. Le prêtre place l'homme qui se purifie (hith-הִמְטָהּ) et ses offrandes devant Yahvé à l'entrée de la tente de la Rencontre (dans le parvis près de l'autel d'airain, v.11). Il immole l'agneau à la place consacrée sur le côté nord de l'autel<sup>77</sup>. C'est le prêtre qui égorge l'animal et non l'offrant comme en Lévitique 1.5 et 11. La victime doit revenir au prêtre et être mangée par lui comme dans le sacrifice pour le péché.

Le prêtre applique ensuite le sang de la victime sur le lobe de l'oreille droite, le pouce de sa main droite, et sur le pouce de son pied (Lev 14.14). Le sang n'est pas aspergé tout autour de l'hôtel comme dans les autres cas précédents. Ici, le prêtre met le sang de la victime sur les différents membres de l'homme qui se purifie. Le sang de l'animal immolé (טֶשֶׁת) est recueilli dans le lieu saint pour permettre au prêtre de faire les aspersion (14.13; 6.19; 10.17). Le texte ne nomme pas le récipient précis dans lequel le sang est recueilli en vue de cette lustration. Il est probable que le sang soit versé sur la paume de la main gauche comme il en est pour l'huile. A propos de ce liquide, le sang prohibé à la consommation. Péter-Contesse écrit : « Dans le rituel de purification, le rite du sang opéré par le prêtre réconcilie l'homme avec Dieu, [...] »<sup>78</sup>. Après ces aspersion de sang et d'huile, le prêtre continue la célébration avec le rite d'absolution.

Le prêtre fait alors l'expiation pour le lépreux devant Yahvé. Lévitique 14.19 dit : וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת-... הַחֲטָאת וְכָפַר עַל-הַמְטָהּ מִטְּמֵאתוֹ « Le prêtre fera le sacrifice pour le péché, et il fera l'expiation

<sup>77</sup> L'un de deux agneaux est pour le sacrifice de culpabilité. En ce qui concerne ce sacrifice, plusieurs commentateurs, entre autres, Clamer, s'interrogent sur la raison profonde de l'emploi de ce sacrifice pour un lépreux. Ils écartent les deux hypothèses selon lesquelles la lèpre est vue comme une punition du péché ou encore ce sacrifice se fait ici pour combler tout ce temps passé où le malade était exclu de la communauté. Ils concluent que le sacrifice שֶׁא n'est pas utilisé dans un sens strict. Nous optons pour Péter-Contesse qui soutient que le שֶׁא est employé dans son sens authentique du fait que « le שֶׁא se justifie dans la mesure où l'on reconnaît que le péché n'est pas avant tout un acte moral commis à l'encontre de Dieu ou d'un être humain, mais l'état de l'homme dont la relation avec Dieu a été interrompue ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 222.

<sup>78</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 223.

pour celui qui se purifie de son impureté, ... ». Les trois racines (קָהַר et הִחַטָּאת, כָּפַר) qui expriment la lustration se rencontrent ici. Le prêtre procède ensuite au troisième sacrifice, l'holocauste et l'oblation à l'autel. C'est ainsi que l'homme est purifié. L'homme guéri revient dans la communauté et restaure sa communion avec Yahvé. Lesêtre affirme que « ces onctions de sang et d'huile indiquent à la fois la purification du lépreux et une sorte de consécration par laquelle lui est rendu le droit d'entendre les paroles de la loi divine, de prendre part aux choses saintes et de venir au sanctuaire du Seigneur »<sup>79</sup>. Par l'intermédiaire du sang, on comprend que l'homme est mis en contact avec Dieu.

Selon Lévitique 14.21-32, si l'homme est pauvre, les agneaux pour le sacrifice de péché et pour l'holocauste (עֹלָה) peuvent être remplacés par des oiseaux. Mais apparemment, suivant le verset 21, le sacrifice de culpabilité (זֶבַח) doit consister en un agneau. Le rituel de purification est décrit de la même manière que le précédent. Le verset 32 de Lévitique 14 est la conclusion de cette section concernant le lépreux qui n'a pas de moyens lors de sa purification.

La purification de la maison exige également du sang et de l'eau vive (וּבְמִים חַיִּים) en Lévitique 14.33-53. L'identification de la lèpre dans cette section est difficile à établir. Mais au cas où la plaie de la maison disparaît, c'est-à-dire que la plaie est guérie, le prêtre procède au rituel de purification. On apporte deux oiseaux, du bois de cèdre, du cramoisi et de l'hysope. Tous ces éléments « sont des symboles de vie et de pureté »<sup>80</sup>. Le rite de purification est le même que celui de la guérison du lépreux, celui qui est décrit aux versets 4-9. L'oiseau rendu à la liberté est une image de la maison rendue à sa destination. Ainsi la maison devenue pure est alors agréable aux yeux de Yahvé.

#### **8.5.4 La purification du nazir**

Le texte de Nombres 6.2-21 sur le naziréat fait mention de la purification d'un nazir qui aurait un contact avec un cadavre humain. La purification exige les aspersion de sang. Le terme naziréat vient d'une racine hébraïque נָזַר qui signifie « séparer ». Le nazir se sépare du reste du peuple

<sup>79</sup> Henri Lesêtre, « Lèpre », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Tome IV, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 184.

<sup>80</sup> Lesêtre, « Lèpre », dans Dictionnaire ..., c. 183.

pour se consacrer spécialement à Yahvé. Cette section de Nombres 6.2-21 se subdivise en trois unités nettement distinctes. La première concerne l'abstinence du vin et de toute boisson forte. La seconde obligation consiste à laisser croître librement ses cheveux. La dernière obligation est celle de se garder de tout contact avec une personne morte, car toucher un mort rend une personne rituellement impure.

La dernière obligation imposée ici au nazir dépasse de loin celle des prêtres. Ceux-ci peuvent se rendre impurs pour un proche parent (père, mère, fils, fille, frère, soeur vierge) en Lévitique 21.1-3. Le verset 7 de Nombres 6 montre que cette obligation est absolue et la violation volontaire n'épargne même pas l'amour pour sa famille (père, mère, soeur), mais la femme et les enfants ne sont pas nommés. Cette obligation du nazir est semblable à celle imposée au grand prêtre en Lévitique 21.10-11<sup>81</sup>. La loi n'a rien prévu sur le contact volontaire avec un cadavre. C'est un acte qui doit être évité. Il est clair qu'il y a une faute envers Yahvé, si on ne tient pas à sa parole (Nomb 30.3). Toucher un cadavre ne constitue pas en soi un péché. Selon Nombres 6.11, le terme péché a le sens d'un manquement d'ordre rituel et involontaire<sup>82</sup>. Nous lisons en Nombres 6.11 : ... וְכַפֵּר עָלָיו מֵאִשֵּׁר חֲטָא עַל-הַנֶּפֶשׁ ... « ... et il fera pour lui l'expiation du péché qu'il a commis près de ce mort ». Le verbe כַּפֵּר est rendu dans la LXX par ἐξιλασκομαι.

Le neuvième verset de Nombres 6, qui parle de la mort subite, prévoit une violation accidentelle qui occasionne une impureté du nazir. La règle à suivre en cas de souillure accidentelle ignore l'expulsion du camp prévue par Nombres 5.1-4 et la purification par l'eau lustrale ordonnée par Nombres 19.11-13. Dans ce cas d'une mort soudaine une solution est prévue. D'abord, à cause de la souillure survenue, le voeu de naziréat devient caduc, et tout est à recommencer. Clamer précise que « le cas d'une telle souillure involontaire pouvait se présenter surtout lors d'un décès survenu de manière si imprévue et si soudaine que le naziréen n'avait pas eu le temps de se préserver du contact interdit »<sup>83</sup>. Le nazir doit exécuter les actes de purification imposés à quiconque devient impur en touchant un cadavre.

81 Plusieurs commentateurs font la même observation. Nous citons, entre autres commentateurs, Milgrom, Commentary Numbers, p. 45; Martin Noth, Numbers, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1968, pp. 54-55 et John Sturdy, Numbers Commentary, London, Cambridge University Press, 1976, p. 51.

82 La Bible, TOB, ..., p. 284.

83 La Sainte Bible, Tome II, Clamer, ..., p. 271. En ce qui concerne la purification, Clamer pense que l'eau lustrale était bien en usage le troisième et le septième jour dans ce rituel bien que le texte ne le mentionne pas. p. 272.

Le jour de sa purification, le septième jour, il rase sa tête<sup>84</sup> et apporte les éléments prescrits. Il y a cependant le même style rituel que dans la loi de pureté (Lev 12-15) et de nombreuses dispositions communes : se raser la tête, apporter le huitième jour deux tourterelles ou deux pigeons, l'un en sacrifice pour le péché, l'autre en holocauste. Le nazir amène en plus un agneau d'un an pour un sacrifice de culpabilité. Lévitique 15.14 n'exige que deux tourterelles ou deux pigeons; mais ici, il y a un ajout d'un agneau, peut-être à cause de la transgression involontaire que commet le nazir. Ces sacrifices, bien qu'ils ne soient pas détaillés ici, sont complétés par les aspersion de sang.

En dehors de cette purification occasionnée par le contact d'une mort subite, le nazir doit poursuivre le rituel pour l'achèvement de la période du vœu (Nomb 6.13-21). Celui-ci consiste à amener son offrande à Yahvé, entre autres choses, un agneau pour l'holocauste, une agnelle pour le sacrifice de péché, un bélier pour le sacrifice de paix. Ces sacrifices, comme nous les avons vus plus haut, comportent des aspersion de sang.

### **8.6 Le rituel sacrificiel de Yom Kippour**

Certains commentateurs attachent le seizième chapitre de Lévitique, appelé « grand jour des expiations »<sup>85</sup>, au chapitre 10. Ceci parce que le chapitre 16 commence par rappeler l'épisode tragique de Nadab et Abihou décrite en Lévitique 10.1-7. D'autres commentateurs voient dans ce rituel un ajout aux purifications par l'eau, l'huile ou le sang de Lévitique 11-15. Péter-Contesse<sup>86</sup>, pour sa part, considère « le chap. 16 actuel comme un tout en soi, qui a sa place là où il se trouve, puisqu'il fonctionne simultanément comme conclusion des trois premières parties ». La raison profonde de l'institution de cette cérémonie annuelle de purification est résumée par F. Godet<sup>87</sup> de la manière suivante :

---

84 Comme nous l'avons déjà souligné les rasages, les ablutions et les changements de vêtements sont fréquents à la fin des rites de purification *ndembu*. Ces pratiques expriment l'affirmation et la manifestation d'une nouvelle vie.

85 L'institution de ce jour particulier devient une loi perpétuelle. Le rituel doit désormais être observé une fois par an. Les versets (29-34) donnent des prévisions qui constituent un recours : date de la fête (le septième mois, le dix du mois), obligation du jeûne et du repos sabbatique, accomplissement du rite par le grand prêtre seulement, à l'exclusion des simples prêtres.

86 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 245.

87 La Bible Annotée, F. Godet, A.T. 2, P.E.R.L.E., Saint-Légier, Emmaüs, 1989, p. 73.

Malgré les sacrifices expiatoires et les nombreux moyens de purifications indiqués jusqu'ici, il reste dans la vie du peuple et des individus, et dans celle des sacrificateurs eux-mêmes, une multitude de souillures qui échappent à l'emploi de ces moyens, mais qui n'échappent pas au regard de Dieu saint. Les actes même de purification et de culte en sont atteints et communiquent leur souillure au sanctuaire [...]. Ainsi se comprend l'institution d'une cérémonie annuelle de purification pour le peuple comme pour les sacrificateurs et le sanctuaire.

Ce rituel<sup>88</sup> de Lévitique, d'une plus grande importance, est appelé יום הכִּפּוּרִים « Jour des expiations » (Lev 23.27-28, 25.9). La célébration du « grand jour des expiations » comporte deux rituels, le rituel sacrificiel (offrande d'holocauste et sacrifice pour le péché) et le rituel non sacrificiel du bouc destiné « pour Azazel ».

Certaines purifications d'eau décrites plus haut sont des préparatifs du rituel sacrificiel. Ce rituel est essentiellement basé sur les aspersion de sang pour l'expiation du péché de toute la communauté. Les sacrifices que le grand prêtre doit offrir sont de deux sortes. Il y a le sacrifice pour lui-même et ses fils (un jeune taureau pour le sacrifice d'expiation et un bélier pour l'holocauste), et le sacrifice pour le peuple (deux boucs pour le sacrifice d'expiation et un bélier pour l'holocauste).

La section contenue entre les versets 11-16 de Lévitique 16 présente brièvement la marche à suivre pour les sacrifices d'expiation du grand prêtre, de sa maison, du peuple et de la Tente de Rencontre. Le grand prêtre entre dans le lieu très saint (selon le v.12, « à l'intérieur du voile ») en apportant tout ce qu'il faut pour son entretien jusqu'à ce qu'il ait accompli l'acte propitiatoire pour lui-même<sup>89</sup>. Le rituel d'aspersion de sang est décrit au verset 14 de ce chapitre 16.

Nous lisons en Lévitique 16.14 : וְלָקַח מִדָּם הַפָּר וְהִזָּה בְּאֶצְבָּעוֹ עַל-פְּנֵי הַכִּפֹּרֶת קֹדְמָה וְלִפְנֵי הַכִּפֹּרֶת יִזָּה « Il prendra du sang du taureau, il le fera jaillir avec son doigt sur la

88 Milgrom fait remarquer également qu'il y a une complémentarité entre ces deux rituels, à savoir le rituel sacrificiel qui concerne la purification du sanctuaire, souillé par les impuretés des fils d'Israël, et le rituel qui sert à libérer les fils d'Israël eux-mêmes de leurs péchés. Milgrom, *Leviticus 1-16* ..., pp. 1009-1011 et Milgrom, « Israël's ... », dans *Revue* ..., pp 390-399.

89 A propos du voile, disons que le « voile » sépare le « Saint » et le « Saint des Saints », à l'intérieur duquel est placée l'Arche, recouverte d'une plaque d'or appelée « propitiatoire » parce qu'elle est l'objet du rite de propitiation, c'est-à-dire d'expiation (vv.14-15, Ex 26.31-34, 25.17-22). C'est le seul jour où le grand prêtre entre dans le Saint des Saints (vv.2 et 12-15). Ici le grand prêtre entre dans le Saint des Saints, contrairement aux sacrifices de Lev 4.3-12 où les aspersion se faisaient sur le rideau de séparation.

face du propitiatoire, vers l'est, devant le propitiatoire il fera jaillir sept fois de ce sang, avec son doigt ». Il y a deux termes importants en rapport avec la lustration de sang : la racine  $\eta\eta$  « faire jaillir, asperger » ( $\rho\alpha\nu\tau\iota\zeta\omega$ ) et le mot  $\eta\eta\eta$  « propitiatoire »<sup>90</sup> ( $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ ) qui dérive de la racine  $\eta\eta$  « expier, couvrir, effacer ». Ce terme  $\eta\eta\eta$  qui désigne le propitiatoire, une plaque d'or mise sur l'arche (Ex 25.17), revient vingt sept fois dans la Bible hébraïque. Le grand prêtre entre dans le Saint des Saints effectue ces deux aspersion avec son doigt, c'est-à-dire contre le côté oriental du propitiatoire ( $\eta\eta\eta$ ) et devant le propitiatoire. Le sang aspergé « doit permettre de rétablir le contact entre la sacerdoce, auteur du sacrifice, et YHWH, présent dans le lieu très saint »<sup>91</sup>. Le  $\eta\eta\eta$  « propitiatoire » « est le siège de la présence divine; le grand prêtre fait sur le propitiatoire et devant lui l'aspersion du sang [...], il devient donc à la fois le lieu et l'instrument de l'expiation »<sup>92</sup>.

Après cela seulement a lieu l'offrande du sang pour le péché du peuple. Le grand prêtre sacrifie pour le péché d'Israël un bouc attribué par tirage au sort à Yahvé, et en apporte le sang au propitiatoire (v.15)<sup>93</sup>. Il effectue les aspersion du sang du bouc pour le péché du peuple comme il l'a fait pour le sang du taureau. Le grand prêtre procède ensuite à la purification des

90 Pour J.-M. de Tarragon, le terme  $\eta\eta\eta$  ne dérive pas de la racine qui signifie « couvrir », et ne désigne pas non plus un « couvercle de l'arche » (l'opinion rencontrée dans la plupart de versions : La Bible de Jérusalem, 1973, p. 111; la Bible de La Pléiade, p. 248; la TOB, p. 183). Selon lui, la TOB laisse subsister une ambiguïté : « Le mot héb. vient d'un verbe signifiant peut-être couvrir (...) ou plutôt effacer ». Il appuie ceux qui donnent à la racine  $\eta\eta$  le sens étymologique *akkadien kaparu* « effacer » et soutient que le  $\eta\eta\eta$  n'est pas un couvercle, mais « il est dit simplement qu'il est placé au-dessus de l'arche » (Ex 25.17-20). Tarragon émet l'hypothèse suivante : la  $\eta\eta\eta$  « était un simple socle, support des deux chérubins. Ce *kapporet*-socle est indirectement attesté par l'usage des Septante où le mot  $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  dénomme à la fois la *kapporet* et le socle » (Ez 43.14, 17, 20; 45.19 ...). Le mot  $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  signifie proprement « propitiatoire », au sens technique ». J.-M. de Tarragon, « La *Kapporet* est-elle une fiction ou un élément du culte tardif? », dans *Revue Biblique*, N° 88, Paris, J. Gabalda et Cie, 1981, pp. 5-12.

91 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 255.

92 Robert Martin-Achard, *Essai Biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève, Édition Labor et Fides, 1974, p. 107.

93 En Lévitique 4.3-12, le prêtre fait les aspersion sur le rideau de séparation, mais dans un autre texte du même livre de Lévitique au chapitre 16, le grand prêtre franchit les aspersion dans le Saint des Saints. En ce qui concerne cette racine  $\eta\eta$ , Péter-Contesse préfère les termes de « faire le rite d'absolution ». Il base son argumentation sur le sens du verbe  $\eta\eta$  « expier, couvrir, effacer » dont « la composante principale du mot expiation est l'idée de souffrance imposée ou acceptée à la suite d'une faute; [...] une telle notion ne convient absolument pas au contexte de Lv 4 ». A propos du sens étymologique rapproché à l'arabe ou à l'akkadien,  $\eta\eta$  « ouvrir ou effacer », Péter-Contesse conclut en disant que « quelle que soit l'étymologie, le sens du verbe, dans son emploi rituel, a glissé vers « annuler supprimer / écarter » le péché. Dans la plupart de cas, le verbe a un sens rituel, excepté pour quelques cas (en Deut, Jr, Ez 16 et Ps) où ce verbe a un sens de « pardonner », et une fois en Exode 32,  $\eta\eta$  signifie « obtenir le pardon », avec Moïse pour sujet. Dieu est le sujet dans ces cas où  $\eta\eta$  signifie « pardonner ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 82.

lieux saints. Il fait alors l'expiation du lieu saint et de la Tente de la Rencontre en faisant jaillir le sang à cause des impuretés des enfants d'Israël. Il procède aux aspersion du sang sur l'autel. Cette cérémonie de l'autel se poursuit à l'extérieur du sanctuaire. L'autel se situe devant le sanctuaire.

C'est après la purification des lieux saints qu'a lieu la cérémonie de l'imposition des mains<sup>94</sup> et le renvoi de la bête au désert; elle emporte les péchés des fils d'Israël. C'est le deuxième acte de purification non sacrificiel. Le grand prêtre prend le bouc destiné à Azazel et confesse les impuretés des fils d'Israël en posant les deux mains sur la tête du bouc qu'il renvoie au désert pour qu'il emporte au même moment les fautes de la communauté. Les péchés du peuple seront emportés par le bouc dont le sort est jeté à Azazel (Lev 16.22). Le bouc, dit-on, est renvoyé vivant à « Azazel »<sup>95</sup> dans le désert. Péter-Contesse<sup>96</sup> donne une explication claire à propos de ce renvoi de l'animal au désert :

Le symbolisme est très parlant : les péchés commis par les Israélites sont imaginés comme un fardeau reposant sur leurs épaules; le grand prêtre les en décharge pour en charger un animal qui devra les emporter dans le monde inhabité par les humains, c'est-à-dire le monde des démons et des puissances hostiles à Yahvé.

L'animal renvoyé dans le désert emporte avec lui toutes les fautes de la communauté israélite. Dans son ouvrage sur les fêtes d'Israël, Martin-Achard<sup>97</sup> fait remarquer que le fait de renvoyer le bouc à Azazel au désert comprend essentiellement deux faits, le transfert symbolique des

<sup>94</sup> Ce rite est bien différent de celui de Lévitique 1.4 où l'offrant pose une main sur la tête de la victime (pas sur l'oiseau). Imposer deux mains « exprime, selon Péter-Contesse, l'idée du transfert de quelque chose d'une personne sur une autre ou sur un animal (ici, transfert du péché). Ce rituel est à rapprocher également de celui de la purification du lépreux guéri, en 14. 3-20 : là, un oiseau vivant, utilisé dans le rite de purification et donc probablement chargé de la puissance maléfique de la maladie, est lâché dans la campagne, c'est-à-dire hors des lieux habités ». Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 257. Pour Milgrom, imposer deux mains, c'est la clé de la compréhension du fonction du bouc destiné à Azazel. Milgrom, *Leviticus* ..., p. 1041. La notion de transfert mentionnée plus haut est bien connue chez les *Ndembu*. Dans la plupart des cas de rituel de purification, on comprend que le mal est transféré sur un animal (poule, chèvre, caméléon, ...).

<sup>95</sup> Les deux boucs sont présentés devant Yahvé (v.8). Deux sorts sont jeté sur les boucs, un sort à « Yahvé » et un sort à « Azazel ». Ce qui est frappant dans ce contexte, c'est l'utilisation unique dans les textes bibliques du mot Azazel. Le sens étymologique de ce mot n'a pas encore trouvé une solution unanime. Wenham donne quelques suggestions. Wenham, *The Book of Leviticus* ..., pp. 233-235.

<sup>96</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 257.

<sup>97</sup> Robert Martin-Achard, *op. cit.*, p. 108.

impuretés sur un être et l'élimination de celui-ci. C'est ainsi que se fait le deuxième rituel non sacrificiel.

Le passage de Lévitique 16.30 montre les objectifs de cet événement solennel atteints au même moment : il « justifie théologiquement les renoncements imposés aux Israélites par l'intervention de YHWH au travers du ministère du grand prêtre : celui-ci effectue le rituel de l'absolution-purification »<sup>98</sup>. Il est dit : « Car, ce jour-là, on fera l'expiation (כִּפּוּר) pour vous, pour vous purifier de tous vos péchés, vous deviendrez purs (טָהַר) devant Yahvé ». Des aspersion de sang sont prescrits en vue de purifier les fils d'Israël. Ils doivent être purs devant la face de Yahvé<sup>99</sup>.

---

98 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 261.

99 Dans les écrits bibliques, comme nous venons de le voir, « Dieu seul possède la pureté parfaite, qui est une des formes de sa sainteté. Son peuple afin de devenir digne de lui, doit se purifier. C'est là le sens spirituel, à l'origine essentiellement cultuel et cérémonial, des nombreux rites de purification, par l'eau, le feu, les abstentions, les sacrifices ». Robert H. Pfeiffer et Jean Laroche, « Pureté », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Tome II, Alexandre Westphal, Valence-sur-Rhone, Imprimeries Réunies, 1935, p.521.



## Conclusion

Le sang, c'est la vie; la vie de la chair est dans le sang; et c'est ce sang qui est présenté à Yahvé, de qui seul vient toute vie. C'est Dieu qui a donné le sang pour faire sur l'autel le rite d'absolution, car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui (Lev 17.11). De là découle l'interdiction de consommer le sang. Le sang joue un rôle important dans les sacrifices sanglants. Il constitue la partie essentielle dans ces sacrifices, qui montrent la valeur expiatoire du sang. Les lustrations de sang sont exprimées presque par les mêmes racines que les lustrations d'eau.

L'immolation d'une victime (ou des victimes) s'effectue dans les différents sacrifices : l'holocauste (עֹלָה), le sacrifice de communion (סֶמֶךְ), le sacrifice de culpabilité (עֲוֹן) et le sacrifice pour le péché (חַטָּאת). Ces deux derniers sacrifices appartiennent au groupe dit d'expiation où le sang joue un rôle important. Le rite d'absolution (קָפַר) consiste à appliquer du sang sur l'un ou l'autre des deux autels du sanctuaire. Ce sang est versé de différentes manières aux coins ou au pied de l'autel.

Les textes parlent des causes qui occasionnent ces rituels. Beaucamp<sup>100</sup> souligne qu'« il s'agit alors de péché par inadvertance, péchés qui sont matière à purification plutôt qu'à pardon », bien que les textes puissent parler de péchés. Par contre le texte de Lévitique est clair : « Ainsi le prêtre fera le rite d'absolution, [...] et il lui sera pardonné » (Lev 4.35). La question reste complexe à ce sujet. Comment concilier ces termes : חַטָּאת « péché », עֲוֹן « péché par ignorance, ou péché par inadvertance », et טְמֵאָה « impureté » ? Malgré les diverses interprétations, nous optons pour Péter-Contesse<sup>101</sup> qui considère ce pardon proclamé « comme une grâce, et non comme une obligation imposée à Dieu par le rituel ».

Nous avons rencontré l'effusion de sang dans différents sacrifices pour diverses circonstances. La consécration sacerdotale et le vœu du naziréat sont suivis d'un rituel sacrificiel. L'impureté causée par la naissance d'un enfant, la lèpre et l'écoulement des organes sexuels exigent également un rite sacrificiel. La femme qui accouche doit présenter un agneau pour l'holocauste

100 Beaucamp, « Souillure ... », dans Souillure..., p. 70.

101 Péter-Contesse, op. cit., p. 128.

et une tourterelle ou un pigeon en sacrifice expiatoire<sup>102</sup>. Le lépreux, en plus de ce rite de purification non sacrificiel où le sang de l'oiseau est mêlé à l'eau vive (מים חיים) pour l'aspersion, amène deux agneaux et une agnelle ou un agneau et deux tourterelles ou jeunes pigeons pour le rite sacrificiel. Le déroulement de la cérémonie est compliqué et a sans doute son origine dans un rite païen.

Ces impuretés<sup>103</sup> ne sont pas essentiellement de l'ordre de la morale. La femme qui accouche n'est pas coupable de son impureté, ni le lépreux, ni la personne atteinte d'écoulement. La culpabilité est évidente au moment où la personne impure agit comme si elle était pure. C'est à ce moment qu'elle commet un péché contre Yahvé qui est saint et qui exige à son peuple cette sainteté. Le péché, c'est « en effet la grande impureté qui compromet la relation entre l'homme et Dieu »<sup>104</sup>. La personne doit se garder pure devant la face du Dieu saint.

C'est dans cette même optique de la recherche de la pureté face à ce Dieu saint qu'est instituée la grande purification appelée יום הכִּפּוּרִים « Jour d'expiation ». Ce rituel d'absolution de Lévitique 16 comprend deux rites, un rite sacrificiel et un rite non sacrificiel. Le premier rituel de sacrifice pour le péché a des ressemblances avec celui que nous avons décrit plus haut. Ici, avec le sang des victimes immolées, le grand prêtre procède à la purification du propitiatoire (הַכֹּפֶרֶת), à sa propre purification, à celle de sa maison, du peuple et de l'autel. Le second acte consiste dans l'envoi du bouc d'Azazel dans le désert. Ce bouc, par l'imposition de deux mains, emporte les fautes de toute la communauté<sup>105</sup>. Dans tous ces rites sacrificiels, le sang d'animaux joue un rôle important, celui d'expier ou d'effacer le péché commis par ignorance.

102 Le rituel de purification de la femme accouchée pauvre ressemble au rituel de celui ou celle qui est guéri (e) de son écoulement et au lépreux pauvre (deux tourterelles ou deux pigeons).

103 Le mot טמא « impur » et son opposé טהור « pur » reviennent 476 fois (273+203), sous toutes leurs formes verbales et nominales, sauf erreur ou omission, dans la Bible hébraïque (Beaucamp compte près de 300 emplois de טמא dans la Bible : Beaucamp, « Péché », dans Dictionnaire..., c. 456.). La notion relative à la distinction du pur et de l'impur est très ancienne et universelle. L'origine de ces notions est incertaine. Toutefois, plusieurs commentateurs la rattachent au domaine de la magie, de la morale ou de la religion. Nous pensons ici, entre autres auteurs, à l'article de Hauk. Erlanger F. Hauck, « Clean and unclean », dans Theological Dictionary of the New Testament, Tome III, Gerhard Kittel, Michagan, Grand Rapids, 1983, c. 416-417; et de P. Van Imschoot, Théologie de l'Ancien Testament, Tome II, Belgium, Desclé et Cie, 1956, p. 211.

104 La Bible traduction œcuménique, TOB, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 214.

105 La notion du transfert, nous l'avons dit, est présente dans le rite de purification *ndembu*, bien que le déroulement de la cérémonie n'est pas analogue dans les rites *ndembu*.

## CHAPITRE IX

### LES PRATIQUES DE LA PURIFICATION (N.T.)

Les rituels de purification rencontrés dans le Nouveau Testament se réfèrent aux rites de purification de l'impureté causée par l'accouchement et la lèpre. La femme est impure en faisant couler le sang<sup>1</sup> après l'accouchement. Marie accomplit la purification requise de chaque femme après la naissance d'un enfant. A propos du lépreux guéri, c'est le Seigneur lui-même qui lui recommande d'aller exécuter le rituel de purification selon la loi de Moïse (Lev 14). Ces rituels de la loi de Moïse exigent l'emploi d'un liquide. Outre ces cas, nous avons rencontré également des récits en rapport avec l'accomplissement d'un vœu et la purification du peuple. Celle-ci est présentée dans un langage métaphorique. Tous ces épisodes ont un lien avec les rituels de purification de l'Ancien Testament qui comportent des aspersion de sang.

#### 9.1 La purification de Marie

Dans la présentation de Jésus au Temple, Luc rapporte aussi la purification de Marie. Luc 2.22 dit : *Και οτε επλησθησαν αι ημεραι του καθαρισμου αυτων κατα τον νομον*

---

<sup>1</sup> La femme impure par l'écoulement normal ou anormal est soumise aux mêmes prescriptions de purification. Le Nouveau Testament mentionne le cas d'une femme qui a un écoulement de sang maladif. Cette femme trouve la guérison en touchant le vêtement de Jésus. Le récit est rapporté dans les Évangiles ( Mt 9.20-22, Mc 5.25-34 et Lc 8.43-48). Les trois synoptiques racontent différemment la scène de la guérison de l'hémorroïsse. Ici, Jésus n'oblige pas la femme après la guérison à se soumettre à la purification de Moïse comme dans le cas du lépreux guéri (Mc 1.44).

Μωυσεως, ... « Et lorsque furent accomplis les jours pour leur purification, selon la Loi de Moïse. ... ». Ce verset comporte le terme καθαρισμος, signifiant « purification », qui décrit la cérémonie. Dans le rituel parallèle du livre de Lévitique 12, la Septante rend le terme hébreu טהרה « purification » par καθαρσις « purification ». Le terme καθαρσις n'apparaît pas dans le Nouveau Testament. Ailleurs, la LXX emploie fréquemment le mot καθαρισμος utilisé dans ce verset 22 de Luc 2. La mère de Jésus, Marie, observe le rituel de purification exigé de toute femme après la naissance d'un enfant<sup>2</sup>, selon la loi de Moïse (Lev 12.2-4, 6-8). La purification se fait quarante jours après la naissance d'un garçon. La mère, avons-nous vu, est frappée d'impureté par l'accouchement, et doit passer pour cette raison par la purification.

L'auteur insère dans ce verset la consécration de l'enfant lorsqu'il parle de καθαρισμου αυτων « leur purification ». Selon Léopold Sabourin<sup>3</sup>, « la purification rituelle de la mère pouvait avoir lieu à la même occasion. Luc ne confond pas nécessairement les rites, mais il combine sûrement les règlements lévitiques dans un but déterminé ». Luc mentionne les deux observances, la présentation de l'enfant et le sacrifice fait pour la mère.

Ces observances ne sont pas détaillées dans l'Évangile de Luc 2.21-22. François Bovon<sup>4</sup> écrit : « L'accomplissement de la loi reste pour Luc le cadre dans lequel doit se placer l'extraordinaire: l'ultime prophétie. Ni la circoncision, ni les autres prescriptions ne sont décrites en détail: elles

---

2 La naissance d'un garçon exige de circoncire l'enfant le huitième jour en Lévitique 12.3. La circoncision est mentionnée d'une façon accidentelle à propos de prescriptions relatives à la purification de la femme qui a accouché. Le sang qui coule suite à la coupure du prépuce nous amène à dire un mot sur ce sujet. Certains commentateurs, entre autres Péter-Contesse, pensent que « la circoncision est probablement venue d'Afrique, par l'intermédiaire de l'Égypte. A l'origine, elle devait avoir une signification sociale: rite de passage pratiqué au moment de la puberté, [...] ». Péter-Contesse, *op. cit.*, pp. 194-195. La circoncision a été ordonnée à Abraham et à sa descendance. Selon Genèse 17.12 : « A l'âge de huit jours, tout mâle chez vous sera circoncis, dans toutes vos générations ». Le précepte de la circoncision est rappelé par Yahvé à Moïse lors de la célébration de la Pâque en Égypte. Ce texte d'Exode 12.48, mentionne une exigence qui demande de circoncire tous ceux qui prennent part au repas pascal, y compris les étrangers. Pour le peuple Hébreu, la signification de l'intégration contenue dans la circoncision semble prendre la priorité sur celle de la préparation au mariage. La circoncision exprime plus l'appartenance au peuple d'Israël et le signe de l'alliance de Yahvé avec son peuple. Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 195.

3 Léopold Sabourin, *L'Évangile de Luc, Introduction et Commentaire*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985, p. 98.

4 François Bovon, *L'Évangile selon Luc (L, 1-9, 50)*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 134.

sont un but visé (v.22) ... ». Après la circoncision<sup>5</sup> faite le huitième jour (Lc 2.21), le quarantième jour où a lieu la purification de sa mère, Jésus est amené à Jérusalem pour être présenté au Seigneur. Selon la loi de Moïse, tout premier-né appartient au Seigneur (Ex 13.2, 12) et doit être racheté (Nomb 18.15). Ce rachat de Jésus exige une présentation à Yahvé dans le Sanctuaire : « Tout mâle premier-né sera consacré au Seigneur, ... » (Lc 2.23).

Le sacrifice auquel Luc 2.24 fait allusion est prévu pour la purification de la mère dans la loi de Moïse. Nous lisons en Luc 2.24 : και του δουναι θυσιαν ..., ζευγος τρυγονων η δυο νοσσοις περιστερων. « et pour offrir en sacrifice ..., un couple de tourterelles ou deux jeunes colombes ». La prescription citée est semblable à celle de Lévitique 12.8 concernant la purification de la mère. Le sacrifice consiste en un oiseau destiné à l'holocauste et un autre au sacrifice de péché. Nous avons déjà décrit en détail dans les chapitres précédents ces sacrifices qui comportent des aspersions de sang.

L'offrande d'un couple de tourterelles ou de deux jeunes colombes est également semblable à

---

5 Le sens de la circoncision se retrouve dans la plupart de tribus africaines qui pratiquent ce rituel. Les *Ndembu* désignent ce rite de passage par le terme *mukanda*. Le *mukanda* marque la nouvelle naissance des novices, c'est-à-dire qu'il intègre le jeune homme à part entière dans la société, tout en le préparant au mariage. Chez les *Ndembu*, en plus du rite des garçons, il y a également un rite pour les filles (*Nkunka*). Le *mukanda* et le *Nkunka* sont de rites de passage qui révèlent un aspect très important de la vie culturelle *ndembu*. Ils marquent la nouvelle naissance des novices (des initiés) après une mort symbolique. Le lieu où le jeune garçon est assis pour l'opération (la circoncision) ou encore la jeune fille est étendue sous une couverture s'appelle *ifwilu* « lieu de la mort ». La fille est étendue sous un arbre (*diplorrhynchus condylocarpon*) appelé *mudi* (arbre sécrétant un liquide visqueux, d'aspect laiteux symbolisant le lait maternel). L'arbre lui-même symbolise la vie, *wumi*. Le garçon est transporté dans un endroit où il s'assoit sur un arbre appelé *mukula* (arbre "*Pterocarpus Angolensis*" sécrétant un liquide rouge symbolisant le sang) du verbe *kukula* (grandir, être fort). Ces rituels comportent différentes étapes dans lesquelles l'eau et l'huile sont employées comme élément de la purification et signe de la joie. Dans la dernière étape (sortie des novices, *kwidisha*), les jeunes garçons sont amenés à la rivière pour le bain et les jeunes filles sont lavées et frottées d'huile mélangée de poudre rouge. Wim Van Binsbergen souligne que « les rites de circoncision, regroupés sous le nom de *mukanda*, sont l'une des principales expressions symboliques de la culture lunda au Zaïre du Sud et par extension en Zambie occidentale, dans les ethnies qu'on connaît aujourd'hui sous les noms de Lunda, Ndembu, Luvala, Chokwe, Mbunda, Luchazi, Kaonde, etc ». Win Van Binsbergen, « Towards a history of circumcision rites in Western Zambia, 18th-20th century », dans *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Éditions Karthala, 1993, pp. 49 et 52. Les détails du rite varient dans ces ethnies, mais le sens général des cérémonies reste le même : le rite est présenté généralement comme une renaissance; l'enfant est censé mourir et c'est un être nouveau qui apparaît. On peut aussi lire à ce sujet les ouvrages de Victor Turner. Pour la circoncision, voir Victor Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, London, Cornell University Press, 1967, pp. 151-279. Pour le rituel de la puberté des filles chez les *Ndembu*, voir Victor Turner, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, pp. 221-299. Le rituel des filles est appelé *Nkaña* dans les *Tambours d'affliction ...*, mais ce mot peut aussi désigner la danse qu'exécute la novice (*kankaña* « la jeune à initier » dérivé de *nkaña*) lors du rite de la sortie (*Kwidisha*). Le terme *Nkunka* (nom donné également à la case de réclusion de la jeune fille) désigne généralement le rite de passage pour les jeunes filles.

celle du naziréat de Nombres 6.10. Bovon<sup>6</sup> voit un lien entre les deux épisodes, le nazir et Jésus : « La comparaison entre Jésus et le nazir Samuel atteint aussi les thèmes théologiques. La péricope décrit la purification du nazir Jésus selon Nb 6, 10 [...]. Ainsi s'explique la double purification, de la mère et du fils ». La comparaison présente nous donne une raison de plus pour voir dans le terme καθαρισμος, la purification de la mère et de Jésus, « la figure centrale des scènes lucaniennes »<sup>7</sup>. La purification de la mère de Jésus, redisons-le, est due à l'écoulement de sang après la naissance d'un enfant.

## 9.2 La purification d'un lépreux

L'ordre de Jésus à l'endroit du lépreux guéri (Mc 1.44) concerne la loi de Moïse. Les récits parallèles en Matthieu 8.2-4 et en Luc 5.12-16 présentent quelques éléments de divergence. Cet objet n'est pas en rapport avec notre but. Dans la loi de Lévitique, la purification du lépreux est basée sur les aspersion d'un liquide (l'eau, l'huile et le sang)<sup>8</sup>. Les synoptiques ne passent pas inaperçue cette terrible maladie dont le rituel de purification est beaucoup détaillé dans la Bible hébraïque. La lèpre, avons-nous vu, rend rituellement impur. Quiconque touche un lépreux ou

6 Bovon, op. cit., p. 136.

7 Sabourin, op. cit., p. 99.

8 Les rites de purification dans l'Ancien Testament, en particulier dans le cas de la lèpre, ne parlent pas d'aspersion d'eau chaude comme chez les *Ndembu*. Dans les cas de purification de maladies, des analogies expriment la purification sous forme d'un transfert de la maladie. Pour le lépreux guéri, l'oiseau vivant trempé dans l'eau mêlée au sang s'en vole dans la campagne, symbolisant ainsi par son envol la maladie qui s'éloigne dans le monde non habité. Chez les *Ndembu*, la maladie est ainsi emportée par la bête (poule ou chèvre) utilisée dans les rituels de purification. La purification concerne toutes sortes de maladies. Chez les *Ndembu*, comme chez la plupart des Africains, « l'homme malade est un homme diminué ». (Louis-Vincent Thomas, Les religions d'Afrique Noire, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1969, p. 309. ). La personne concernée ou les membres de la famille se rendent chez le devin pour faire connaître les causes de la diminution. Pour la plupart des cas présentés au devin, les *mahamba* en sont la cause principale. Thomas, qui évoque la prière du rituel *chihamba* pour la guérison des malades chez les *Ndembu*, écrit : « Il s'agit de se rendre propices les ombres des ancêtres que l'on croit être à l'origine de la maladie ». Thomas, op. cit., p. 309. Après cette consultation vient l'étape de la thérapie ou de la purification. La purification consiste, entre autres choses, à des aspersion d'eau (chaude et froide) mêlée de plantes médicinales. Certains textes de l'A.T. montrent la maladie comme tout autre malheur comme une mort (Ps. 22.15-16, 31.13, 88.5-7). H. Ringgren écrit que la maladie était « une mort en puissance ». H. Ringgren, La religion d'Israël, Paris, Payot, 1966, p. 259. Faisant allusion aux conceptions *nsanga*, le Pasteur Méthodiste Kajoba Kilimbo Kipai dira : « La maladie est la soeur de la mort ». Kajoba Kilimbo Kipai, Pratiques funéraires dans l'Ancien Testament, Thèse de Théologie pour le Doctorat de 3ième cycle, Strasbourg, 1976, p. 55. Dans nos croyances populaires, la maladie, la mort ou n'importe quelle autre malheur, n'est causée que par le sorcier (*muloji*) ou par les esprits ancestraux malins ou courroucés. Kajoba a écrit cette thèse de doctorat sur les Pratiques funéraires dans l'Ancien Testament. Il fait allusion en certains points de son exposé aux soins donnés au cadavre avant la sépulture, c'est-à-dire avant l'enterrement ou la mise au tombeau (Allusion à l'Ancien Testament et aux rites *Nsanga*, une tribu du groupe Bantou, voisine géographiquement de *Ndembu*).

un objet en contact avec un lépreux est impur. La condition du lépreux est déplorable : « Autant de jours que durera sa plaie, il sera impur; c'est un impur : il habitera à l'écart, son habitation sera hors du camp » (Lev 13.46).

Les derniers versets de Marc 1.42 et 44 relatent la guérison d'un lépreux : και ευθως απηλθεν απ αυτου η λεπρα, και εκαθαρισθη ... και προσενεγκε περι του καθαρισμου σου α προσεταξεν Μωυσης, εις μαρτυριον αυτοις. « Et aussitôt la lèpre le quitta, et il fut purifié ... et apporte pour ta purification ce que Moïse a prescrit, en témoignage pour eux ». Ce verset 42 de Marc 1 porte le verbe καθαριζω « purifier » pour exprimer cet acte de purification. Il est l'équivalent de קִיף en hébreu. La LXX a rendu l'hébreu קִיף par καθαριζω et קִיפָה par καθαρισμος « purification ».

Dans l'un ou l'autre de ces récits, le lépreux va à l'encontre de la loi par le fait qu'il s'approche de Jésus. Ce dernier enfreint également la loi. Pour Bovon<sup>9</sup>, « Jésus a osé, a risqué le contact direct avec le lépreux, non pas en médecin qui examine, mais en Sauveur divin ». C'est pourquoi, Jésus purifie miraculeusement le lépreux en le touchant avec sa main. Au même moment la lèpre disparaît et Jésus ordonne à l'homme purifié, c'est-à-dire guéri, d'aller accomplir le rituel de purification prescrit dans la loi de Moïse.

Le rituel de purification du lépreux est bien décrit dans le livre de Lévitique 14.1-32. Il consiste en l'usage de l'eau ordinaire, de l'eau vive, et en un rite sacrificiel. Comment expliquer cet ordre de Jésus : « Va te montrer au prêtre et offre pour la purification ? ». En quoi consiste ce témoignage qui pousse le Seigneur Jésus, semble-t-il, à donner cet ordre ? Le texte ne donne

<sup>9</sup> Bovon, op. cit., p. 233. André Paul souligne que l'Évangile de Marc « signale à la fois le départ de la lèpre et la purification du lépreux, [...]. Chez Matthieu, c'est la lèpre qui est purifiée et non le lépreux comme chez Marc. Il ne s'agit certes que de deux opérations simultanées, la première - le départ de la lèpre - étant la cause nécessaire de la seconde, la purification ». André Paul, « La guérison d'un lépreux. Approche d'un récit de Marc (1, 40-45), dans Nouvelle Revue Théologique, N° 92, Paris, Casterman, 1970, p. 595. Dans l'Ancien Testament, nous l'avons vu, outre le rite sacrificiel, le lépreux se purifie par le bain dans l'eau, le nettoyage des habits et le rasage. Chez les *Ndembu* à la fin de certains rituels (en cas de maladie ou d'initiation), la personne concernée prend un bain, rase tous ses poils et s'habille de nouveaux vêtements (ou lave les anciens habits). A propos, Turner dans son ouvrage sur les rituels *ndembu* fait remarquer que « le rasage est une partie essentielle des rites les plus importants des cultes d'affliction et l'on dit qu'il a pour fonction de « montrer à tout le monde que le patient est guéri et que ses troubles douloureux lui ont été enlevés comme par un rasoir ». Le rasage, les ablutions et les rognures d'ongles semblent représenter un changement dans l'état rituel du sujet. Le passé et ses impuretés sont éliminés; une nouvelle vie peut commencer sans entraves ». Turner, Les Tambours d'affliction, ..., p. 281.

pas de réponse à notre préoccupation. Bien avant nous, Charles Masson s'est aussi posé la même question : « Comment entendre ces mots ? ». Par la suite, il écrit : « Il ressort de Lev 13 et 14 qu'il appartenait au prêtre de déclarer « impur », après examen, l'homme atteint de la lèpre, et "pur" le lépreux guéri »<sup>10</sup>. La déclaration du prêtre consistait soit à l'exclusion du lépreux, soit à sa réintégration dans la communauté d'Israël.

En montrant que l'ordre de Jésus est un point culminant du récit, Pierre Bonnard<sup>11</sup> montre que par cette recommandation, « Jésus entend se soumettre aux observances légales, demeurant par là dans la lignée historique des Israélites fidèles et que, d'autre part, cette loi qu'il "accomplit" (5.17) il en est le Maître [...] ». Masson<sup>12</sup> va presque dans le même sens. Pour lui, sans craindre l'impureté, Jésus « est irrité de la situation créée par la démarche désespérée du lépreux, situation contraire à la Loi mosaïque à laquelle Dieu a soumis son peuple, pour qu'il fût son peuple ». Bonnard et Masson basent leur argumentation sur la mission de Jésus qui est d'accomplir la loi et non de la supprimer (Mt 5.17).

Quant à ce témoignage, Bonnard souligne que « toute la cérémonie prendra une nouvelle signification centrée sur l'idée de témoignage; témoignage rendu non seulement à la guérison du lépreux mais à l'autorité de Jésus »<sup>13</sup>. Le témoignage du lépreux consiste en ce sens que « la guérison n'est rien, tant que la société ne la reconnaît pas comme purification. L'individu ne vit qu'au moment où il est réintégré dans la communauté »<sup>14</sup>. L'application de la loi de Moïse montre alors à la communauté la réintégration de l'individu dans la société, et par le même fait, cette « prescription de purification sert aussi de constat du miracle »<sup>15</sup>. Hébert Roux fait remarquer que « Jésus renvoie au témoignage de la loi qui, par ses sacrifices, annonce la

10 Charles Masson, « La guérison du lépreux (Marc 1. 40-45) », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, N° 26, Lausanne, Imprimerie la Concorde, 1938, p. 291.

11 Pierre Bonnard, *L'Évangile selon Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 113.

12 Masson, *op. cit.*, p. 294. Masson souligne en plus que « Jésus, rendu « impur » par son contact avec le lépreux, n'a plus « pu entrer en ville au grand jour ». Toute activité a donc été temporairement interdite à Jésus dans cette ville. Il ne pouvait plus y pénétrer que clandestinement, comme l'avait fait le lépreux lui-même » (p. 292).

13 Bonnard, *L'Évangile ...*, p. 114.

14 Bovon, *op. cit.*, p. 234.

15 *Ibid.*



suprême expiation, celle de la victime volontaire, par laquelle toute impureté est effacée et tout péché pardonné »<sup>16</sup>. Roux établit ici une analogie entre la pureté rituelle et la pureté définitive acquise par le sacrifice du Christ.

Le renvoi du lépreux guéri au prêtre pour accomplir sa purification montre, nous venons de le dire plus haut, que Jésus respecte la loi de Moïse. En Galilée à Nazareth, Jésus entre dans la synagogue où il fait une lecture du livre du prophète Isaïe. Dans cette prédication, Jésus fait allusion à la purification de Naamân, le lépreux guéri par Dieu par l'intermédiaire de son prophète Élisée (Lc 4.27). Ces allusions à la purification de l'Ancien Testament ne constituent-elles pas une façon de donner une valeur à ces pratiques dont l'eau, le sang ou l'huile sont des agents de purification ?

### **9.3 L'accomplissement d'un vœu**

Les passages d'Actes 21.17-26 et 24.18 font allusions à l'application des purifications contenues dans la loi de Moïse. Il s'agit dans ces textes de l'accomplissement d'un vœu qui, d'après le contexte, n'est autre que le naziréat. Paul est à Jérusalem et s'associe à ceux qui accomplissent leur rite de purification.

Actes 21.26 dit : ... τη εχομενη ημερα συν αυτοις αγνισθεις ... « ... le prochain jour, s'étant purifié avec eux, ... ». L'auteur emploie dans ce verset 26 le verbe αγνισθεις au nom. m.s. parti. aor. pass. de αγνιζω « purifier par l'eau, laver ». Le verbe αγνιζω revient trois fois dans les versets 17-26 du chapitre 21 et une fois en 24.18. Ces versets portent un verbe différent de καθαριζω « purifier » que nous avons rencontré fréquemment dans les rites de purification. La Septante rend le verbe ηρη par αγνιζω, mais elle traduit souvent le verbe ηρη par καθαριζω. Dans certains cas, le verbe κρη « ôter le péché » est rendu également dans la LXX par αγνιζω (Nomb 8.21). Le verbe αγνιζω exprime ici la purification accomplie par Paul.

A propos de ce vœu, le livre de Nombres 6.13-17 parle, nous l'avons vu, de la loi concernant le

<sup>16</sup> Hébert Roux, L'Évangile du Royaume, Genève, Éditions Labor et Fidès, 1956, p. 94.

naziréat. Le jour de sa purification, le nazir apporte son offrande à Yahvé. Ce sacrifice comporte des aspersion de sang. Clamer pense que Paul « est invité non seulement à payer les frais des nazirs, mais encore à se sanctifier avec eux »<sup>17</sup>. Pour Clamer, Paul n'a pas accompli le vœu de naziréat, « dont la durée minimum était de trente jours, [...] Paul est invité à se purifier, comme tout Juif zélé, de la souillure contractée par un long séjour en terre païenne »<sup>18</sup>. Mais le texte lui-même semble faire allusion à un vœu de naziréat.

Paul y est invité pour éviter les accusations portées faussement contre lui. Paul est accusé d'avoir enseigné l'abandon de la loi de Moïse, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas suivre les coutumes (Ac 21.21). Cependant, les épîtres de Paul nous révèlent qu'il n'a pas donné cet enseignement comme tel : « Par ailleurs, que l'on continue de vivre chacun comme Dieu lui a fait sa part, chacun comme Dieu l'a appelé » (1 Co 7.17). Adrien Boudou<sup>19</sup> souligne que « Si Paul s'est élevé vigoureusement contre ceux qui faisaient de la circoncision un rite nécessaire au salut, il n'a jamais prêché le mépris de la Loi ». Néanmoins, c'est la conséquence logique de son enseignement : « La circoncision n'est rien, et l'incirconcision n'est rien, ce qui compte, c'est de garder les commandements de Dieu » (1 Co 7.19, Gal. 6.15). Ces propos présentent bien l'inutilité de la circoncision.

L'effusion de quelques gouttes de sang par la circoncision était suffisante pour servir de signe d'alliance entre Yahvé et son peuple (Gn 17.9-14). Selon Paul, la vraie circoncision se trouve en Christ (Col 2.11-12). Dans Actes 16.3, Paul fait circoncire Timothée à cause des Juifs. Il précise qu'il est allé avec les uns ou les autres pour les gagner à Christ : « Je me suis fait Juif avec les Juifs, pour gagner les Juifs; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi - moi qui ne suis pas sujet de la Loi - pour gagner les sujets de la Loi » (1 Co 9.20). Dans tous ces versets, nous voyons que Paul attache plus d'importance au changement intérieur qu'à l'aspect extérieur.

#### **9.4 La purification du peuple**

L'apôtre Paul ne cesse de voir dans la notion de purification l'idée de la transformation de la

<sup>17</sup> La Sainte Bible, Actes des Apôtres, Tome XI, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 292.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Adrien Boudou, Actes des Apôtres, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, MCMXXXIII, p. 473.

personne toute entière. La transformation de l'être tout entier demande la purification de toute souillure de la chair et de l'esprit. Paul dit en 2 Corinthiens 7.1 : ... καθαρισωμεν εαυτους απο παντος μολυσμου σαρκος και πνευματος ... « ..., purifions-nous nous-mêmes de toute souillure de la chair et de l'esprit ... »<sup>20</sup>. Paul emploie ici l'aor. subj. καθαρισωμεν de καθαριζω « se purifier ».

Pour Maurice Carrez<sup>21</sup>, le verbe « Καθαριζω purifier, appartient au vocabulaire paulinien tandis que μολυσμος, saleté, souillure est un hapax du N.T. ». Le mot μολυσμος<sup>22</sup> « est un terme très général désignant toute espèce de souillure ». Toutefois, l'idée de la purification est bien précise dans ce verset 1 de 2 Corinthiens qui « exige de tous la pureté sacerdotale »<sup>23</sup>. Paul ne s'exclut pas de ce cercle par l'usage du « nous communautaire »<sup>24</sup>.

Les versets 11-14 du chapitre 2 de l'épître de l'apôtre Paul à Tite sont, selon l'expression d'Osty<sup>25</sup>, « d'une beauté et d'une richesse incomparables ». Le verset 14 parle de la manière dont Christ s'est donné pour racheter et purifier le peuple<sup>26</sup>. Il est dit : ... ινα λυτρωσεται ημας απο πασης ανομιας και καθαριση εαυτω λαον περιουσιον ... « ... afin qu'il

20 Carrez conclut que tout ce contexte (6.14-7.1), dont fait partie la section concernant la pureté, « ne paraît pas avoir été dicté par Paul dans une première venue. Il présente par contre les caractéristiques d'un texte retravaillé, adapté, donc adopté. Paul en modifie quelque peu la visée première ... ». Maurice Carrez, La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 168. Paul a déjà fait une recommandation pareille dans 1 Co 5.7 : εκκαθαρατε την παλαιαν ζυμην. ... « Purifiez-vous quant au vieux levain ». Ce verbe εκκαθαρατε est un aor. impér. act. 2ième pers. p. de εκκαθαιρω « purifier ».

21 Carrez, La deuxième épître ..., p. 168.

22 Jean Héring, La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 61.

23 Ibid. A propos de σαρκος et πνευματος, Héring souligne que ces deux mots « ne désignent donc pas ici, comme d'habitude chez Paul, deux principes de vie opposés, le mauvais et le bon, mais deux sphères dans l'homme, la biologique et l'intellectuelle ».

24 Ibid.

25 La Bible, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 2487.

26 Nous allons y revenir aux paragraphes suivants. Les textes sur cette notion du rachat, λυτρον, en rapport avec le sacrifice du Christ pour notre salut, sont trop nombreux pour qu'on puisse ici en faire une étude complète, nous nous bornerons seulement à quelques versets.

nous délivre de toute iniquité et purifie un peuple qu'il a lui-même choisi, ... ». L'apôtre Paul utilise encore le verbe καθαριζω pour parler de la purification. Le texte ne donne pas une autre précision sur la purification. Mais il est probable que Paul fait allusion à la purification du croyant par le sang du Christ qui s'est donné pour l'humanité.

L'apôtre fait vraisemblablement allusion au texte d'Exode 19.5 où Yahvé considère Israël comme son « bien particulier ». Nous avons vu comment ce peuple devait se purifier. La suite d'Exode 19.11 décrit cette purification du peuple. La propreté physique ainsi acquise par le bain dans l'eau était l'image de la pureté morale et spirituelle qui est requise pour toute approche de Yahvé. Pour Clamer<sup>27</sup>, la pensée de l'apôtre Paul « retrouve facilement les expressions de l'A.T. pour les appliquer au peuple nouveau que Dieu s'est choisi et qu'il a purifié pour son service ». Paul présente le Christ Jésus comme celui qui s'est donné pour racheter et purifier son peuple.

---

<sup>27</sup> La Sainte Bible, Épître de la Captivité, Tome XII, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 254.

## **Conclusion**

Les premières allusions à la purification de l'Ancien Testament concernent la purification de Marie après la naissance de Jésus, la purification du lépreux et l'accomplissement d'un vœu. Ces cas nous font voir que l'impureté rituelle de l'Ancien Testament fait figure de survivance dans le Nouveau Testament. Tous ces rituels de purification comportent les aspersion de sang de l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament ne fait que reprendre les rituels de l'Ancien Testament. Le lépreux est guéri miraculeusement par le Seigneur Jésus. Ce dernier lui recommande d'aller accomplir la loi de Moïse. Celle-ci, nous l'avons vu, consiste à l'usage de liquides dont l'eau, le sang et l'huile.

Pourquoi Jésus ordonne-t-il au lépreux d'accomplir le rite de la purification de la loi de Moïse ? L'ordre du Seigneur Jésus au lépreux montre que le Seigneur ne s'oppose pas à la loi de Moïse. Franz J. Leenhardt<sup>28</sup> souligne que « Jésus ne s'est pas toujours opposé aux règles en usage pour la purification, qu'il tenait pour mauvaises que si elles détournaient l'attention de la pureté du cœur ». Les pratiques de purification de l'Ancien Testament, ne sont donc pas à priori condamnées par le Seigneur qui est venu non pour abolir la loi mais l'accomplir (Mt 5.17).

L'apôtre Paul observe le rite de purification de l'Ancien Testament. Il s'agit de l'accomplissement d'un rite de naziréat. Paul respecte ces rituels de l'Ancien Testament. (Ac 21.26). Il ne manque pas de s'associer à ceux qui accomplissent ces rituels de l'Ancien Testament. Les expressions (Ti 2.11-14) qu'il emploie rejoignent facilement les expressions de l'Ancien Testament concernant les rites de purification. Ceux-ci s'effectuent par l'usage d'un liquide tel le sang. L'apôtre insiste non sur les rites extérieurs, mais sur la purification intérieure.

---

<sup>28</sup> Franz J. Leenhardt, « Pureté », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Tome II, Valence, Imprimeries Réunies, 1935, c. 521.

## CHAPITRE X

### LE SANG DU CHRIST

Dans le Nouveau Testament, les lustrations de sang concernent fréquemment le sang du Christ. Ces lustrations, avons-nous souligné, se réfèrent en certaines circonstances aux lustrations du sang de l'Ancien Testament. Le langage rituel de l'A.T. relatif à ces lustrations est transposé dans le Nouveau Testament par le sacrifice du Christ sur la Croix. Henri Lesêtre<sup>1</sup> écrit : « La mort de Jésus-Christ sur la croix est le sacrifice de la nouvelle alliance destiné à remplacer tous les autres ». La mort sanglante du Christ est un sacrifice pour le salut de l'humanité. Nous examinons ici le sang de l'alliance et la purification du péché par le sang de Jésus Christ.

#### **10.1 Le sang de l'alliance**

Nous avons vu précédemment le rôle important que joue le sang dans les divers rites. L'alliance de Yahvé avec son peuple est conclue par le sang de taureaux et de boucs en Exode 24.1-11.

---

<sup>1</sup> Henri Lesêtre, « Sacrifice », dans Dictionnaire de la Bible. Tome V, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1912, c. 1334. Notons que certaines controverses ont été soulevées par les tenants d'une mort non sacrificielle. Antoinette Butte y répond très vigoureusement pour souligner l'importance de la mort sacrificielle du Christ. En parlant de l'idée qui est à l'origine de tout sacrifice (établir un lien avec l'autre par une offrande), Antoinette Butte écrit : « De même le sacrifice expiatoire doit être compris comme le rite annuel du rétablissement de l'alliance, de la communion, à cause de la souillure, du péché qui sépare ». Antoinette Butte, « La mise à mort du Christ est-elle oui ou non sacrificielle? », dans Études Théologiques et Religieuses, N° 57, Montpellier, Centre National de la Recherche Scientifique, 1982, pp. 267-268. En ce qui concerne les sacrifices, les *Ndembu* traditionnels offraient également les sacrifices d'animaux. Dans les rites de purification en cas de la guérison de certaines maladies, l'animal était immolé et le sang répandu. Il s'agit là de la notion de substitution ou du transfert qu'on peut constater dans ces rituels *ndembu*.

Pour Edmond Jacob<sup>2</sup>, « l'alliance est un lien: Le peuple aura avec Yahvé le lien particulièrement étroit qui caractérise la fonction sacerdotale ». Le sang joue un grand rôle dans l'alliance. Dans le Nouveau Testament, « les mots "sang de l'alliance" évoquent tout spécialement le sacrifice de Moïse au pied de Sinäi »<sup>3</sup>. L'Eucharistie<sup>4</sup> est l'alliance dans le sang de Jésus Christ, le sang de la « nouvelle alliance ».

Pour A. Médebielle<sup>5</sup>, Jésus « institue l'eucharistie, figure et anticipation de son immolation sur la croix ». La mort de Jésus sur la croix est un sacrifice expiatoire. Les Évangiles synoptiques et la première épître de Paul aux Corinthiens rapportent l'épisode de l'institution de la Sainte Cène. Le sang de Jésus joue le rôle d'expiation et scelle l'alliance<sup>6</sup>. Dans ces quatre passages qui traitent de la Sainte Cène (Mc, Mt, Lc et 1 Co 11), « le vin de la coupe est mis en relation avec l'alliance »<sup>7</sup>. La coupe de vin devient une image du sang de Jésus, le sang de la nouvelle alliance.

2 Edmond Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Paris, 1955, p. 172.

3 A. George, « Les sacrifices de l'Exode dans la pensée de Jésus à la Cène », dans Lumière et Vie, Lyon, Saint-Alban-Leysses, 1952, p. 30. Il faut noter qu'il ne sera pas question de présenter ici une étude complète des textes d'institution de la Cène. En dehors de dictionnaires et commentaires bibliques, on peut se reporter à d'autres ouvrages, entre autres livres, J. Jeremias, La dernière Cène, les paroles de Jésus, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972 et L. Dussaut, L'Eucharistie, Pâques de toute la vie, Paris, Éditions du Cerf, 1972.

4 Le préfixe grec *eu* exprime « le bien », et le mot *charis* signifie « grâce ». Le mot grec *eucharistia* est l'équivalent du mot hébreu *berakah*, qui désigne la bénédiction montant de l'homme vers Dieu. Robert Le Gall souligne que « le mot "eucharistie" désigne la reconnaissance - l'eucharistia - de celui qui a reçu une "bonne grâce", [...] ». Robert Le Gall, « Structure de la rencontre eucharistique », dans Revue Thomiste, N° 82, Paris, p. 416.

5 A. Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire de la Bible Supplément, Tome III, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938, c. 133. L'apôtre Paul parle de la Sainte Cène en montrant qu'elle est une institution de Christ. Les trois Évangiles et Paul ont des divergences dans la façon de présenter les faits. Matthieu semble développer et polir le texte de Marc. Luc et Paul ont des récits qui paraissent être indépendants. Cela importe peu pour nous; notre premier souci, c'est de voir l'usage du sang dans ce rituel. Il faut souligner qu'en plus de ces quatre textes, certains exégètes ajoutent également les paroles de Jean sur la passion comme faisant partie de paroles de Jésus sur la Cène. Jeremias, op. cit., pp. 99-118. P. Andriessen voit dans l'épître aux Hébreux quelques paroles faisant allusion à l'Eucharistie (Sainte Cène). P. Andriessen, « L'Eucharistie dans l'épître aux Hébreux », dans Nouvelle Revue Théologique, Paris, Casterman, 1972, pp. 269-277.

6 Nous reviendrons sur l'alliance dans la dernière section en rapport avec le sang dans l'épître aux Hébreux. Ici, l'alliance n'est pas en relation explicite avec la sainte Cène. L'épître aux Hébreux se réfère elle aussi à l'Ancien Testament (Ex. 24.1-11) et fait ressortir le caractère du sacrifice de Jésus-Christ, en le comparant aux sacrifices de l'A.T. Le Prophète Zacharie fait allusion à cette expression le « sang de l'alliance » (Zach. 9.11). Le terme hébreu כְּרִית « alliance » est rendu par διαθηκη « alliance » dans la LXX. Le mot διαθηκη est rendu dans l'épître aux Hébreux par « testament ». Pour Lagrange, l'alliance « est à proprement parler le testament de Jésus qui va mourir et qui dispose de son sang ». M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1920, p. 355.

7 Jacob, op. cit., p. 172.

Nous lisons en Luc 22.20 : ... Τοῦτο το ποτηριον η καινη διαθηκη εν τω αιματι μου το υπερ υμων εκχυννομενον. « ... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang répandu pour vous ». Cette formule « qui nous place directement dans les perspectives de l'Alliance »<sup>8</sup> n'est pas reprise comme telle dans les autres récits de la Cène. Le texte de l'apôtre Paul (1 Co 11.25) se rapproche de celui de Luc. Matthieu (26.28) a une même formule (Ceci est mon sang de l'alliance) que Marc (14.24). Certains auteurs<sup>9</sup> ont bien démontré que de ces quatre récits découlent deux formules dont la différence est superficielle. Max Thurian<sup>10</sup> souligne que « les deux formes équivalentes montrent le sang du Christ crucifié, le sang du sacrifice de la Croix, comme le sang qui va être répandu pour fonder l'Alliance nouvelle de Dieu avec la multitude que formera son peuple ». La nouvelle alliance est centrée sur le sang de Christ.

Le mot εκχυννομενον « répandu » est un part. pass. du verbe εκ-χεω « verser, répandre ». Le Nouveau Testament connaît χυννω au lieu de χεω. Quant au terme διαθηκη, Luc est le seul à lui donner une précision, soit καινη διαθηκη « la nouvelle alliance ». Matthieu 26.26-29 et Marc 14.22-25 n'ont pas l'expression καινη signifiant « nouvelle ». Pour John Nolland<sup>11</sup>, le terme « le sang de l'alliance » est une allusion à Exode 24.8. mais l'expression καινη διαθηκη est une allusion directe à Jérémie 31.31-34. Quant à Lesêtre<sup>12</sup>, Jésus « établit donc une relation de similitude entre son sang et le sang des taureaux immolés au Sinaï ».

Pour Dom Irenée Fransen<sup>13</sup>, « Cette mention de la nouvelle alliance est l'évocation directe de l'ancienne Alliance, conclue au Sinaï, lors de la sortie d'Égypte, et liée à l'institution du repas

8 Joseph Lécuyer, Le sacrifice de la Nouvelle Alliance, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1961, p. 178.

9 J. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, Oxford, 1955, p. 112.

10 Max Thurian, Baptême Eucharistique Ministère, Neuchâtel, 1959, p. 193.

11 John Nolland, Word Biblical Commentary, Luke 18:35-24:53, Vol. 35C, Dallas, Word Books, 1993, p. 1054.

12 Lesêtre, « Sacrifice », dans Dictionnaire ..., c. 133-4.

13 Dom Irenée Fransen, « Le baptême de sang », dans Bible et Vie Chrétienne, N° 25, Paris, Casterman, 1959, p. 25. Henri Cazelles conclut en disant que « [...], le Christ, dans un repas qui se veut pascal "donne" son sang de "nouvelle alliance" sur un nouvel autel (He 13.10), [...]. C'est ainsi qu'il consacre le peuple pour une nourriture de vie éternelle selon Jn 6.59. Ce sang liturgique a reçu une surprenante et nouvelle signification ». Henri Cazelles, « Sang », dans Dictionnaire de la Bible Supplément, Tome XI, Pirot L. et al., Paris, Letouzey et Ané, 1991, c. 1352-1353.



pascal ». Selon Lagrange<sup>14</sup>, « les termes de Mc et de Mt rappellent plus étroitement ceux de l'Ex. [...] ». Lagrange<sup>15</sup> poursuit en disant que « si le sang de Jésus est le sang de l'alliance, il va de soi qu'il s'agit d'une alliance nouvelle, ou plutôt de la véritable alliance, dont la première n'était que la figure ». La nouvelle alliance, dans les Évangiles, est rapprochée par la plupart de commentateurs<sup>16</sup> au sacrifice de Sinäi qui a scellé l'alliance entre le peuple et Yahvé.

Dans le livre d'Exode, le sang répandu pour la conclusion de l'alliance n'est pas en rapport direct avec la rémission des péchés ou du moins le texte ne le précise pas. Pierre Bonnard<sup>17</sup> le confirme également lorsqu'il dit : « Dans l'A.T., le sang de victimes est régulièrement associé aux rites d'alliances (Gn 15.17; Ex 24.5-8 etc.) ». La valeur expiatoire du sang n'apparaît que dans les textes qui traitent de sacrifice pour le péché. Autrement dit, les textes vétérotestamentaires parlent séparément des notions d'alliance et de sacrifice pour le péché.

Médebielle<sup>18</sup> souligne les trois aspects du sacrifice mis en évidence dans la Cène : l'effusion du sang, l'alliance et la communion. Dans chaque sacrifice, la bête est immolée et le sang est répandu. Cette immolation est suivie d'un repas sacré (Ici on partage à la table le même pain et

<sup>14</sup> Lagrange, Évangile selon Saint Marc, .... p. 355.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Plusieurs commentateurs et exégètes font le même rapprochement entre l'Eucharistie et l'Alliance de Sinäi en y associant le repas pascal. Parmi ces exégètes, nous citerons : A. Vanhoye « Sacerdoce du Christ et Culte chrétien », dans Christus, N° 28, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 217; F.J. Leenhardt, Ceci est mon corps, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 23; M.A. Chevalier, « Prédication de la Croix par la célébration de la Cène », dans Études Théologiques et Religieuses, Montpellier, Centre National de la recherche scientifique, 1970, p. 382; A.M. Roguet, « Du repas au sacrifice », dans La Vie spirituelle, Paris, Édit. Cerf, 1981, p. 67; G.W. Buchanan, « Worship, Feasts and ceremonies in the Early Jewish Christian Church », dans New Testament Studies, Cambridge, Cambridge university Press, 1980, p. 297; G. D. Kilpatrick, « Eucharist as Sacrifice and Sacrament in the New Testament », dans Neues Testament und Kirche, Joachim Guilka, Germany, Herder, 1974, p. 429; A. Marchadour, « L'institution eucharistique, liturgie et événement historique », dans Cahiers Évangiles, Toulouse, Éditions du Cerf, p. 34 et J.M.R. Tillard, « L'Eucharistie, mémorial de Jésus », dans Jésus aujourd'hui, Gilles Langevin, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1980, p. 11.

<sup>17</sup> Pierre Bonnard, L'Évangile selon Matthieu, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 379.

<sup>18</sup> Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., pp. 133-144. Médebielle souligne que « la mort du Christ tient la place centrale dans la doctrine de Paul et cette mort est envisagée comme sacrifice et comme expiation » (p. 145). Pour ce qui nous concerne, nous nous limiterons chez Paul à quelques versets relatifs d'une façon explicite à la lustration du sang, sans pour autant examiner tous les versets en rapport avec la mort du Christ bien que c'est par sa mort que Christ a versé son sang. C'est par sa mort que nous avons la rédemption et l'expiation de nos péchés par son sang. Léon-Dufour Xavier, et autres, Mort pour nos péchés, Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis, 1979, pp. 18-19.

la même coupe). Le pain que Jésus donne à ses disciples figure son corps immolé, et le vin, le sang répandu. Le sang versé fait allusion à la mort sanglante de Jésus. L'alliance est aussi scellée par le même sang. Les deux actes (immolation du corps et effusion du sang) sont réunis dans la Cène et représentent le sacrifice de la croix. Par l'institution de la Cène, le Seigneur Jésus « enseigne que sa mort est un sacrifice expiatoire »<sup>19</sup>.

Matthieu 26.28 exprime bien la raison pour laquelle le sang (αἷμα) de Jésus est répandu : εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιῶν « ... en vue du pardon des péchés ». Le mot ἀφεσιν signifie la remise ou l'absolution d'une faute. Le sang du Seigneur Jésus est versé pour la rémission des péchés. Pour Clamer, « tout l'Évangile est enclos dans cette formule mystérieuse: *en rémission des péchés* »<sup>20</sup>. En ce qui concerne cette expression, Bonnard<sup>21</sup> soutient que ces mots « constituent l'originalité matthéenne principale de ce verset; ils peuvent être compris [...], au sens d'un pardon scellé dans un rite sanglant, institué par Dieu lui-même [...], puis actualisé dans la célébration eucharistique ». Dieu pardonne son peuple par le sang que Christ a versé sur la croix et la coupe de vin est une image de ce sang. La célébration de la Cène, « le centre même du culte chrétien »<sup>22</sup> émane de l'ordre du Seigneur Jésus Christ.

Dieu « institue l'événement de la délivrance (sortie d'Égypte, mort de Jésus) en même temps que la célébration de cette délivrance-pardon (la Pâque, la Cène) »<sup>23</sup>. Le sang de Jésus joue un double rôle dans l'institution de la sainte Cène. Le sang de Jésus est, d'une part, le sang de la nouvelle alliance et, d'autre part, ce sang est répandu pour la multitude en vue de la rémission

19 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire..., c. 137.

20 La Sainte Bible, les Saints Évangiles S. Matthieu-S. Marc, Tome IX, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 348.

21 Bonnard, op. cit., p. 379.

22 Donatien Mollat, La vie et la gloire. Exégèse spirituelle, Tome II, Paris, Cerf, 1980, p. 55. Pour Louise-Marie Chauvet, comme C. Perrot, le christianisme est fondé sur le sacrifice du Christ et l'Eucharistie est le fondement de l'identité communautaire. Louise-Marie Chauvet, « La dimension sacrificielle de l'Eucharistie », dans Maison-Dieu, N° 123, 1975, p. 76 et Charles Perrot, « L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'église dans le N.T. », dans Maison-Dieu, N° 137, 1979, p. 109. En ce qui concerne cette Sainte Cène (eucharistie), J. Coppens écrit : « Les récits synoptiques de l'institution de l'eucharistie envisagent la célébration de la Cène clairement comme la célébration de la Pâque de l'Alliance Nouvelle ». J. Coppens, « L'Eucharistie néotestamentaire », dans Exégèse et Théologie, G. Thils et R. E. Brown, Paris, P. Lethielleux, 1968, p. 251.

23 Ibid., p. 380.

des péchés<sup>24</sup>. Sabourin souligne que « Mc et Mt on décrit le sang comme 'répandu pour beaucoup' : les mots "pour beaucoup" constituent une allusion claire à Is 53, où la phrase figure plusieurs fois »<sup>25</sup>. Dans le texte d'Isaïe l'expression est en rapport avec le rite sacrificiel.

Bonnard<sup>26</sup> affirme que l'expression αιμα μου της διαθηκης « pourrait signifier que la mort de Jésus scelle l'ancienne alliance de Yahvé avec son peuple; mais, conformément à l'expression des textes lucanien et paulinien, il faut comprendre les mots de l'alliance dans le sens d'une alliance nouvelle ». La nouvelle alliance est scellée par le sang de Christ. A propos de ce sang répandu, Lagrange souligne que « c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe »<sup>27</sup>. C'est pourquoi il est dit : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ».

## **10.2 La purification du péché par le sang de Jésus**

C'est ici que nous rencontrons les transpositions explicites du rôle essentiel joué par le sang dans le rituel de purification de l'Ancien Testament. Médebielle rappelle qu'il y a « une nombreuse série de textes où les effets de la rédemption sont attribués directement au sang de Jésus-Christ », et « le sacrifice avait pour rite capital, dans le système lévitique, l'effusion du sang; pour effets, l'expiation et la réconciliation »<sup>28</sup>. La purification du péché par le sang d'animaux est une image de la purification définitive par le sang de Christ. La purification est attribuée à la rédemption par le sang de Jésus Christ. Cette section de la purification du péché par le sang de Christ s'articulera sur la conception de l'apôtre Paul, de l'apôtre Jean, de l'apôtre Pierre et de l'auteur de l'épître aux Hébreux.

24 Le sang répandu « pour la multitude », autrement dit la notion de rançon (« donner sa vie en rançon pour beaucoup » Mc 10.45) est vaste dans les écrits bibliques. Nous allons y revenir chez l'apôtre Pierre.

25 Léopold Sabourin, L'Évangile de Luc, Introduction et Commentaire, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985, p. 343.

26 Bonnard, op. cit., p. 379.

27 Lagrange, Évangile..., p. 355.

28 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire..., c. 154. A propos de la Pâque, Roger Le Déaut souligne dans son introduction que « [...] la Pâque était devenue le confluent de tout un monde de traditions et de représentations lui donnant une polyvalence extrêmement riche : fête de la libération, de la lumière, de renouveau, de la joie, elle s'était vue associer d'autres thèmes dont la connaissance peut être utile pour comprendre mieux le mystère de la Rédemption chrétienne, le "mystère pascal" de rachat et d'expiation, de rénovation de l'homme dans une alliance nouvelle scellée par le sang de Jésus [...] ». Roger Le Déaut, La nuit pascal, Rome, Institutu biblique pontifical, 1963, p. 7.

### 10.2.1 La victime expiatoire chez Paul

L'apôtre Paul compare l'effusion du sang du Seigneur Jésus Christ aux lustrations de sang mentionnées dans le Pentateuque. Dans son épître aux Romains, spécialement en Romains 3.25, l'apôtre Paul dit : *ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* ... « C'est lui que Dieu a exposé comme instrument de propitiation par la foi en son sang, ... ». Pour Médebielle<sup>29</sup>, « le caractère expiatoire de la rédemption est solennellement affirmé » dans ce texte de Romains 3.25. Ce verset, traduit différemment dans les versions, porte « l'un des termes les plus discutés du Nouveau Testament »<sup>30</sup>. C'est le terme *ἱλαστήριον* qui entre ici en jeu. Ce mot « montre assez clairement que l'arrière-fond de la pensée est bien la doctrine du sacrifice lévitique »<sup>31</sup>.

L'expression *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* « en son sang », signifiant ici le sang (de Jésus) répandu sur la Croix, rappelle également la lustration du sang de Lévitique. C.E.B. Cranfield précise que l'expression *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* est en relation avec *ἱλαστήριον*, et non avec *πίστεως* (la foi)<sup>32</sup>. Le mot *ἱλαστήριον*<sup>33</sup> « propitiatoire », dérive de *ἱλασκομαι* (*ἐξιλασκομαι*), *יָרַח* en hébreu.

Nous l'avons vu précédemment, le mot *יָרַח* (*ἱλαστήριον*) ne désigne pas « le couvercle de

<sup>29</sup> *Ibid.*, c. 162.

<sup>30</sup> Alphonse Maillot, *L'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 106.

<sup>31</sup> Franz-J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 60.

<sup>32</sup> C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. I, Edinburgh, Clark, 1975, p. 210. William Sanday et Arthur C. Headlam donnent un même argument : l'expression *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* est en rapport avec le mot *ἱλαστήριον* : le versement et l'aspersion du sang (idée principale et non secondaire). William Sanday et Arthur C. Headlam, *A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, Clark, 1960, p. 89.

<sup>33</sup> M.J. Lagrange précise que « le substantif s'emploie en fait, selon l'usage, pour plusieurs objets différents; c'est qu'il a une signification assez générale. C'est Dieu qui dispose et qui propose le Seigneur Jésus comme instrument de propitiation expiatrice ». M. J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1922, p. 76. Joseph A. Fitzmyer fait remarquer aussi que ce terme pose deux problèmes, l'un en rapport avec son genre (un adj. m.s. ou un n. neut. s.?), l'autre problème crucial relatif au sens même du mot. Il conclut que ce mot peut-être un adj. ou un nom. Les deux possibilités sont acceptables. Joseph A. Fitzmyer, *The Anchor Bible, Romans*, New York, Doubleday, 1993, pp. 349-350.

l'arche », mais « un instrument d'expiation », qui est le « propitiatoire ». Autrement dit, l'arche placée à l'intérieur du Saint des Saints est recouverte d'une plaque d'or appelée  $\eta\eta\alpha$  (Ex 25.17-22, 26.31-34). Le  $\eta\eta\alpha$  fait office de couvercle, mais il n'est pas un couvercle<sup>34</sup>. Le propitiatoire est l'instrument du rite de propitiation, c'est-à-dire du rite d'expiation que le grand prêtre accomplit sur le propitiatoire avec le sang des taureaux et des boucs une fois par an. Les aspersion du sang des victimes faites avec le doigt du grand prêtre sont destinées à apaiser Yahvé (Lev 16.14-15). La LXX emploie le terme  $\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  en rapport avec ces textes (Ex 25.17-22, Lev 16, ...) <sup>35</sup>.

Le grand prêtre fait les aspersion de sang (Lev 16.14-15) sur le  $\eta\eta\alpha$ . L'apôtre Paul qualifie le Seigneur Jésus de « propitiatoire », c'est dire qu'il le désigne comme celui que Dieu place pour qu'il serve d'expiation par son sang. Pour Leenhardt<sup>36</sup>, « Paul recourt au vocabulaire sacrificiel: le Christ, par sa mort, joue le rôle d'instrument d'expiation; son sacrifice remplace les sacrifices dont le sang était répandu sur l'arche en vue du pardon [...] ». Le rite de Lévitique 16 est alors pour Paul une figure du sacrifice du Christ, qui par son sang nous accorde le pardon et le salut au moyen de la foi. J. Cambier<sup>37</sup> qui fait des réserves sur le fait de « ramener la présentation sacrificielle de la mort du Christ à toutes les caractéristiques d'un sacrifice tel qu'il est habituellement décrit dans l'A.T., sous prétexte que notre vocabulaire est le même », nous incite à comprendre l'adjectif  $\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  dans le sens sacrificiel (obtenir la pitié et la miséricorde). Autrement dit, « le Christ, par sa mort rédemptrice, est pour nous un Christ propitiatoire »<sup>38</sup>. Le terme  $\lambda\alpha\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  précise ainsi la rédemption du Christ. L'expression  $\epsilon\nu \tau\omega \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \alpha\iota\mu\alpha\tau\iota$  « en son sang » explique également cette rédemption.

34 Nous l'avons vu, les opinions sont divergentes quant à l'intelligence de ce terme. Le  $\eta\eta\alpha$ , couvercle ou non, les uns et les autres s'accordent à dire que le  $\eta\eta\alpha$  est un « instrument d'expiation ».

35 James D. G. Dunn, Word Biblical Commentary, Romans 1-8, Vol. 38A, Dallas, Texas, Word Books, 1988, p. 180.

36 Leenhardt, L'épître ..., pp. 60-61. Maillot précise bien que « tout cela reste comparaison: Jésus est la victime, il est l'arche, il est aussi le sang qui était versé (la vie qui était donnée) ». Maillot, op. cit., p. 107.

37 J. Cambier, S. D. B., L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains, Exégèse et Théologie biblique, Tome I, Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1967, p. 93.

38 ibid.

Leenhardt<sup>39</sup> souligne également que « l'efficacité de la démarche gracieuse de Dieu est liée à la repentance, condition *sine qua non* du pardon ». Ces déclarations du plan salutaire vont revenir ça et là dans les écrits de l'apôtre<sup>40</sup>. Selon Paul, « Jésus est donc celui par qui Dieu recouvre et efface les péchés du nouveau peuple »<sup>41</sup>. Autrement dit, « Jésus-Christ est donc le moyen que Dieu, dans son infinie miséricorde, a proposé aux pécheurs pour que, s'associant à ce sacrifice par la foi, ils pussent recevoir la vie »<sup>42</sup>. Ces deux citations ne confirment qu'une seule et même chose, le salut que nous avons en Jésus, victime expiatoire de nos fautes.

### 10.2.2 La conception johannique

Le rôle du sang de Jésus Christ se rencontre également en Jean. L'apôtre Jean consacre quelques versets dans ses écrits pour exposer la manière dont le sang de Jésus purifie le péché<sup>43</sup>. Ce thème est en relation avec les purifications relatives à l'usage du sang dans l'Ancien Testament. A propos de cette purification, Légasse<sup>44</sup> fait remarquer que ni la première épître de Jean, ni l'auteur de l'épître aux Hébreux « n'éprouvent de scrupule à transposer le langage rituel de l'Ancien Testament ».

Nous lisons en 1 Jean 1. 7 et 9 : ...και το αιμα Ιησου του υιου αυτου καθαριζει ημας

<sup>39</sup> Leenhardt, L'épître ..., p. 61.

<sup>40</sup> On retrouve aussi d'autres textes qui attribuent directement les fruits du salut au sang de Christ (Ro 5.9; Eph 1.7; Col 1.14, 20). Certains versets comportent les termes ἀπολυτρωσιν « rachat, rédemption » et ἀφεσιν « pardon » (obtenu par le sang du Christ). Médebielle précise que « ἀπολυτρωσιν comporte vraiment, essentiellement, un λυτρον et ce λυτρον est le sang de Jésus », p. 158. Dans son livre sur La Rédemption par le sang de Jésus, D.G. Lefebvre résume sa pensée en disant que « les quatre notions de mérite, satisfaction, sacrifice et rançon matérielle sont nécessaires pour exprimer la causalité rédemptrice de la passion et pour donner à la dévotion au précieux sang son vrai sens ». Jésus a versé son sang par sa mort pour notre salut. Dom Gaspar Lefebvre, La rédemption par le sang de Jésus, Belgique, Desclée de Brouwer, 1944, p. 201.

<sup>41</sup> Maillot, op. cit., p. 106. Maillot souligne en plus que le mot ιλαστηριον est pris dans un sens imagé, et comme tel il « ne rend pas compte de toute la personne et de toute l'oeuvre du Christ ». Ce mot se rencontre aussi en Hébreux 9.5.

<sup>42</sup> Leenhardt, L'épître ..., p. 63.

<sup>43</sup> Jean traite également de « l'expiation » dans l'Évangile. Il emploie ainsi diverses images, notamment : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jn 1. 29). A ce sujet, certains exégètes, entre autres, Médebielle, développent ce thème « d'expiation » chez Jean. Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., c. 202-242.

<sup>44</sup> Légasse, Naissance ..., p. 116.

απο πασης αμαρτιας ... και καθαριση ημας απο πασης αδικιας. « ..et le sang de Jésus, son fils, nous purifie de tout péché ... et nous purifiera de toute injustice ». L'apôtre utilise dans les deux versets le verbe καθαριζει<sup>45</sup> au pres. et le verbe καθαριση en aor. subj. de καθαριζω « purifier ». Le verbe καθαριζω du verset 7 qui est au présent « marque une action continue »<sup>46</sup>. La LXX rend souvent ηηρ par καθαριζω. La purification concerne le péché (αμαρτιας) au verset 7 et l'injustice (αδικιας) au verset 9.

Après l'exposé de la communion, Jean y joint la conséquence de la marche dans la lumière. Il dit au verset 7 : « ... et le sang de Jésus, son fils, nous purifie de tout péché ». Selon Clamer<sup>47</sup>, Jean souligne d'une manière catégorique l'efficacité du sang rédempteur du Christ, et ce sang purifie d'une manière plus intime les âmes qui marchent dans la lumière. Pierre Bonnard<sup>48</sup> stipule que « la troisième partie du v. a une valeur consécutive: la communion avec l'évangile johannique authentique a pour conséquence que Jésus Christ nous purifie » de tout péché. L'injustice s'oppose bien à la sainteté divine (Ro 1.17, 3.5), c'est donc du péché que le sang du Christ purifie. Ce verbe qui caractérise l'action du sang rédempteur ne se retrouve qu'aux versets 7 et 9. Le sang de Jésus Christ purifie de πασης αμαρτιας « tout péché », expression à entendre dans le sens de « toute espèce de péché »<sup>49</sup>.

Le péché est ressenti comme une tache, une souillure qui a besoin d'être purifiée, d'être éliminée par le sang du Christ. Pour Bonnard<sup>50</sup>, Jean rappelle « la portée purificatrice du « sang » de Jésus, c'est-à-dire de la croix, sans allusion forcée au baptême ou à la Cène ». Car l'apôtre Jean

<sup>45</sup> Canon A. E. Brooke souligne que le verbe καθαριζει est spécialement employé dans les synoptiques en rapport avec la purification de lépreux. Ce verbe n'est pas utilisé dans le quatrième Évangile, excepté l'adjectif καθαρος. Canon A. E. Brooke, A critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles, Edinburgh, Clark, 1957, p. 16.

<sup>46</sup> Jerzy Chmiel, Lumière et Charité d'après la première épître de Saint Jean, Rome, Institut Pontifical des Recherches Ecclésiastiques, 1971, p. 116.

<sup>47</sup> La Sainte Bible, ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 523.

<sup>48</sup> Pierre Bonnard, Les épîtres Johanniques, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 30.

<sup>49</sup> Bonnard, Les épîtres ..., p. 30.

<sup>50</sup> Ibid.

insiste sur la mort de Jésus Christ sur la croix dans son épître (1 Jn 2.2, 4.10). Chmiel<sup>51</sup> fait voir que pour « participer à la valeur de la mort du Christ, il faut marcher dans la lumière, c'est-à-dire faire la vérité, adhérer à la parole révélée de Dieu ».

Les avis sont partagés quant à la relation qu'il y a entre la marche dans la lumière et la purification. Chmiel<sup>52</sup> soutient que « c'est la marche dans la lumière qui conditionne l'application de l'action purificatrice du sang versé ». Le sang qui purifie, c'est le sang que Christ a versé sur la croix. Pour Bonnard<sup>53</sup>, la purification « est intimement associée à l'idée de pardon (v.9). Il ne s'agit donc ni d'une purification de type ritualiste, ni d'une suppression objective du péché ». Le texte de Jean est explicite, la purification ne s'obtient que par la confession de ses péchés.

Pour préciser cette image de la purification par le sang de Jésus, l'apôtre Jean qualifie Jésus de victime d'expiation. Kohler<sup>54</sup> soutient que « Jésus est désigné par le don qu'il apporte. L'expiation est une compensation ». Nous lisons en 1 Jean 2.2 : και αυτος ιλασμος εστιν περι των αμαρτιων ημων ... « Et il est lui-même victime d'expiation pour nos péchés. ... ». Le mot ιλασμος, signifiant « propitiation » ou « victime propitiatoire » revient en 1 Jean 4.10. Il est employé dans le cadre d'un langage sacrificiel<sup>55</sup>. La Septante traduit deux fois l'hébreu סָחַר « expiation » par ιλασμος « expiation » (Lev 25.9, Nomb 5.8), et les autres deux fois, ιλασμος est employé au sens général de ἄφεσις « pardon ».

Dans le Nouveau Testament, le terme ιλασμος ne se rencontre que dans ces deux références de

---

51 Chmiel, *op. cit.*, p. 116.

52 *Ibid.* Marc Kohler donne d'abord le contenu du texte de Jean : « La marche à la lumière semble être la condition fraternelle et celle-ci, à son tour, mettrait en oeuvre l'action purificatrice du sang ». Pour Kohler, « vivre dans la communion fraternelle n'est pas la conséquence, mais la condition de la marche dans la lumière ». Autrement dit, la marche dans la lumière suppose la communion fraternelle. Marc Kohler, *Le cœur et les mains, Commentaire de la 1re épître de Jean*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1962, p. 34.

53 Bonnard, *Les épîtres ...*, p. 30.

54 Kohler, *op. cit.*, pp. 38-39.

55 Stephen S. Smalley, *Word Biblical Commentary: 1, 2, 3 John*, Vol. 51, Waco, Texas, Word Books, 1984, pp. 38-40.



1 Jean 2.2 et 4.10. Nous avons rencontré chez Paul le mot *ἱλαστηριον*<sup>56</sup> « propitiatoire » (Ro 3.25). Les deux mots *ἱλασμος* et *ἱλαστηριον* dérivent du même verbe *ἱλασκομαι*. Médebielle<sup>57</sup> souligne qu' « il y a donc affinité entre l'*ἱλασμος* de saint Jean et l'*ἱλαστηριον* de saint Paul ».

Le mot *ἱλασμος* « désigne directement la fonction et suggère le caractère personnel de notre *ἱλαστηριον* »<sup>58</sup>. Ce dernier rappelle le lieu sur lequel le grand prêtre fait l'aspersion du sang des taureaux (Lev 16.13-14). Car, ce sacrifice apaisait Dieu et le rendait propice. Bonnard<sup>59</sup> rappelle que « déjà dans l'AT, le sacrifice propitiatoire n'est pas un moyen humain de se rendre la divinité propice, mais un rite, institué par Dieu, de célébration de son pardon; c'est un « rite d'absolution ». Ce rite sacrificiel de l'Ancien Testament par lequel les péchés des enfants d'Israël étaient expiés se répétait chaque année.

Kohler<sup>60</sup> voit dans le sacrifice de l'A.T., un « troc singulier mais salutaire qui prépare et annonce la substitution définitive: sur la Croix sera offerte la seule vie parfaite que le monde ait connue, celle de Jésus-Christ le juste ». Bien que Jean emploie un mot différent (*ἱλασμος*), la pensée reste la même comme chez Paul : « notre Christ réalise dans sa perfection la propitiation que figurait typiquement l'arche d'Alliance aspergée du sang des victimes expiatoires »<sup>61</sup>. Par le sacrifice de la Croix, le Christ est à jamais notre *ἱλασμος* « propitiatoire ».

Jean montre que le sang de Jésus purifie le péché de quiconque croit en lui. Dieu l'a envoyé en

---

56 Selon Clamer, *ἱλαστηριον* est un moyen de propitiation procuré par Dieu lui-même (Ce substantif revient plus de 20 fois dans la LXX pour traduire *kaphoreth*). Jésus ne rend pas son Père favorable (verbe *ἱλασκεσθαι* - c'est donc moins l'acte d'expier), mais Jésus est *ἱλασμος* : « cet abstrait paraît voulu pour indiquer une situation définitivement acquise, une fonction tellement assurée qu'elle définit celui qui l'exerce ». La Sainte Bible, ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 525.

57 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire, ..., c. 230.

58 La Sainte Bible, ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 525.

59 Bonnard, Les épîtres, ..., pp. 35-36.

60 Kohler, op. cit., p. 39.

61 La Sainte Bible, ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 525.

victime de propitiation pour nos péchés. Dans le dernier chapitre de 1 Jean, l'apôtre associe l'eau et le sang à la venue de Jésus. Ces deux liquides, l'eau et le sang « caractérisent deux circonstances majeures où s'est manifestée la transcendance du Sauveur, c-à-d le baptême, [...], et la mort sur la Croix »<sup>62</sup>. L'apôtre Jean dit en 1 Jean 5.6 : Ουτος εστιν ο ελθων δι υδατος και αιματος, Ιησους Χριστος ουκ εν τω υδατι μονον αλλ εν τω υδατι και εν τω αιματι ... « Celui-ci est venu par l'eau et le sang, Jésus Christ, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang; ... ». Dans ce verset, l'apôtre parle de la façon dont Jésus est venu. Il est venu d'abord par l'eau et le sang, puis avec l'eau et avec le sang. Nous avons encore une fois rencontré le mot αιμα au chapitre 1, mais le terme υδωρ ne se retrouve pas ailleurs dans cette première épître de Jean.

Les deux liquides, l'eau et le sang, répétés dans ce verset sont sujets à plusieurs interprétations. Les questions posées par Kohler<sup>63</sup> doivent être reprises ici : « A quelle eau, à quel sang fait-il allusion ? En parlant une deuxième fois d'eau et de sang, Jean pense-t-il toujours à la même chose ou donne-t-il à ces mots une autre signification ? ». Les réponses sont divergentes. Mais la plupart de commentateurs voient en premier lieu une allusion au baptême de Jésus et à sa mort sur la Croix. Dom Augustin Calmet, qui voit une référence aux sacrifices de la loi (l'eau pour laver la victime et le sang à répandre à l'autel), écrit : « Jésus-Christ est donc venu avec l'eau pour purifier dans le baptême, et avec le sang pour expier nos péchés [...] »<sup>64</sup>. L'allusion au sang et à l'eau sortis du côté de Jésus n'est pas exclue non plus (Jn 19.34).

62 *Ibid.*, p. 550.

63 Kohler, *op. cit.*, p. 174. Kohler expose les diverses opinions relatives à ce verset. La majorité des exégètes voient dans la première partie du verset l'allusion au baptême de Jésus et à sa mort sur la Croix. La deuxième partie du verset concerne le baptême chrétien et la Sainte Cène (Kohler, *op. cit.*, pp. 187-188). Il faut noter que ces deux liquides reviennent encore en 1 Jn 5.8. Ici, il y a l'Esprit, l'eau et le sang, les trois témoins selon l'apôtre Jean. L'eau et le sang témoignent du baptême de Jésus (eau) et de sa mort sur la Croix (sang). M. Poncelet et J. Winandy soulignent cet aspect de l'eau et du sang en rapport avec le texte de Jn 19.17-37. L'eau et le sang sortirent du côté percé de Jésus. M. Poncelet, *Le mystère du sang et de l'eau dans l'Évangile de Saint Jean*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961, pp. 110-117. Pour J. Winandy, « le baptême chrétien sera un baptême en son sang et un baptême dans l'Esprit-Saint. L'eau est elle-même un symbole de l'Esprit (Jn 4.10-14), mais ce symbole n'est efficace que grâce à la mort de Jésus, à ce baptême de sang [...] » (Mc 10.38). J. Winandy, « Le témoignage du sang et de l'eau, Jn. 19 », dans *Bible et Vie Chrétienne*, N° 31, Paris, Casterman, 1960, p. 26. A propos du sang, Bonnard voit une référence à la croix plutôt qu'à l'eucharistie (Bonnard, *op. cit.*, p. 108) et Kohler parle d'une allusion à la sainte Cène (Kohler, *op. cit.*, p. 182).

64 Dom Augustin Calmet, « Le témoignage de l'eau, du sang, de l'esprit, 1 Jn 5, 6.8 », dans *Bible et Vie chrétienne*, N° 53, Paris, Casterman, 1963, pp. 35-36.

Bonnard<sup>65</sup> affirme que « les deux prépositions (δια et εν) insistent sur la réalité de l'engagement personnel de Jésus dans son baptême et à la croix ». En insistant sur la relation entre le baptême d'eau et le baptême sur la Croix, le premier qui prépare le deuxième, Kohler<sup>66</sup> s'exclame en disant : « Voilà pourquoi 1 Jn 5.6 peut unir sans hésitation les deux faits. Le baptême du Jourdain place Jésus sur la voie douloureuse dont la Croix est l'aboutissement à la fois cruel et salutaire ». Il y a ici une référence au baptême de Jésus dans le Jourdain pour arriver au baptême dont Jésus lui-même parle dans les Évangiles, le baptême dans les souffrances de la Croix (Mc 10.38).

Les divers versets ayant trait au sang de Christ, fils de Dieu dans les écrits de Jean montrent l'importance que l'apôtre attache à ce sujet. En Apocalypse 1.5, Jean parle de la délivrance du péché par le sang du Christ : ... και λουσάντι ημας εκ των αμαρτιων ημων εν τω αιματι αυτου ... « ... et il nous a délivrés de nos péchés par son sang ... ». Certains manuscrits<sup>67</sup> ajoutent une lettre à λουσάντι « nous a déliés » pour lire λουσαντι « nous a lavés ». Malgré cet ajout, le verbe λουσάντι « nous a déliés » doit être préféré à la place du verbe λουσαντι « nous a lavés »<sup>68</sup>, « à moins que, disant λουσαντι, Jean n'ait représenté le sang comme le bain dans lequel l'âme se lave de ses péchés »<sup>69</sup>. Mais l'aor. λουσάντι, du verbe λυω « délivrer, délier », « renvoie à l'événement unique de la croix »<sup>70</sup>. Pour Médebielle<sup>71</sup>, « la métaphore du sang qui délivre se rattache à l'idée de rançon ».

L'apôtre Jean utilise une autre expression pour montrer ces lustrations basées sur le rachat par le

65 Bonnard, Les épîtres..., p. 107.

66 Kohler, op. cit., p. 179.

67 La Bible TOB, ..., p. 3032. Il faut ajouter qu'il est probable que le thème d'Exode 19.6, la constitution d'un royaume de prêtres, soit sous-jacent aux versets 5-6 d'Apocalypse 1. Les chapitres d'Exode 19-24 sont basés, comme nous l'avons développé précédemment, sur l'alliance conclue avec le sang des boucs entre Yahvé avec son peuple. Yahvé s'est choisi Israël comme sa propriété pour en faire un royaume et un sacerdoce.

68 B. Metzger, A Textual Commentary on the Greek New Testament, Londres-New York, 1960, p. 731.

69 E.-B. Allo, Saint Jean l'Apocalypse, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda, 1933, p. 5.

70 Pierre Prigent, L'Apocalypse de Saint Jean, Genève, Labor et Fidès, 1988, p. 18.

71 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire..., c. 235.

sang de Jésus Christ. Médebielle<sup>72</sup> affirme que le sang « est donc considéré comme la rançon (λυσαντι) payée pour notre délivrance ». Le texte ci-haut et celui qui va suivre nous renvoient toujours à la délivrance pascalle (Ex 12). Jean dit en Apocalypse 5.9 : ... οτι εσφαγης και ηγορασας τω θεω εν τω αιματι σου ... « ... car tu as été immolé, et tu as acheté pour Dieu par ton sang, ... ». L'apôtre Jean emploie l'aor. ηγορασας de αγοραζω « acheter ». Ce verbe revient en Apocalypse 14.3 et 4, sans qu'il soit suivi de αιμα « sang », comme ici. Mais l'idée reste la même : le Christ a acheté l'humanité par son sang par l'oeuvre de la rédemption<sup>73</sup>.

Le thème du rachat par le sang fait allusion à la délivrance des enfants d'Israël asservis sous le joug des Égyptiens. A propos d'Apocalypse 5 et 14, Prigent fait remarquer que « le contexte invite dans les deux cas à déceler une claire allusion au rachat d'Israël libéré de l'esclavage égyptien par le sang de l'agneau pascal »<sup>74</sup>. Dans le passage d'Exode 12.12 et 22, l'auteur parle de l'aspersion de sang (βαψ « tremper » et ηθη « mettre ») sur les linteaux en vue du salut des fils d'Israël. Jean utilise un verbe différent. Ici, le salut de l'humanité vient par le fait que Jésus a payé (αγοραζω) de son sang pour sauver le monde entier. Bien que le verbe soit différent de celui du passage d'Exode 12, Jean « l'utilise très évidemment dans ce but »<sup>75</sup>.

Jean dit en Apocalypse 7.14 : ... και επλυναν τας στολας αυτων και ελευκαναν αυτας εν τω αιματι του αρνιου. « ... et ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'agneau ». L'auteur emploie επλυναν, à la 3<sup>ème</sup> pers. m.p. aor. ind. act. du verbe πλυνω signifiant « laver, nettoyer du linge, ôter en lavant une tache, une souillure » et le verbe ελευκαναν, à la 3<sup>ème</sup> pers. m.p. aor. ind. act. de λευκαινω « rendre blanc, faire blanchir ». La LXX rend le verbe hébreu ηה par λευκαινω. Dans une autre référence parallèle l'apôtre écrit : Μακαριοι οι πλυνοντες τας στολας αυτων, ... « Heureux ceux qui lavent leurs

<sup>72</sup> Ibid., c. 235.

<sup>73</sup> Le verbe αγοραζω « acheter » qui exprime le rachat par le sang du Christ est d'un usage paulinien (1 Co 6.20, 7.23; Ga 3.13, 4.5; ...). Allo, Saint Jean ..., p. 79.

<sup>74</sup> Prigent, op. cit., p. 102.

<sup>75</sup> Ibid.

robes ... » (Ap 22.14). Il y a un parti. *πλυνοντες* de *πλυνω* « laver » dans ce dernier verset. Dans le premier passage, le lavage des robes dans le sang de l'agneau procure à ceux qui effectuent ce lavage l'opportunité de rendre un culte à Dieu jour et nuit. Pour Prigent, l'Apocalypse 7.14-15 révèle que « la purification apportée par le sang du Christ permet aux chrétiens de rendre à Dieu un culte agréable »<sup>76</sup>. Le second texte est en rapport avec ceux qui lavent leurs robes, et qui par la suite reçoivent le privilège d'être dans la Nouvelle Jérusalem et d'avoir part à l'arbre de vie.

Le sang de l'agneau purifie de tout péché. Le lavage des robes dont il est question ici nous renvoie à la purification que nous avons traitée dans les lustrations d'eau de l'Ancien Testament. Prigent<sup>77</sup> affirme également que le lavage est exprimé dans un langage qui s'inspire de l'Ancien Testament. En Genèse 49.11, l'auteur écrit sur Juda « le prince messianique » qui doit laver sa robe dans le sang de la vigne. Le texte d'Exode 19.10 et 14 parle de nettoyage des habits avant de rencontrer Yahvé. En ce qui concerne ce lavage, Prigent<sup>78</sup> écrit : « Il n'est pas indifférent de relever que l'image de la purification par lavage est fréquemment employée pour renvoyer au baptême ». Dans nos deux textes d'Apocalypse, le lavage ne se fait pas dans l'eau, mais dans le sang de l'agneau. Nous l'avons vu précédemment : la purification par le lavage qui a trait au baptême est toujours liée à l'eau.

Quant au verbe *λευκαινω*, il ne se rencontre qu'ici et en Marc 9.3 en rapport avec la transfiguration de Jésus. Comment le sang de l'Agneau de la couleur rouge peut-il blanchir ? Selon Médebielle<sup>79</sup>, « le paradoxe du sang qui, au lieu de rendre les vêtements rouges, les rend blancs, déconcerte quelque peu l'imagination ». Selon Émile Osty<sup>80</sup>, c'est une « alliance paradoxale de termes (6.16); il s'agit de l'appropriation par les chrétiens des effets de la Rédemption accomplie par le "sang de l'agneau" (12.11), source de toute purification et de toute

---

76 Prigent, *op. cit.*, p. 126.

77 *Ibid.*, p. 102.

78 *Ibid.*

79 Médebielle, « Expiation », dans *Dictionnaire ...*, c. 239.

80 *La Bible*, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 256-1.

innocence ». Il faut seulement voir dans ces expressions l'action purificatrice et sanctificatrice du sang de Jésus sur les âmes<sup>81</sup>.

Pour Prigent<sup>82</sup>, Jean « s'adresse à des gens pour qui le sang du sacrifice, et particulièrement celui de l'agneau pascal, peut avoir une action purificatrice et donc blanchissante ». Ces métaphores de « vêtements lavés et blanchis symbolisent la purification et la sanctification »<sup>83</sup>. Le sang de l'agneau, Jésus Christ, purifie en rendant blanc comme la neige pour emprunter également l'expression du psalmiste (Ps 51.9) ou du prophète Isaïe (Is 1.18).

### 10.2.3 L'interprétation de Pierre

L'apôtre Pierre parle de l'aspersion du sang de Jésus Christ en 1 Pierre 1.2. Il est dit : ... εις υπακοην και ραντισμον αιματος Ιησου Χριστου χαρις ... « ... en vue de l'obéissance et de l'aspersion du sang de Jésus Christ ... ». Le mot ραντισμος nous intéresse ici. Charles Bigg<sup>84</sup> souligne que ραντισμος est un terme usité dans le sacrifice. Ce substantif ραντισμος « aspersion » rappelle les aspersiones de l'Ancien Testament que nous avons décrites aux chapitres VII et VIII relatif aux lustrations de sang de l'Ancien Testament. Ce mot ραντισμος dérive de ραντιζω « asperger, purifier ». La LXX a rendu le verbe hébreu הִט « faire jaillir » par ραντιζω, ου προσχεω, ou encore περιρραινω « asperger ».

Le verbe ραντιζω « asperger », ηϋ en hébreu, comme nous l'avons dit, est en usage dans divers sacrifices, entre autres sacrifices, le sacrifice pour le péché, le sacrifice du grand jour d'absolution, la purification par l'eau lustrale. L'agent matériel pour faire l'aspersion peut être soit le sang, soit l'eau, soit encore le mélange de trois liquides, le sang, l'eau et l'huile. La LXX

81 Allo, Saint Jean ..., p. 98.

82 Prigent, op. cit., p. 126.

83 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., c. 238.

84 Charles Bigg, A critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude, Edinburgh, Clark, 1956, p. 92. L'idée de Pierre selon laquelle les chrétiens prennent part à l'aspersion du sang de Christ par sa mort est absente chez Paul.

ne traduit הִזָּק par ραντιζω<sup>85</sup> que dans le rite du grand jour des expiations et celui de l'aspersion de l'eau lustrale.

L'apôtre Pierre fait peut-être allusion à l'aspersion du sang des victimes faite lors de la conclusion de l'alliance avec Yahvé en Exode 24.8. Selon Samuel Bénétreau, c'est « la référence à une aspersion historique unique, celle qui a solennellement scellé l'alliance avec Israël »<sup>86</sup> (Ex 24.8). Quant à Joseph Lécuyer<sup>87</sup>, « l'allusion au Sinaï est évidente et manifeste une fois de plus que c'est le sacrifice de Jésus qui scelle la nouvelle alliance ». Avec le sang des boucs, Moïse aspergea le livre de la loi et tout le peuple (Ex 24.3-8). Médebielle<sup>88</sup> fait remarquer que « la vertu de ce sang ne se borne pas d'ailleurs à la rémission des péchés; elle produit encore, bien mieux que les purifications anciennes, l'union avec Dieu ». Selon l'apôtre Pierre, comme le peuple fut aspergé par le sang des boucs, les élus, c'est-à-dire les chrétiens, prennent aussi part à l'aspersion du sang de Jésus Christ. Bénétreau soutient que la référence à l'alliance est celle qui convient pour ce texte de 1 Pierre 1.2, sans que soit écartée toutefois la notion de purification et d'expiation<sup>89</sup>.

Dans le même chapitre 1 de 1 Pierre aux versets 18-19, l'apôtre Pierre aborde le thème du rachat. L'apôtre poursuit en disant : ... ελυτρωθητε ...αλλα τιμιω αιματι ως αμνου αμωμου και ασπιλου Χριστου, « ... vous avez été rachetés ... mais par le sang précieux,

85 Nous avons rencontré ce verbe dans divers cas, entre autres cas : le sacrifice pour le péché en Lévitique 4-6 (הִזָּק « faire jaillir, asperger »), le grand jour d'expiation en Lévitique 16.14 (הִזָּק « faire jaillir, asperger »), le sacrifice de la vache rousse dans Nombres 19 (הִזָּק « faire jaillir, asperger, rejallir »), la purification avec l'eau lustrale (קָרַף « asperger »), l'alliance avec Israël en Exode 24.6 (קָרַף « asperger », κατασκεδω « répandre sur » LXX). Nombres 19.13 (20, 21) a aussi le mot ὕδωρ ραντισμου « eau d'aspersion ». Hébreux 12.24 dit : αιμα ραντισμου « sang d'aspersion » et Pierre renverse l'ordre des termes : « aspersion du sang » (1 Pe 1.2).

86 Samuel Bénétreau, La première épître de Pierre, Vaux-sur-Seine, France, Editions de la Faculté Libre de Théologie Evangélique, 1984, p. 80. Divers auteurs voient une allusion générale aux lustrations du Temple, en l'occurrence, à l'eau d'aspersion (eau lustrale-Nomb. 19.9, 13, 20) qui consistait à purifier certaines impuretés légales. Clamer, comme Bénétreau, insiste sur la référence à l'alliance et au rite d'expiation. Ceux-ci sont familiers aux écrits de 1 Pe. La Sainte Bible, ..., Tome XII, Clamer, ..., p. 444.

87 Joseph Lécuyer, Le sacrifice de la nouvelle alliance, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1961, p.126.

88 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire, ..., c. 2-43. Pour Médebielle, le terme fait allusion soit à la purification journalière de nos péchés par le sang du Christ, soit au pardon obtenu au baptême, en vertu de la passion et de la mort du Christ (c. 242).

89 Bénétreau, op. cit., p. 109.

comme d'un agneau sans défaut et sans tache, Christ ». L'apôtre Pierre emploie le verbe  $\epsilon\lambda\upsilon\tau\rho\omega\theta\eta\tau\epsilon$  à l'ind. aor. pass. 2ième pers. m. p. de  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$  « racheter ». Le terme  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$ , signifiant « rançon » ou « rachat » qui dérive du verbe  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$ , « désigne toujours un prix payé ou une compensation offerte; quand il s'agit de personnes, c'est leur délivrance par voie de rachat »<sup>90</sup>. B. Schwank Osb<sup>91</sup> va dans le même sens : « Le mot "racheter" n'évoque pas seulement le paiement d'une somme, d'une rançon, mais aussi la délivrance de la misère et de la honte, parce que quelqu'un a payé de sa personne, qu'il a même donné son sang ». Nous avons donc été rachetés par le sang précieux de Christ. La plupart des commentateurs voient ici une allusion soit à l'agneau pascal (Ex 12.13), dont son sang a épargné les enfants d'Israël lors de la dixième plaie d'Egypte, soit à l'agneau qu'on mène à la boucherie (Is 53.7-12)<sup>92</sup>.

En 1 Pierre 1.22, il est question de la purification des âmes par l'obéissance à la vérité. Ce verset 22 dit :  $\tau\alpha\varsigma \psi\upsilon\chi\alpha\varsigma \upsilon\mu\omega\upsilon\eta\gamma\eta\kappa\omicron\tau\epsilon\varsigma \epsilon\nu \tau\eta \upsilon\pi\alpha\kappa\omicron\eta \tau\eta\varsigma \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma \dots$  « Ayant purifié vos âmes, en obéissant à la vérité ... ». La purification est exprimée dans ce verset par le participe parfait  $\eta\gamma\eta\kappa\omicron\tau\epsilon\varsigma$  du verbe  $\alpha\gamma\eta\zeta\omega$  « purifier par l'eau ». Ce participe parfait  $\eta\gamma\eta\kappa\omicron\tau\epsilon\varsigma$  « suggère un événement passé ayant des conséquences durables. Parce que  $\alpha\gamma\eta\zeta\epsilon\iota\nu$  « purifier », sert dans la Septante pour les purifications cérémonielles »<sup>93</sup>.

90 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire de la Bible..., c. 125. Ce sujet est très vaste dans les écrits bibliques, nous nous limiterons seulement à quelques versets. Pour la rançon - le rachat, nous citons, entre autres textes : Mc 10.45, Mt 20.28, 1 Tim 2.6, Lc 1.68, Ti 2.14 ... Il y a quatre mots hébreux ( $\gamma\alpha\gamma$  « expiation, rachat, rançon », 5 fois;  $\gamma\tau\gamma$  « rachat » ( $\pi\tau\tau$ ), 7 fois;  $\pi\gamma\gamma$  « rachat » ( $\beta\gamma\gamma$ ), 5 fois; et  $\gamma\eta\eta$  « prix » 1 fois) que la LXX traduit par  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$  (délivrance par rachat -  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$  ou  $\lambda\upsilon\tau\rho\alpha$  de  $\lambda\upsilon\omega$  « délier »). Le verbe  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$  « délivrer moyennant la rançon » revient 3 fois dans le N.T. et 2 fois pour le mot  $\lambda\upsilon\tau\rho\omega$  « moyen de délier, d'où moyen de délivrance, rançon » ( $\lambda\upsilon\omega$ ).

91 B. Schwank Osb, La première lettre de l'apôtre Pierre, Paris, Desclée et Cie, 1967, p. 43. Pour André Viard, la signification qui conviendrait le mieux serait « délivrer », c'est la traduction plus exacte que racheter. André Viard, Saint Paul, Épître aux Romains, Paris, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1975, p. 101.

92 Bénétreau, op. cit., p. 106. A propos de ces versets de Pierre, Bénétraux écrit : « Les deux versets enracinent la bonne et juste crainte, non pas tellement dans le fait même de la rédemption, mais surtout dans le moyen employé et, n'hésitons pas à le dire, dans le prix payé [...]. La notion de rédemption (*lutrosis*) est capitale dans la Bible (proche du salut) [...]. La rançon précieuse et non périssable est "du sang", c'est-à-dire une vie livrée, et plus précisément le sang de Christ [...] ». Ibid., pp. 105-106. Jean-Claude Margot souligne que « [...] dans le N.T., l'expression "le sang de Christ" symbolise le don librement consenti de sa vie. Ce don est "précieux", d'un prix incomparable, puisque'il est offert par celui seul qui est "sans défaut et sans tache" ». Jean-Claude Margot, Les Épîtres de Pierre, Commentaire, Genève (Suisse), Labor et Fidès, 1960, p. 30. Ceslas Spicq va dans le même sens : « L'idée de sang versé comme rançon de rachat amène celle de l'expiation obtenue par les victimes des sacrifices [...] ». Ceslas Spicq, Les Épîtres de Saint Pierre, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1966, p. 67.

93 Bénétreau, op. cit., p. 109.



Ce verset 22 de 1 Pierre ne donne pas de précision sur la purification. Il s'agit sans aucun doute de la purification par le sang comme au verset précédent (1 Pe 1.2), car l'auteur établit encore un lien entre la purification et l'obéissance comme en 1 Pierre 1.2. Bénétreau<sup>94</sup> écrit : « Nous retrouvons l'association obéissance-purification, suggérée en 1,2; ici, d'ailleurs, plus qu'une association, nous avons un rapport de cause à effet ».

Schwank<sup>95</sup>, qui traduit le verbe αγνιζω par « sanctifier », souligne que ce verbe « rappelle la purification rituelle du peuple de Dieu avant l'heure décisive du Sinaï. Il est rapporté à ce propos que le peuple s'était purifié en vue de la rencontre avec Yahweh, [...] ». Nous avons fait ci-haut, une référence à cette purification du Sinaï qui consistait dans le lavage des habits et l'abstinence de rapport sexuel. Pour Pierre, la purification des âmes, c'est-à-dire des personnes, passe par l'obéissance à la vérité pour aboutir à l'amour fraternel. La purification des âmes n'est accordée que par le sang du Christ.

#### 10.2.4 Le sang de Christ d'après l'épître aux Hébreux

L'auteur de l'épître aux Hébreux présente brièvement aux chapitres 8 et 9 les institutions cultuelles d'Israël dans lesquelles le sang joue un grand rôle. Pour William L. Lane<sup>96</sup>, le terme αιμα est clairement employé ici dans le sens sacrificiel et il est le pivot de l'argument donné dans cette section (He 9.12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 25). L'auteur montre comment l'institution de l'ancienne alliance (He. 8.13) est basée sur les aspersion du sang de boucs et de taureaux et sur diverses ablutions(διαφοροις βαπτισμοις<sup>97</sup> - He 9.10). Et la nouvelle alliance qui rend inutile la première est scellée par le sang du Christ.

94 *Ibid.* Certains auteurs voient dans cette purification une allusion au baptême, peut-être par référence à l'événement de Sinaï qui exigeait les ablutions d'eau (Ex 19.10). Bénétreau, *op. cit.*, p. 109.

95 Schwank Osb, *op. cit.*, p. 46.

96 William L. Lane, *Word Biblical Commentary, Hebrews 9-13*, Vol. 47B, Dallas, Texas, Word Books, 1991, p. 238. Albert Vanhoye souligne aussi que le passage (He 9) utilisé se situe au centre même de l'épître aux Hébreux. Albert Vanhoye, « Expiation ancienne et sacrifice du Christ (He 9. 2-12) », dans *Assemblées du Seigneur*, N° 72, Bruges, Imprimerie Saint-Augustin, 1964, p. 18.

97 Le mot βαπτισμοι désigne ici les ablutions rituelles juives. A propos du terme βαπτισμοι de He 6.2, Simon Légasse pense que, selon le contexte, ce mot fait allusion aux pratiques chrétiennes (la triple immersion ou effusion du rite baptismal), bien que ce mot pose un problème de diverses interprétations. Légasse, *Naissance* ..., p. 21.

L'intervention du Christ « purifie le cœur de l'homme et permet ainsi l'inauguration d'une alliance définitive »<sup>98</sup>. Hébreux 9.7 dit : εις δε την δευτεραν απαξ του ενιαυτου μονος ο αρχιερευς, ου χωρις αιματος, προσφερει υπερ εαυτου και των του λαου αγνοηματων, « mais, dans la seconde, une seule fois par an, seul entre le grand prêtre, non sans le sang qu'il offre pour lui-même et pour les manquements du peuple ». L'auteur reprend ces rituels de l'ancienne alliance, sans pour autant les disqualifier. Il montre qu'ils sont symboliques et une copie d'un meilleur sacrifice. Albert Vanhoye<sup>99</sup> souligne que « ces institutions anciennes sont présentées comme insuffisantes et destinées à disparaître; l'auteur leur refuse toute valeur autre que figurative ». En effet, le grand prêtre entre dans le sanctuaire une fois l'an avec du sang qu'il offre pour lui-même et pour le péché du peuple. Selon Hébreux 7.27, les sacrifices de l'Ancien Testament sont journaliers (καθ ημεραν « chaque jour »)<sup>100</sup>.

Hébreux 9.25 précise que le grand prêtre entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang étranger (αιματι αλλοτριω). A. Gelin<sup>101</sup> souligne que « le sang, puissance sacrée, a été utilisé par le yahvisme et y est devenu une sorte de sacrement universel. D'où sa place dans les rites d'alliances, de protection, d'expiation, de purification, de consécration ». Le sang est indispensable et de ce fait, utilisé pour sanctifier la pureté de la chair. Nous lisons en Hébreux 9.13 : ει γαρ το αιμα τραγων και ταυρων και σποδος δαμαλεως ραντιζουσα τους κεκοινωμενους αγιαζει προς την της σαρκος καθαροτητα, « Car si en effet le sang de boucs et de taureaux et la cendre de génisse dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient

98 Claude Bourgin, « Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'épître aux Hébreux », dans *Lumière et Vie*, N° 36, 1958, p. 68. L'ancienne institution religieuse n'est pas remplacée « par une seconde plus récente, mais de même type. Il s'agit, au contraire, d'une institution neuve, originale, et, pour tout dire, meilleure (7, 22; 8, 6) ». p. 69.

99 Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Lyon, Desclée De Brouwer, 1976, p. 146.

100 Vanhoye considère Hébreux 8.1 à 9. 1-10, comme un premier paragraphe sur la description du culte ancien. Il partage ce paragraphe en trois subdivisions (8. 1-6, 8.7-13 et 9. 1-10) décrivant l'Ancien Testament comme une période de préfigurations provisoires. Vanhoye parle aussi d'une rupture et d'un accomplissement à propos des institutions de l'ancienne alliance. Il base son argumentation sur les paroles du Seigneur Jésus : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5.17) et les paroles de Jésus sur le sang de la nouvelle alliance. L'interprétation sacrificielle de la mort du Christ s'est imposée. Au lieu d'un rite effectué avec le sang d'animaux, Jésus, fils de Dieu s'est offert lui-même. La nouvelle alliance se réalise par son sang. Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 342.

101 A. Gelin, « Le sacerdoce du Christ d'après l'épître au Hébreux », dans *Études sur le sacrement de l'Ordre* (en collaboration), Paris, Cerf, 1957, p. 55.

pour la pureté de la chair, ». Le verbe παντιζω, signifiant « asperger » est usité dans ce verset 13. James Moffatt fait remarquer que le verbe παντιζω est rare dans la LXX et l'emploi du mot τους κεκοινωμενους montre que l'auteur est allé au-delà de la LXX<sup>102</sup>. L'auteur ne fait que décrire « l'inefficacité des rites anciens », et « affirme leur efficacité relative pour la pureté de la chair »<sup>103</sup>.

Il fait allusion ici à l'aspersion de sang lors de la préparation de l'eau lustrale en Nombres 19.2-10. Le prêtre prend avec son doigt le sang de la vache rousse immolée et fait jaillir (הֲנִיף) sept fois de ce sang en direction du devant de la Tente de la Rencontre. Pour la cendre (σποδος), il s'agit de la cendre de la vache rousse brûlée, recueillie et mêlée à l'eau vive pour servir d'aspersion de la personne qui a été en contact avec un cadavre humain (Nomb 19. 11-22). Nous avons analysé ce rituel dans la première partie des lustrations d'eau dans l'Ancien Testament.

D'après l'auteur de l'épître aux Hébreux, ce sang purifie le corps. Pourquoi l'auteur parle-t-il de la purification de la chair ? Quelle est la conception d'un israélite quant à cette lustration de sang ? Notre préoccupation rejoint l'étonnement de Jean Héring. Celui-ci s'interroge si la purification effectuée par le sang de l'ancienne alliance n'assure pas le pardon. A ce propos, Jean Héring écrit : « C'est bien l'idée que les juifs s'en faisaient. Mais cette conception, selon notre épître, est encore charnelle. Car ils se représentaient le péché comme une souillure extérieure susceptible d'être lavée par des rites extérieurs »<sup>104</sup>. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

La première alliance sous Moïse a elle-même été inaugurée par l'aspersion (παντιζω) de sang d'animaux (He 9.19-20). L'auteur se réfère à la conclusion de l'alliance entre Yahvé et son

102 James Moffatt, A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Edinburgh, Clark, 1957, p. 122.

103 Vanhoye, La structure.... p. 148.

104 Jean Héring, L'épître aux Hébreux, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1954, p. 85. Comment alors concilier la purification par le sang de boucs avec le pardon (αφεσις) ? S'agit-il seulement en Hébreux 9.22 de l'effusion du sang du Christ qui seul abolit ou enlève le péché (He 9.26) ? Comment comprendre la purification (הֲנִיף) ou l'expiation (אָהַרְןִּי אוֹהֲרָן) obtenues par le sang d'animaux ? Peut-être les paragraphes suivants donneront-ils des réponses à toutes ces questions.

peuple décrite en Exode 24.6-8. Moïse avec le sang de taureaux immolés asperge d'abord l'autel et ensuite le peuple. La Bible hébraïque emploie la racine קַרַּף « asperger ». L'auteur de l'épître aux Hébreux ajoute quelques traits qui ne sont pas détaillés en Exode 24.6-8. Celui-ci ne parle que de la lecture du livre de l'alliance (סֵפֶר הַבְּרִית), de l'aspersion du sang seulement sur l'autel et sur le peuple. L'eau, la laine écarlate, l'hysope et l'aspersion du livre ne se retrouvent pas dans la conclusion de la première alliance (διαθηκης)<sup>105</sup> en Exode 24. Quant à l'eau ajoutée dans ce rituel, l'auteur pense peut-être au rite de purification où le sang et l'eau étaient mêlés pour servir d'aspersion (Lev 14.5).

Hébreux 9.22 dit : και σχεδον εν αιματι παντα καθαριζεται κατα τον νομον, και χωρις αιματεκχυσιας ου γινεται αφεσις. « et c'est avec du sang que, d'après la loi, on purifie presque tout, et sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon ». Selon la loi de Moïse, le sang purifie presque tout. Le grand prêtre offre du sang pour ses manquements et pour ceux du peuple (He 9.7). Selon Spicq<sup>106</sup>, « le double principe énoncé au v.22 donne l'explication de la vertu purifiante et expiatoire du sang [...] ». Le sang de boucs ne purifie que pour les manquements (αγνοηματα), c'est-à-dire les péchés d'ignorance ou d'inadvertance (שְׁגָגָה). D'après l'auteur de l'épître aux Hébreux, c'est le sang qui a le pouvoir d'expiation. C'est « une thèse générale: sans effusion de sang il n'y a pas de purification. Ce dogme n'est pas expliqué, mais admis comme une chose qui va de soi »<sup>107</sup>. Tout est presque purifié par le sang.

En Hébreux 11.28, l'auteur se réfère aussi à la célébration de la Pâque en Egypte. Hébreux 11.28 utilise le verbe προσχεω « répandre sur » (קַרַּף). Exode 12.1-28, la référence parallèle du

---

105 Le terme διαθηκης dérive du verbe δια-τιθημι « disposer, ordonner, arranger ». Il signifie alors « alliance, disposition, pacte, testament ». Spicq fait remarquer que « tout dépend du sens que l'on donne à ces termes ». Le terme διαθηκη « alliance » traduit 270 fois le mot hébreu בְּרִית (employé 286 fois dans la Bible massorétique). Ceslas Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1953, p. 286. Pour la mention de la nouvelle alliance, l'auteur se reporte à une citation de Jérémie qu'il a déjà utilisée en 8.8 et répétée en 8.13. Pour Claudes Bourgin, les textes de Jérémie 31.31-34 (annonce d'une nouvelle alliance), du Psaume 40.7-9 (annonce d'un nouveau régime cultuel qui abroge le premier) et du Psaume 110 (annonce d'un nouveau sacerdoce) sont les bases doctrinales que l'auteur a empruntées aux livres de l'Ancien Testament. Bourgin, « Le Christ-Prêtre ... », ... p. 68. J. Bonsirven fait remarquer que les « rites mosaïques sont rétrospectivement revalorisés: ils avaient leur raison d'être comme types annonciateurs de l'unique sacrifice [...] ». J. Bonsirven, « Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus Christ d'après l'épître aux Hébreux » dans *Nouvelle Revue Théologique*, N° 66, Paris, Casterman, 1939, p. 786.

106 Spicq, *L'épître* ..., p. 264.

107 Héring, *L'épître* ..., p. 88.

texte d'Hébreux 11.28 emploie la racine  $\text{נָטַח}$  « mettre » et la racine  $\text{נָגַח}$  « toucher ». En faisant l'aspersion de sang sur les linteaux des portes des maisons, les Israélites échappent à l'extermination. A propos de ce texte d'Hébreux, Spicq<sup>108</sup> affirme que « c'est dans l'institution de la Pâque que l'effusion du sang apparaît pour la première fois avec sa vertu salvatrice ». Par le sang, avons-nous dit, l'Israélite trouve la protection et la vie sauve.

L'auteur sacré présente le Christ, grand prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech<sup>109</sup> (He 5.6), inaugurant une meilleure alliance (He 8.7). C'est par son sang que Christ entre dans une tente meilleure. Pour Spicq<sup>110</sup>, « toute la théologie et l'apologétique, la « paraclèse » de l'Épître aux Hébreux, repose en dernière analyse sur la valeur incomparable du sang du Fils de Dieu, versé en faveur des croyants ». Christ est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, non par le sang de boucs et de veaux, mais par son propre sang (He 9.12). D'après l'auteur de l'épître, « le nouveau culte se caractérise par le sang du Christ: pour s'offrir lui-même, il a fallu que le Christ verse son propre sang »<sup>111</sup>. Christ offre son propre sang, non celui des animaux.

Christ entre une fois pour toutes avec son propre sang dans une tente éternelle, le vrai sanctuaire (He 9.24). Ce sang est le seul à purifier la conscience des œuvres mortes. Nous lisons en Hébreux 9.14 :  $\text{ποσω μαλλον το αιμα του Χριστου, ος δια πνευματος αιωνιου εαυτον προσηνεγκεν αμωμον τω θεω, καθαριει την συνειδησιν ημων απο νεκρων εργαων εις το λατρευειν θεω ζωντι. « Combien plus le sang du Christ, qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant ».$  L'auteur emploie aussi le même verbe  $\text{καθαριζω}$  pour la purification de la

108 Spicq, L'épître..., p. 274. Spicq ajoute que c'est Noé, d'après la tradition juive, qui aurait inauguré le sacrifice d'expiation par le sang, mais le texte de Genèse 8.20-21 ne parle que de l'holocauste comme sacrifice d'adoration et d'action de grâces.

109 L'auteur présente ce personnage de Melchisédech au chapitre 7.1-10 en se référant au récit de Genèse 14.17-20 et du Psaume 110. Il donne l'étymologie du nom (roi de justice et roi de Salem, c'est-à-dire roi de paix). L'intervention de Melchisédech vient ici pour souligner la supériorité du sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce lévitique, en ce sens que Melchisédech, un personnage important a reçu la dîme d'Abraham, père de la foi et a béni Abraham source de la bénédiction de l'humanité. Le Christ est alors, selon l'ordre de Melchisédech, prêtre pour l'éternité et non héréditaire à l'exemple des prêtres du sacerdoce lévitique.

110 Spicq, L'épître..., p. 281.

111 Vanhoye, La structure..., p. 148.

conscience. Vanhoye<sup>112</sup> voit ici la doctrine exprimée en substance dans cette épître : « le sang du Christ purifie nos consciences et nous donne la capacité de rendre un culte à Dieu; par son offrande unique, le Christ "a rendu parfaits" ceux qui reçoivent la sanctification ». Seul le sang du Christ apporte une meilleure purification (purification de la conscience - συνειδησις). Encore faudrait-il souligner que le Christ fait beaucoup plus que la purification de la conscience. Il donne une nouvelle vie à l'homme par le partage de sa vie de ressuscité.

Selon Spicq<sup>113</sup>, « le sang du Christ est le sang d'une alliance non seulement nouvelle, mais définitive et permanente, ... ». Ce sang de Jésus purifie alors la conscience. « La conscience, écrit Hermann Strathmann, est "purifiée" lorsque le péché est pardonné »<sup>114</sup>. Héring affirme cela en disant : « ... la seule chose qui compte : la purification de la conscience » ... on a beau multiplier les rites, ils ne peuvent pas donner la certitude du pardon et de la purification »<sup>115</sup>. Hébreux 9.26 explicite cette affirmation de la purification du péché par le sang du Christ, en disant : ... εις αθετησιν της αμαρτιας δια της θυσιας αυτου ... « ... pour abolir le péché par son propre sang ». C'est grâce à son offrande unique que le Christ amène à l'accomplissement ceux qui sont sanctifiés (He 10.14). Le chrétien a alors l'accès au sanctuaire par le sang de Jésus (He 10.19)<sup>116</sup>.

Dès le premier chapitre de cette épître, l'auteur a inséré dans son prologue l'accomplissement de l'oeuvre purificatrice du Christ. Christ occupe la place d'honneur (assis à la droite de la Majesté) après avoir purifié des péchés le monde. Hébreux 1.3 dit : ... καθαρισμον των αμαρτιων ποιησαμενος ... « ..., après avoir fait la purification des péchés ... ». Médebielle<sup>117</sup> fait remarquer que l'auteur résume d'un mot la carrière terrestre de Jésus-Christ,

112 Vanhoye, Prêtres anciens ..., p. 315.

113 Spicq, L'épître ..., p. 275.

114 Hermann Strathmann, L'épître aux Hébreux, Genève, Éd. Labor et Fides, 1971, p. 85.

115 Héring, L'épître ..., p. 83. Le mot, συνειδησις écrit Héring, n'est pas fréquent dans le Nouveau Testament. Il désigne dans le même sens la conscience morale et religieuse chez Paul (1 Co 8.7-13, 10.25-29).

116 Pour Gelin, « le centre de gravité de l'épître est bien l'entrée de Jésus au Ciel ». Gelin, « Le sacerdoce ... », ..., p. 55.

117 Médebielle, « Expiation », dans Dictionnaire ..., c. 190.

qu'il « définit comme une oeuvre d'expiation: καθαρισμον των αμαρτιων ποιησαμενος ». Le mot usité dans ce verset 3 est καθαρισμον de καθαριζω « purifier ». La purification s'accomplit par le sacrifice expiatoire. Jésus, par son sacrifice purifie, le monde du péché (αμαρτιων). Seul le sang de Jésus purifie le péché.

En Hébreux 9.15, Jésus devient médiateur d'une nouvelle alliance (διαθηκης καινης) par sa mort<sup>118</sup>. Héring note que « la mort du Christ est nécessaire pour la raison indiquée au v.14: son sang scelle l'alliance »<sup>119</sup>. Par sa mort, Christ rachète définitivement par le fait même l'humanité. L'aspersion du sang de Jésus médiateur de la nouvelle alliance parle mieux que le sang d'Abel (He 12.24). Selon Osty, « le sang d'Abel crie vengeance (Gen 4.10-11), le sang de Jésus implore le pardon »<sup>120</sup>. Le pardon ne s'obtient que par l'effusion du sang (He 9.22). Le Christ a offert son propre sang. Vanhoye<sup>121</sup> fait remarquer que « parmi les bienfaits de la nouvelle alliance, Jérémie mentionnait le pardon des péchés (8,12); 9,5 déclare qu'une mort est de fait survenue en rachat des transgressions [...] ». L'auteur de l'épître aux Hébreux établit un lien entre l'effusion du sang et le pardon : sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon (He 9.22).

L'auteur démontre au chapitre 10.1-18 l'efficacité du sacrifice du Christ supérieure à celle de l'Ancien Testament. Il insiste sur la répétition des sacrifices dans la loi de Moïse. Héring rappelle que l'auteur « ne conteste pas expressément la légitimité du culte juif à l'époque préchrétienne, mais il proclame son inefficacité même sous l'économie ancienne, son abolition par l'avènement du christianisme »<sup>122</sup>. Le prêtre offre chaque année les sacrifices qui comportent les aspersion de sang d'animaux. La répétition des sacrifices rappelle le souvenir

---

118 La mort du Christ soulève des controverses. Certains pensent que la mort du Christ n'est pas sanglante, malgré les plaies causées par les clous et le coup de lance. Héring, *op. cit.*, p. 88.

119 Héring, *L'épître* ..., p. 86.

120 *La Bible*, Osty, ..., p. 2507.

121 Vanhoye, *La structure* ..., p. 153.

122 Héring, *L'épître* ..., p. 93.

des péchés (He. 10.3). L'inefficacité des sacrifices est attestée par « l'obligation même de les répéter »<sup>123</sup>.

Le sang des boucs et des taureaux ne peut faire disparaître que les souillures légales, c'est-à-dire que le sang des boucs et des taureaux est là pour procurer la pureté de la chair (He 9.13). Ce sang ne peut pas faire disparaître le péché. Hébreux 10.4 le confirme en disant : αδυνατον γαρ αιμα ταυρων και τραγων αφαιρειν αμαρτιας. « Car il est impossible que le sang de taureaux et de boucs enlève les péchés ». Ce verset 4 de l'épître aux Hébreux chapitre 10 porte le verbe αφαιρω « enlever, ôter ». Ce verbe « suggère que la conscience du péché est comme un fardeau qui oppresse le coupable (Jo I,29). Il n'est jamais usité en ce sens dans le Nouveau Testament (sauf dans une citation, Rom XI, 27) »<sup>124</sup>.

Spicq précise que le sens de ce verbe αφαιρω se retrouve dans l'Ancien Testament. (Lev 10.17; Nomb 14.18 ...). La LXX rend en Lévitique 10.17 la racine נָשַׁף « ôter le péché » par αφαιρω « enlever, ôter ». Bien que le rite sacrificiel de l'Ancien Testament parle de la rémission des péchés (Lev 4.26), « mais ce pardon était accordé à la prière du prêtre, à la foi et à la contrition du pécheur, non en vertu des sacrifices eux-mêmes ... »<sup>125</sup>.

L'affirmation de l'incapacité du sang de bêtes à enlever les péchés se retrouve çà et là dans cette épître (He 9.9, 9.13 ). En Hébreux 10.5-7, l'auteur cite un texte de Psaume 40.7-9 qui décrit l'inutilité des sacrifices. Le sang de bêtes ne peut pas effacer le péché. Cependant, Jésus n'a pas besoin d'offrir chaque année les sacrifices pour lui-même et pour le peuple comme ces prêtres de l'ancienne alliance (He 7.27). Dans cette comparaison, Vanhoye<sup>126</sup> écrit : « C'est ainsi que le passage des sacrifices multiples à l'unique offrande de Jésus est présenté comme l'abrogation de la Loi et la mise en place d'un nouvel ordre de choses, [...] ». Jésus offre son sacrifice une seule fois pour toutes pour expier les péchés du peuple (He 2.17). Pour l'auteur de

<sup>123</sup> Vanhoye, La structure..., p. 162.

<sup>124</sup> Spicq, L'épître..., p. 304.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Vanhoye, op. cit., p. 170.



**l'épître aux Hébreux, l'offrande pour le péché, c'est-à-dire le sacrifice pour le péché n'a point sa raison d'être, car il y a déjà la rémission de péchés obtenue par le sang précieux de Christ. Hébreux 10.18 affirme : « Là où il y a eu pardon, on ne fait plus d'offrande pour le péché ». Ce verset vient juste après la citation de Jérémie 31.33 qui parle de la nouvelle alliance et précise que Dieu ne se souviendra plus des péchés. La nouvelle alliance est scellée par le sang du Christ dont le sacrifice unique est efficace pour l'abolition du péché.**

## Conclusion

Nous venons de voir que la lustration du sang tient également une place très importante dans le Nouveau Testament. Les lustrations de sang du Nouveau Testament ont des références dans l'Ancien Testament. Pour exprimer ces lustrations de sang, le Nouveau Testament emploie, entre autres, les verbes καθαριζω « se purifier », αγνιζω « purifier », ιλασκομαι « expier », ραντιζω « asperger, faire jaillir, purifier ». D'une façon générale, le Nouveau Testament utilise les mêmes verbes que la Septante. Les verbes hébreux équivalents des verbes ci-haut nommés sont : קָדַשׁ « purifier, se purifier, être purifié », נָקַה « ôter le péché », כָּפַר « expier, couvrir, effacer » et הִשָּׁק « asperger ».

L'ancienne alliance a été conclue par le sang de bêtes. Dans le Nouveau Testament, la nouvelle alliance est scellée par le sang de Christ. Dans les quatre textes (Mc, Mt, Lc et 1 Co) qui traitent de la sainte Cène, le vin de la coupe est mis en relation avec l'alliance et le repas pascal. La coupe de vin devient une image du sang de Jésus, le sang de la nouvelle alliance. L'Eucharistie est l'alliance dans le sang de Christ. L'institution de la Cène, nouvelle Pâque, nous montre que la croix est aussi le nouveau sacrifice pascal. Par son sacrifice à la croix, Jésus a versé son sang pour la rémission du péché de toute l'humanité.

Les apôtres Paul, Jean et Pierre traitent la question de la purification des péchés par le sang du Christ en faisant allusion aux rituels de l'Ancien Testament. Les divers versets ayant trait au sang de Christ montrent l'importance que les apôtres attachent à ce sujet. Par le sacrifice de la Croix, le Seigneur Jésus Christ est à jamais notre ιλασμος (ιλαστηριον) « propitiatoire » (1 Jn 2.2, Ro 3.25).

L'auteur de l'Épître aux Hébreux introduit son écrit en mettant l'accent sur le centre de gravité de sa doctrine, à savoir le fait que Jésus est monté au ciel et assis à la droite de la Majesté. De là découle le thème majeur de l'épître, Christ le grand prêtre, médiateur et rédempteur de l'humanité. Christ offre pour l'humanité son propre sang. L'auteur se réfère continuellement à l'Ancien Testament.

L'auteur de l'épître aux Hébreux consacre plusieurs versets à comparer le sacerdoce lévitique basé sur le sang de boucs et de taureaux et le sacerdoce du Christ scellé par son propre sang. En

rappelant les lois cérémonielles du Pentateuque, l'inauguration de la première alliance dans le sang des animaux, la purification de personnes, de la tente et des objets du culte au moyen de ce sang, l'auteur de l'Épître aux Hébreux veut nous montrer l'inauguration de la nouvelle alliance, la meilleure, par le sang du Christ. Désormais, l'alliance nouvelle du même type que la première devient une institution nouvelle établissant le lien entre Dieu et son peuple.

L'auteur de l'épître aux Hébreux démontre l'inutilité de la purification par le sang de boucs et de taureaux. Le seul sang du Christ abolit le péché (He 9.26). Le Christ habilite le croyant purifié par son sang au service de Dieu. Dans la description de cette nouvelle alliance opérée par le sacrifice excellent du Christ qui sanctifie (αγιαζω) les hommes par son sang, l'auteur emploie les mêmes termes culturels.

## Essai de synthèse sur les lustrations de sang

Après le parcours des écrits bibliques, en rapport avec les lustrations de sang, nous pouvons tenter de faire ici un essai de synthèse. Le sang (סַךְ; αἷμα), c'est « l'âme de la chair » (Deut 12.23), c'est la vie<sup>127</sup>; la vie de la chair est dans le sang. C'est le sang qui est présenté à Yahvé, de qui seul vient toute vie (Lev 17.10-14). Les écrits bibliques parlent fréquemment du sang à diverses circonstances. Notre intérêt ne se limite qu'aux lustrations du sang. Celles-ci sont exprimées par presque les mêmes racines que les lustrations d'eau.

Quant à cette lustration de sang, nous avons pu constater que bien avant la loi de Moïse le sang est employé dans les sacrifices. L'effusion du sang des victimes constitue l'élément essentiel de maints sacrifices. Les Israélites se sont servis du sang de la victime immolée en vue d'être épargnés de la dixième plaie. Le sang a joué ici un rôle de protecteur. Lors de la conclusion de l'alliance, Moïse fait immoler des taureaux, et avec une partie de ce sang, il asperge l'autel et avec l'autre moitié le peuple. Le sang, siège de la vie, devient le signe important de l'alliance de Yahvé avec son peuple. Il joue un rôle important dans les sacrifices sanglants. Il constitue la partie essentielle dans les sacrifices. Ces sacrifices montrent la valeur expiatoire du sang.

L'immolation d'une victime (ou des victimes) s'effectue dans les différents sacrifices : l'holocauste (עֹלָה), le sacrifice de communion (סֵמֶךְ), le sacrifice de culpabilité (סִפְּיָא) et le sacrifice pour le péché (חַטָּאת). Ces deux derniers appartiennent au groupe dit d'expiation où le sang joue un rôle important. Le rite d'absolution (קָרָן) consiste en l'application du sang sur l'un ou l'autre des deux autels du sanctuaire. Le rôle du sang, élément vital, est particulièrement important : dans tout sacrifice on le répand autour de l'autel. Ce sang est versé de différentes manières aux coins ou à la base de l'autel. Son rôle paraît encore être très important aux grands jours de pardon où il est aspergé sur le propitiatoire (קָרָן). Dans tous ces rites sacrificiels, le sang d'animaux joue un rôle primordial, celui d'expiation ou d'effacer le péché<sup>128</sup> commis par ignorance. Nous avons rencontré l'effusion du sang dans différents sacrifices pour diverses

<sup>127</sup> « Cette identification du sang avec la vie, souligne Lesêtre, a sa raison d'être dans la fonction même du sang, à défaut duquel la vie devient physiologiquement impossible ». Lesêtre, « Sang », dans Dictionnaire..., Tome V, c. 1450.

<sup>128</sup> Beaucamp écrit : « Le péché devenant impureté, le pardon, lui, se présentera comme une purification [...]. Qui dit pardon, dit alors par le fait même purification, l'un et l'autre relevant de l'initiative première de Yahweh ». Beaucamp, « Péché », dans Dictionnaire..., c. 458 et 465.

circonstances. La consécration sacerdotale et le vœu du naziréat sont suivis d'un rituel sacrificiel. L'impureté causée par la naissance d'un enfant, la lèpre et l'écoulement des organes sexuels exigent également un rite sacrificiel.

L'enseignement du Nouveau Testament sur la passion et la mort du Christ sur la croix s'inscrit dans le cadre des souvenirs des lustrations de sang de l'Ancien Testament. Les lustrations de sang du Nouveau Testament se réfèrent à celles de l'Ancien Testament. Les premières allusions à la purification de l'Ancien Testament, concernant la purification de Marie, la purification du lépreux et l'accomplissement du vœu de naziréat. Ces cas nous font voir que l'impureté rituelle de l'Ancien Testament fait figure de survivance dans le N.T. L'apôtre Paul ne manque pas de faire allusion à ces rituels de l'A.T. Les expressions qu'il emploie rejoignent facilement les expressions de l'A.T concernant les rites de purification. L'apôtre insiste bien sûr, non sur les rites extérieurs, mais sur la purification intérieure, c'est-à-dire la pureté du cœur.

Le Nouveau Testament, à travers les paroles de Jésus et l'enseignement des apôtres, s'inscrit dans les rites sacrificiels de l'Ancien Testament. L'ancienne alliance a été conclue par le sang de bêtes. Dans le Nouveau Testament, la nouvelle alliance est scellée par le sang de Christ. Dans les quatre textes qui traitent de la sainte Cène, le vin de la coupe est mis en relation avec l'alliance et le repas pascal. L'institution de la Cène, nouvelle Pâque, nous montre que la croix est aussi le nouveau sacrifice pascal. Par son sacrifice à la croix, Jésus a versé son sang, le sang de la nouvelle alliance, pour la rémission du péché de toute l'humanité.

L'apôtre Paul, l'apôtre Jean et l'apôtre Pierre traitent de la question relative à la purification des péchés par le sang du Christ en faisant allusion aux rituels de l'Ancien Testament. Les divers versets relatifs au sang de Christ montrent l'importance que les apôtres attachent à la lustration de sang. L'auteur de l'épître aux Hébreux démontre l'inefficacité et l'inutilité de la purification des péchés par le sang de bêtes. Le seul sang du Christ opère une purification par excellence (He 9.14). L'auteur opte pour une position radicale : « Car il est impossible que le sang de taureaux et de boucs enlève les péchés » (He 10.4). Le sacrifice du Christ seul abolit le péché (He 9.26). Le Christ habilite le croyant purifié par son sang au service de Dieu. Bien qu'il emploie les mêmes vocables, l'auteur de l'épître aux Hébreux est catégorique : le sang d'animaux purifie la chair (He 9.13), c'est-à-dire les manquements (αγνοηματα - ἁγῆψ), et le sang de Christ purifie la conscience (συνειδησιν - He 9.14).

## QUATRIÈME PARTIE

### LES LUSTRATIONS D'HUILE

#### Introduction sur les lustrations d'huile

L'huile, extraite de l'olivier (Jg 9.9, Deut 28.40), est comptée parmi les choses (substances) qui sont nécessaires à la vie de l'être humain. Outre l'alimentation et l'éclairage<sup>1</sup>, l'huile est en usage dans diverses onctions que nous nous proposons d'examiner dans cette troisième partie. La Bible hébraïque désigne fréquemment ce liquide par le terme **זָבַח** « huile »<sup>2</sup>. Ce mot revient près de 200 fois dans la Bible hébraïque. La LXX rend ce mot **זָבַח** par **ελαιον** « huile ». Le terme **ελαιον** se rencontre 11 fois dans le Nouveau Testament.

---

1 Pour ce qui est de l'alimentation et de l'éclairage, nous demandons de se référer, entre autres textes, à l'étude de D. Lys et à celle de Edouard Cothenet sur l'onction. D. Lys, « De l'onction à l'intronisation royale », dans Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier, Publication trimestrielle de la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, 1954, pp. 3-54 et E. Cothenet, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible Supplément, Tome VI, L. Pirot et al., Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1960, c. 701-702. Quant à cet usage d'huile, Lys écrit : « Il n'en reste pas moins que, dans la mesure où l'onction a été pratiquée, ç'a toujours été avec de l'huile. L'onction est même si étroitement liée à l'huile que le radical hébreu du verbe "oindre" au sens de "consacrer" *mshh*, a donné en araméen le mot *meshah* = huile (différent de l'hébreu *shémène*), comme on le trouve assez tard dans Esd. 6:9 et 7:22 ». Lys, op. cit., p. 17.

2 Cothenet souligne aussi que « dans la vie d'Israël, comme dans celle des peuples voisins, l'huile tient une grande place, et il importe de partir de ses emplois ordinaires pour saisir sa signification dans la vie religieuse ». Cothenet, art. cit., c. 716. On rencontre également un autre mot **זָבַח** « huile » qui dérive de la racine **זָבַח** « briller, exprimer » (Jb 24.11). Le mot **זָבַח** « huile » est employé près de 22 fois dans la Bible hébraïque (Nomb 18.12, Deut 7.13, ...). Cette huile (**זָבַח**) désigne « non pas l'huile en général comme **זָבַח** (*semen*), mais l'huile fraîchement exprimée de l'olive ». E. Lévêque, « Huile », dans Dictionnaire de la Bible, Tome III, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1903, c. 770.

Les lustrations d'huile sont moins mentionnées dans les écrits bibliques par rapport aux lustrations d'eau et de sang. En nous attachant à la lecture des textes bibliques, nous avons constaté vraisemblablement un ordre chronologique dans ces cérémonies d'onction d'huile<sup>3</sup>. Les livres de Genèse et de Samuel mentionnent respectivement l'onction des pierres et l'onction du bouclier protégé par Dieu. Les rois d'Israël sont oints et les cérémonies de leurs onctions sont relatées presque d'une manière successive dans les livres historiques (Sam, Rs, Chr). Une grande partie de textes traitant de l'onction dans l'A.T. est en rapport avec l'onction royale.

L'onction de prophètes est mentionnée par analogie avec l'onction royale. Plus tard le Trito-Isaïe fait allusion de l'onction spirituelle d'un prophète. C'est après l'Exil probablement que l'onction consécatoire est accordée aux prêtres (grand-prêtre). L'onction des objets s'allie à celle des prêtres.

Les textes du N.T. relatifs à l'onction de Christ et de chrétiens viennent se joindre à cette suite chronologique des usages de l'onction de l'A.T. Bien que l'onction de Christ et de chrétiens soit liée aux cérémonies de l'onction de l'A.T., l'onction du N.T. est uniquement spirituelle. Le sens reste le même dans l'A.T. comme dans le N.T., bien que l'onction spirituelle ne demande pas que la cérémonie soit effectivement célébrée avec de l'huile. Il faut souligner que l'onction ordinaire et l'onction médicale ne sont pas non plus omises dans les deux testaments.

Quant aux verbes, la Bible hébraïque emploie uniformément la racine **משח** « oindre, enduire, sacrer » pour l'onction consécatoire et la racine **סך** « répandre, oindre, froter » pour l'onction de la toilette. En plus de ces racines, on rencontre également les racines suivantes : **נצק** « verser sur, répandre sur », **מרק** « polir, purifier », **צוק** « verser », **נסך** « sacrer », **נשן** « parfumer », **בלל** « tremper (dans l'huile) ». Ces dernières racines renferment un autre sens, outre la signification relative à l'onction. La Bible hébraïque emploie exclusivement la racine **משח** pour l'onction consécatoire. Les racines **משח** et **סך** sous toutes leurs formes nominales et verbales sont employées respectivement près de 140 fois et 11 fois dans la Bible hébraïque.

3 Pour Cothenet, « l'onction constitue l'un des rites religieux importants de l'Ancien Testament; elle prend une valeur particulière du fait que du verbe **משח** « oindre », dérive le participe **משיח** qui a tendu à devenir le terme technique pour désigner le Sauveur attendu à la fin des temps ». Cothenet, art. cit., c. 701. Quant au verbe **סך** « oindre », Cothenet précise également que « le verbe **סך** « oindre », ne s'emploie que dans la langue profane, de même **תמרק** « friction, onction », dérivé du verbe **מרק** « froter, polir ». Les brèves observations linguistiques montrent d'une part que le rite religieux est dérivé des usages profanes de l'huile, et d'autre par que l'on a tendu à spécialiser la racine **משח** dans les emplois religieux ». Cothenet, art. cit., c. 717.

La Septante<sup>4</sup> traduit généralement la racine hébraïque **נָשַׁךְ** « oindre, enduire, sacrer » par le verbe **χρίω** « oindre, frotter » et la racine **שָׁחַ** par **αλείφω** « verser sur, répandre sur ». La Septante est imprécise, elle rend dans certains cas, le verbe **שָׁחַ** par **χρίω** « oindre, sacrer »<sup>5</sup> et le verbe **נָשַׁךְ** par **αλείφω** « verser »<sup>6</sup>.

Le Nouveau Testament exprime ces onctions d'huile conformément à l'usage qui est fait des racines dans la Bible hébraïque, c'est-à-dire d'une façon uniforme dans l'emploi de verbes pour l'onction de toilette et de consécration. Le Nouveau Testament fait habituellement usage du verbe **αλείφω** « verser, répandre » pour l'onction de toilette et du verbe **χρίω** « oindre, frotter » pour l'onction consécatoire. Dans le Nouveau Testament, le verbe **αλείφω** (9 fois) est seulement employé pour l'usage externe, l'onction physique, et le verbe **χρίω** (5 fois) est employé dans le sens figuré de l'onction reçue de Dieu<sup>7</sup>. En plus de ces verbes, le Nouveau Testament fait également usage d'autres verbes : le verbe **επιχέω** « verser sur, répandre sur », **καταχέω** « verser sur, répandre sur » et **μυρίζω** « parfumer ». Le verbe **μυρίζω** ne se rencontre pas dans la LXX<sup>8</sup>.

Dans cette quatrième partie, nous voulons examiner le sujet de l'onction d'huile dans son ensemble, sans consacrer des développements distincts pour l'Ancien Testament et le Nouveau Testament comme nous l'avons fait dans les parties précédentes sur l'eau et le sang. La quatrième partie s'articulera sous les deux chapitres suivants : l'onction ordinaire et l'onction médicale et l'onction consécatoire.

---

4 Quant aux autres racines, les Septante les traduisent différemment. Nous citons, entre autres, le verbe **יָשַׁח** « parfumer, rendre gras », qui est rendu par « graisser » (Ps 23.5).

5 Ex 30.32, Deut 28.40 et Ez 16.9.

6 Ez 13.10, Gn 31.13, Nomb 3.3 et Ex 40.13.

7 Heinrich Schlier Marburg. **αλείφω**, dans Theological Dictionary of the New Testament, Vol. I, Gerhard Kittel, Michigan, Grand Rapids, 1964, c. 229.

8 W. Michaelis. **μυρίζω**, dans Theological Dictionary of the New Testament, Vol. IV, Gerhard Kittel, Michigan, Grand Rapids, 1967, c. 801. L'huile sert aussi de comparaison. Elle est un signe de richesse (Prov 21.20 ...), de joie (Is 61.3 ...), de fertilité ...



## CHAPITRE XI

### L'ONCTION ORDINAIRE ET L'ONCTION MÉDICALE

L'onction d'huile (ἴψις, ἐλαίον) profane entre dans la toilette du corps. Ce liquide, utilisé pour les soins du corps, « est lié à la santé et à la joie »<sup>9</sup>. Ce produit de l'olivier « plus ou moins aromatisé »<sup>10</sup>, est employé pour l'onction de toilette. L'abstention de cette onction est prescrite dans certaines circonstances relatives à la pénitence ou au deuil. Dans le Nouveau Testament, l'huile est encore utilisée dans l'onction de toilette comme signe de joie. Ce liquide est encore en usage dans l'onction des malades et l'adoucissement des plaies. Ce chapitre traitera de l'onction ordinaire et de l'onction médicale.

---

<sup>9</sup> Lys, *op. cit.*, p. 3. Cothenet va dans un même sens : « Le second emploi de l'huile dans la vie courante est celui de cosmétique pour protéger la peau contre les morsures du soleil et assurer la beauté rayonnante du visage. De là vient que l'onction manifeste le bien-être, et surtout, si l'huile est mêlée de parfums, la joie. En Mésopotamie, on s'oingt d'huile parfumée pour participer aux repas offerts en l'honneur des dieux; en Israël on oint la tête de l'hôte à qui l'on veut faire honneur, mais on s'abstient de toute onction en cas de deuil ». Cothenet, art. cit., c. 729.

<sup>10</sup> Lévesque, « Huile », dans *Dictionnaire*..., c. 774. Les Ndembu traditionnels utilisaient l'huile appelée *manji amonu* pour l'onction de toilette. Ce produit provient de graines (*nieta*) d'un arbre appelé aussi *nmonu*. Ces usages se rencontrent encore aujourd'hui dans certains milieux. Cette huile est seulement employée pour la toilette (dans la toilette ordinaire et dans les cérémonies de mariage "*chavija*") et pour les soins médicaux. Elle n'est pas utilisée pour la consommation. On rencontre encore d'autres sorte d'huile : *manji anshiya*, *ampachi*, *akasakwa* (graines de sésame). Ces dernières qualités sont souvent utilisées pour la consommation.

## 11.1 L'onction ordinaire

Nous présentons donc dans cette section les points suivants : l'onction de toilette, l'onction nuptiale, l'abstention de l'onction d'huile et l'onction pour la sépulture. Nous insérons ici l'usage de l'huile pour la sépulture du fait que cet acte est d'abord vu comme un geste ordinaire.

### 11.1.1 L'onction de toilette

Dans l'Ancien Testament, certains textes font mention de l'huile employée pour les soins du corps. Le prophète Amos parle des jouisseurs qui se frottent des meilleures huiles. Il est dit en Amos 6.6 : ... וְרֵאשִׁית שְׂמֵנִים יִמְשְׁחוּ ... « ... ils se frottent des meilleures huiles, ... ». Il y a dans ce verset la racine מָשַׁח « oindre, enduire », traduite par χρίω dans la LXX. Normalement l'onction d'huile pour les soins du corps est exprimée par la racine טָח « oindre, frotter ». Pourquoi l'auteur emploie-t-il la racine מָשַׁח « oindre » ? S'agit-il de la meilleure huile d'onction qui, ici, est utilisée abusivement ? Nous n'avons aucune réponse à ces questions. Le texte parle plutôt de ceux qui se parfument pour la jouissance sans s'inquiéter de la décadence du royaume.

Cette coutume de s'enduire de l'huile sur le corps se rencontre également dans d'autres textes. Le psalmiste dit au Psaume 23.5 : ... דָּשַׁנְתָּ בְּשֶׁמֶן רֵאשִׁי ... « ... tu parfumes d'huile ma tête, ... ». Il emploie dans ce verset 5 le verbe דָּשַׁן au pi. pf. 2ième pers. m.s. de דָּשַׁן « parfumer ». Selon Lys<sup>11</sup>, la racine דָּשַׁן signifie « "rendre gras", avec, pour sens second dérivé du premier, "rendre prospère". Il exprime ici l'abondance et la joie liées à l'onction-toilette ».

L'auteur de l'Ecclésiaste fait allusion à l'onction où l'on enduit d'huile la tête. Nous lisons en Qôhèlet 9.8 : « ... que l'huile ne manque pas sur ta tête ». Sans avoir la précision du verbe exprimant l'onction, la Bible hébraïque ne cite ici que le terme מָשַׁח. Il s'agit toujours de cette huile qui fait partie de la toilette des jours de fête. Le Psaume 104.15 et le texte de Qôhèlet 10.1 font également allusion à cette huile de qualité de la parfumerie et à son usage pour les soins de beauté et d'hygiène.

<sup>11</sup> Lys, op. cit., pp. 4-5.

Quant à ce point hygiénique de l'huile, Henri Lesêtre<sup>12</sup> donne une justification relative à l'aspect positif de l'onction d'huile dans un climat chaud : « Les onctions d'huile ont pour effet de fermer en partie les pores de la peau, ce qui empêche la transpiration sudorifique de se produire aussi abondamment ». Cette pratique orientale est bien en usage pour des raisons d'hygiène et de jouissance. La veuve ne manque pas d'avoir avec soi אֶסְרוֹן שֶׁמֶן « une fiole d'huile » (2 Rs 4.2). Ceci explique aussi son importance dans la vie quotidienne.

Dans ce même ordre d'idées de l'onction exprimant la joie, le psalmiste fait usage d'une autre racine au Psaume 92.11. Il dit : בָּלַתִּי בְשֶׁמֶן רֵעָנָן ... « ..., je trempe dans l'huile fraîche ». L'auteur emploie le verbe בָּלַתִּי au qal pf. lière pers. com.s. de בָּלַל « tremper ». Lys<sup>13</sup> précise qu'« [...] il s'agit de la joie, de la santé et de la force. Ce verbe signifie « arroser, mêler »; [...] Peut-être introduit-il ici, dans cette onction-toilette-profane, une nuance religieuse ». Dans ces deux textes de Psaumes, l'onction de toilette n'est pas exprimée par le terme général (סָחָה).

Michée interdit aux fraudeurs de la ville de s'enduire d'huile. Le prophète Michée écrit en 6.15 : ... וְלֹא-תִסְחָךְ שֶׁמֶן ... « ... et tu ne t'enduiras pas d'huile, ... ». La racine סָחָה « oindre » en rapport avec l'onction de toilette se retrouve dans ce verset de Michée. L'interdiction de Michée 6.15 n'émane-t-elle pas de Deutéronome 28.40 ? Dans la série de malédictions, Deutéronome 28.40 interdit de s'enduire d'huile de peur que les olives ne puissent pas tomber des oliviers : וְשֶׁמֶן ... לֹא תִסְחָךְ כִּי יִשָׁל זַיְתֶךָ « et l'huile tu ne t'enduiras pas, car tes olives tomberont ». Ce verset 40 comporte la racine סָחָה « oindre, frotter » que la Septante rend par χρίω « oindre ». L'onction d'huile qui est un signe de joie est interdite ici. Il s'agit bien d'une malédiction, car « une bénédiction consiste à mettre quelqu'un à même de s'oindre; et inversement une malédiction consiste à empêcher l'onction »<sup>14</sup>.

Un texte d'Isaïe montre aussi l'importance de l'huile dans la toilette et sa manifestation de la

12 Henri Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 1810. Cothenet va dans le même sens : « En effet, de son emploi de cosmétique pour protéger la peau contre les morsures de soleil, l'onction d'huile a pris facilement valeur d'un rite de politesse, soit qu'on se parfume d'huile de choix quand on doit paraître en société, soit qu'on soigne l'huile un hôte pour lui faire honneur ». Cothenet, art. cit., c. 703.

13 Lys, op. cit., p. 5.

14 Lys, op. cit., p. 4.

joie<sup>15</sup>. Le texte d'Isaïe 61.3 porte également cette expression qui se rencontre encore au Psaume 45.8 : שֶׁמֶן שְׂשׂוֹן « une huile d'allégresse ». En plus de cette expression de joie, Lys affirme que le terme שֶׁמֶן « contient donc déjà en lui-même l'idée d'embonpoint, de fertilité et de prospérité, que l'usage de ce produit du sol lie à l'emploi du terme, [...] »<sup>16</sup>. L'image de la prospérité et du bonheur exprimée par l'huile se retrouve dans le texte de Job. Job parle du rocher qui verse des ruisseaux d'huile. Job 29.6 dit : וְצוּר יִצוֹק עֲמָדִי פִלְגֵי שֶׁמֶן ... « ... et le rocher versait pour moi des ruisseaux d'huile ». Le verbe יִצוֹק qal impf. 3ième pers. m.s. de צוֹק « verser, fondre » souligne dans ce verset l'usage de la lustration prise dans un sens métaphorique. La métaphore veut exprimer l'abondance de la richesse. Autrement dit, « ces métaphores sont employées pour marquer la grande prospérité matérielle »<sup>17</sup>.

2 Chroniques 28.15 met en évidence l'usage de l'onction d'huile pour la toilette. Les Israélites de Samarie prennent soin de prisonniers avant de les renvoyer chez eux. Nous lisons dans ce verset : ... וַיִּסְכְּמוּ ... « ... ils les oignirent ... ». L'auteur emploie le verbe וַיִּסְכְּמוּ au qal impf. 3ième pers. m.p. de סָךְ « oindre » + suff. 3ième pers. m.p. Lys fait remarquer que ce verbe est « employé au sens absolu », et « suppose le constant usage de l'huile pour cette onction. Il s'agit toujours de l'huile d'olive, parfumée ou non; on n'utilise pas d'autre huile en Palestine pour la toilette [...] »<sup>18</sup>. En plus d'exprimer la joie, l'onction d'huile fait partie ici d'un geste d'hospitalité.

Le récit de Ruth 3.3<sup>19</sup> concerne les exigences de toilette par lesquelles une femme doit passer avant de rencontrer son amant. Naomi ordonne à sa belle-fille Ruth de prendre tous les soins

15 Rappelons aussi que l'usage de l'onction d'huile est mis en application par Judith selon la coutume. Celle-ci, avant sa sortie exceptionnelle, enlève ses habits de veuve, se baigne et s'oingt d'un riche parfum, c'est-à-dire une huile grasse, épaisse (Jdt 10.3, 14.7).

16 *Ibid.*, p. 19.

17 *La Sainte Bible, le livre de Job*, Henri Lesêtre, Paris, P. Lethielleux, 1886, p. 183. Les textes suivants montrent également l'huile comme signe de richesse et d'abondance : Deut 32.13, 33.24; 1 Rs 5.11; Prov 21.17; Ez 27.17; Os 2.7-15, 12.2; Lc 16.6; Ap 6.6, 18.13).

18 Lys, *op. cit.*, p. 3.

19 Le texte de Ruth peut être vu, d'une part, comme faisant partie de la toilette ordinaire (onction de toilette), et d'autre part, comme une action ou un usage en rapport avec l'onction nuptiale.

corporels d'une bonne toilette. Le texte dit : ... תלך תלבוש תרשי תרני תצנני « Lave-toi donc, parfume-toi, mets sur toi ton manteau ... » (Ru 3.3). La Bible hébraïque emploie le verbe תרני au qal pf. 2ième pers. f.s. de תרס « oindre » + conj. et ce verbe exprime l'usage du parfum (αλειφω). La racine תרס « oindre » utilisée en Ruth 3.3 n'est pas jointe au mot תרשי « huile, parfum » comme en Ézéchiel 16.9. Edward Campbell<sup>20</sup> compare l'instruction de Naomi à Ruth, exprimée dans une forme impérative, à celle de Joab (2 Sam 14.2-3). La recommandation de Naomi est pareille aux préparatifs qu'observe une jeune fille avant le mariage. L'ordre de fait est bien suivi dans ce verset de Ruth, c'est-à-dire le bain précède l'onction d'huile.

Au sujet de cette toilette, Clamer souligne que Ruth « se lave et se parfume au moyen d'huile odorante, comme l'indique le verbe *sûk*: l'huile parfumée était d'un usage ancien et fréquent en Orient »<sup>21</sup>. Ruth, une veuve, va bénéficier du droit de rachat de Booz qui la prend en mariage en vue de maintenir le nom du défunt. C'est dans cette circonstance que Ruth observe la recommandation de sa belle-mère Naomi. A propos de cette onction de toilette, Lys souligne qu' « il s'agit en fin de compte d'une toilette complète, parachevée au moyen d'une huile parfumée répandue sur tout le corps »<sup>22</sup>. Ruth accomplit cette « toilette soignée »<sup>23</sup>, se lave et se parfume, pensons-nous, pour paraître belle à Booz. L'huile utilisée ici est une huile ordinaire.

Dans le Nouveau Testament, s'oindre le corps d'huile est aussi un signe de joie. Mais certaines circonstances, entre autres choses, le deuil, la pénitence et le jeûne, obligent l'individu à s'abstenir de soins corporels. Il s'agit normalement du jeûne dans le texte de Matthieu 6.17. Contrairement à l'usage habituel, le Seigneur Jésus donne une nouvelle recommandation. Il dit en Matthieu 6.17 : συ δε νηστευων αλειψαι σου την κεφαλην ... « Mais toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête ... ». Le verbe αλειψαι est à la deuxième pers. aor. impér. moyen de

---

20 Edward F. Campbell, Ruth, New York, Doubleday, 1975, pp. 119-120.

21 La Sainte Bible, Josué-Juges, Ruth-Rois, Tome III, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1947, p. 320.

22 Lys, op. cit., p. 4.

23 La Sainte Bible ..., Tome III, Clamer, ..., p. 320.

αλειφω « graisser, oindre, frotter d'huile ». Donald A. Hagner<sup>24</sup> souligne également que le verbe αλειψαι est strictement employé pour l'onction ordinaire contrairement au verbe χριειν.

L'Évangile de Matthieu mentionne cet usage de l'onction d'huile comme expression de joie. Pour W.F. Albright et C.S. Mann<sup>25</sup>, l'onction de la tête de Matthieu renferme la même signification que l'onction du Psaume 23.5, exprimant la joie et l'action de grâce. W.D. Davies et Dale C. Allison vont dans le même sens. L'onction de la tête avec de l'huile est un signe de réjouissance (Ps 23.5, 104.15), mais dans ce cas de Matthieu, cet acte devient paradoxal : réjouissance dans l'affliction<sup>26</sup>. Il faut noter que l'onction de la tête (sans omettre le lavage du visage) est une pratique journalière.

La pratique de l'onction d'huile est similaire à l'usage de l'Ancien Testament. Il s'agit en effet d'une huile parfumée qu'on répand sur le corps. L'huile doit être ici répandue sur la tête. Cette huile utilisée dans l'onction de toilette est « de l'huile ordinaire: huile de luxe parfumée pour la toilette. mais l'huile profane et non sainte »<sup>27</sup>. Lys fait remarquer que « certaines versions n'ont pas tort de rendre parfois le verbe (αλειφω=ῥιψ) et cette action par « parfumer »<sup>28</sup>.

Il est clair que « Jésus ne s'oppose pas en principe à la piété juive, mais à la vanité religieuse dont elle est souvent l'occasion »<sup>29</sup>. Au lieu de rester dans un comportement bizarre pour se faire remarquer qu'on est entrain de jeûner, le Seigneur exhorte à se parfumer. C'est certainement une toilette de fête. Lesêtre<sup>30</sup> souligne que le Seigneur « n'entend pas blâmer l'abstention de l'onction dans les jours de pénitence; il veut seulement que, quand on se mortifie,

24 Donald A. Hagner, Word Biblical Commentary, Matthew 1-13, Vol. 33A, Dallas, Texas, Word Books, 1993, p. 154.

25 W.F. Albright et C.S. Mann, The Anchor Bible, Matthew, New York, Doubleday & Company, 1971, p. 78.

26 W.D. Davies et Dale C. Allison, A critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew, Vol. 1, Edinburgh, Clark, 1988, p. 619.

27 Lys, op. cit., p. 6.

28 Ibid., p. 4.

29 Pierre Bonnard, L'Évangile selon Matthieu, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 88.

30 Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire ..., . c. 1811.

on ne cherche pas à le faire savoir à tout le monde en prenant une mine défaite et négligée ». Le jeûne doit être un secret du croyant avec son Dieu.

De ce fait, la personne concernée doit s'oindre habituellement la tête d'huile, les jours de jeûne comme les jours ordinaires. Pour Hébert Roux<sup>31</sup>, « ce passage rappelle Esaïe 58: 1-7, qui dénonce le jeûne auquel l'Éternel ne prend point plaisir et qui n'est qu'une comédie ». Le jeûne doit être pratiqué non par formalité, mais par une vocation particulière qui n'empêche pas nécessairement l'onction d'huile.

### 11.1.2 L'onction nuptiale

Aucun autre texte biblique ne nous parle de la lustration purificatrice faite avant le mariage<sup>32</sup>, si ce n'est cet emploi métaphorique d'Ézéchiël 16 et le récit d'Esther. Dans cette métaphore d'Ézéchiël, Jérusalem est représentée sous les traits d'une jeune fille au moment de ses premiers soins de mariage<sup>33</sup>. Yahvé prend tous les soins de la toilette nuptiale de sa jeune fiancée. Nous lisons en Ézéchiël 16.9 : וַיִּסְכַּךְ בַּשֶּׁמֶן ... « ... je t'oignis d'huile ». Ce verset comporte le verbe סָכַךְ « oindre », que la Septante rend par χρίω « oindre ».

L'auteur emploie la racine סָכַךְ pour parler de l'huile qu'on répand sur un corps après un bain

31 Hébert Roux, *L'Évangile du Royaume*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956, p. 76.

32 Albert Soued fait allusion à la purification par immersion dans le מִקְוֵה « amas d'eau ». Toute femme après ses règles et avant la cérémonie de mariage, aussi bien toute personne rendue impure, doit se purifier dans le מִקְוֵה. Soued souligne que « le *miqweh* n'étant pas un bain ordinaire, on y entre « propre » physiquement, avec l'intention de se purifier et pour cela, on doit être totalement immergé, [...] ». Albert Soued, *Les Symboles dans la Bible*, Paris, Jacques Grancher, 1993, pp. 307-309. Ce mot מִקְוֵה-מֵי « amas d'eau » (Lev 11.36), nous l'avons examiné dans le chap. III.

33 Jérusalem est prise pour une épouse infidèle de Yahvé. Ézéchiël reprend ce thème de Yahvé époux d'Israël déjà développé par Osée en 2.4-25. Isaïe parle également de ce sujet de Yahvé comme époux d'Israël ( 1.21, 26 ). Jérémie développe aussi ce thème en 2.2, 3.1, 6-13, 31.22. Chez les *Ndembu* les onctions d'huile s'effectuent également dans le rituel *nkunka* de jeunes filles qu'on prépare au mariage. Les jeunes filles sont ointes d'huile mélangée de terre rouge (*ñeñi*). Victor Turner, qui fait allusion à ces pratiques, écrit : « Ils prétendaient que cette parure avait pour but « de montrer que la novice avait été convenablement lavée et ointe d'huile (ku-wayisha) ». Ces onctions (ku-wayisha de ku-wayā « oindre, frotter d'huile ») se font dans la dernière étape du rite que Victor Turner appelle « rite de sortie » (*kwidisha* de *kwidika* « sortir »). C'est le grand jour de fête où la novice (*kankaña* « la fille initiée ») est donnée à son mari. L'onction d'huile rejoint ici une des conceptions bibliques qui est la manifestation de la joie. Victor Turner, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, pp. 284-285.

dans l'eau. La LXX utilise pour l'onction de la jeune fille le verbe χρίω « oindre » et non αλειφω en rapport avec l'onction de toilette. Le verbe χρίω est l'équivalent de נָחַם « oindre », employé uniformément pour la consécration dans la Bible hébraïque.

Yahvé se charge lui-même de tous les soins exigés de la jeune fille avant son mariage. Après la baignade et l'essuyage, la jeune fille est ointe d'huile, une « huile fine, élément indispensable de toute toilette »<sup>34</sup>. L'huile en question provient d'olives concassées (Ex 27.20, Lev 24.2), elle est nécessaire, avons-nous dit, pour toute bonne toilette ainsi que pour divers usages. Selon Osty<sup>35</sup>, s'enduire d'huile est une façon de manifester sa réjouissance en soignant sa toilette. On se sert aussi d'huile pour honorer un hôte.

Le livre d'Esther décrit les soins que se donnent les filles pour paraître belles au roi. Tenant compte du fait que l'histoire du livre d'Esther est écrite comme ayant eu lieu chez les Perses, il doit s'agir probablement d'une coutume perse. Clair donne la précision suivante: « C'était une loi générale chez les Perses qu'aucune femme ne pouvait être introduite auprès du roi sans avoir subi une année de préparation »<sup>36</sup>.

L'exemple typique est celui qui est rapportée au verset 12 du chapitre 2 d'Esther : וּבַהֲגִיעַ תּוֹרַת מַעֲרָה וּמַעֲרָה לְבוֹא אֶל-הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ מִקֶּץ הַיּוֹת לָהּ כָּדַת הַנָּשִׁים שְׁנַיִם עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵן יִמְלֹאוּ יָמֵי מְרוּקֵיהֶן שֵׁשֶׁה חֳדָשִׁים וּמַעֲרָה לְבוֹא אֶל-הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרֹשׁ מִקֶּץ הַיּוֹת לָהּ כָּדַת הַנָּשִׁים שְׁנַיִם עָשָׂר חֹדֶשׁ כִּי כֵן יִמְלֹאוּ יָמֵי מְרוּקֵיהֶן שֵׁשֶׁה חֳדָשִׁים « Et quand venait le tour pour chaque jeune fille d'entrer auprès du roi Assuérus, après qu'il lui aurait été fait pendant douze mois selon la règle établie pour les femmes car c'est ainsi que se comptaient les jours de leur purification : six mois avec de l'huile de myrrhe, et six mois avec des aromates, et les parfums nécessaires à la beauté des femmes ».

34 La Bible, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 1826.

35 Ibid., pp. 1986 et 2013.

36 La Sainte Bible. Les Paralipomènes, les livres des Rois, avec Commentaires, Clair, Paris, P. Lethielleux, 1897, p. 178. Cothenet qui rapporte les coutumes assyriennes du versement d'huile sur la tête d'une jeune fille pour ses fiançailles écrit : « C'est évidemment un rite religieux qui fait entrer la jeune fille dans sa nouvelle famille; sans doute voulait-il attirer la bénédiction divine et la fécondité sur la nouvelle épouse, mais ce ne sont là que des conjectures ». Cothenet, art. cit., p. 706. Les onctions d'huile pour les jeunes filles étaient en usage chez les *Ndembu* traditionnels. Cependant, elles ne s'étendaient pas sur une période d'une année. C'est la période de préparation au mariage qui prenait une année, les onctions d'huile ne se faisaient que le jour de la fête nuptiale.



La Bible hébraïque emploie le mot מְרוֹקֵיהֶן pour exprimer cet acte de lustration d'une jeune fille. Ce mot מְרוֹקֵיהֶן est un nom m.p. constr. de תְּרוֹקָה « purification » + le pron. pers. 3ième pers. f.p., c'est-à-dire « leur purification ». Ce mot dérive du verbe מָרַק qui a le sens de frotter, polir, nettoyer, laver, action de purifier, de lisser. Ici l'expression יְמֵי מְרוֹקֵיהֶן signifie: « les jours de leur purification, de leurs onctions ». Selon Lys, תְּרוֹקָה « désigne ce qui est frotté sur le corps humain dans une action semblable à un polissage: onguent ou parfum, choses nécessaires à la toilette », et il ajoute « qu'il y a derrière ces emplois un sens de purification »<sup>37</sup>. Ce premier emploi de מְרוֹקֵיהֶן est rendu par le mot grec θεραπειας, un « terme général *therapeia* « soins »<sup>38</sup>, dans la LXX.

La Septante traduit le deuxième terme וּבַת־מְרוֹקֵי par σμημασις qui dérive de σμηγω « enlever, nettoyer en essuyant ». La LXX donne une précision sur l'huile utilisée dans cette préparation. Elle la désigne par le terme αλειφομεναι du verbe αλειφω « oindre ». La racine מָרַק en rapport avec l'onction d'huile pour la toilette est rendue vaguement par différentes versions.

En effet, il s'agit ici du temps pendant lequel les femmes emploient des onctions d'huile pour paraître plus belles et plaire au roi. Ce mot מְרוֹקֵיהֶן se rapporte seulement aux onctions de toilette. Il revient deux fois dans ce verset 12 et il a déjà été utilisé aux versets 3 et 9 de ce chapitre 2 d'Esther. La purification des jeunes filles avant le mariage se fait sur une durée de עֶשְׂרִים וְשָׁנָיִם « douze mois ». Les jeunes filles ont à leur disposition tout le luxe possible de tous les ornements pouvant mettre en valeur leur beauté. Les douze mois sont répartis en deux : וְשֵׁשׁ חֳדָשִׁים « six mois » avec l'huile de myrrhe et six mois autres avec les aromates et des cosmétiques à l'usage des femmes. Selon Clamer<sup>39</sup>, l'huile ordinaire se distingue bien de l'huile de myrrhe. Cette dernière « était le symbole d'une bonne réputation (Cant 1,3; Eccl, VII, 1), un signe de joie et un témoignage d'honneur (Jud, IX,9) ».

<sup>37</sup> Lys, op. cit., p. 5.

<sup>38</sup> Ibid., p. 6.

<sup>39</sup> La Sainte Bible ..., Tome III, Clamer, ..., p. 320.

Ce texte d'Esther 2 ne montre pas la manière dont cette huile est utilisée. Quant à Clair<sup>40</sup>, « les six premiers mois étaient employés à oindre le corps d'huile de myrrhe; les six derniers, à se parfumer avec des aromates ». Cet usage excessif de parfums ajoute-il, est dû à « la chaleur de ces contrées orientales »<sup>41</sup>. Ces usages ordinaires de l'onction d'huile de toilette, sont prohibés dans certaines circonstances.

### 11.1.3 L'abstention de l'onction d'huile

Ordinairement lors d'un deuil ou d'une pénitence, l'onction de la toilette est prohibée. L'observation de l'abstention des soins de toilette fait bien partie des pratiques de deuil. Le livre de 2 Samuel 14.2 nous montre un exemple typique. Il est dit : הַתְּאֵבִילִי-נָא וְלִבְשֵׁי-נָא בְּגָדֵי-אַזָּל ... וְאַל-תְּסוּכִי שֶׁמֶן « ... Feins d'être en deuil, et mets des habits de deuil, et ne t'enduis pas d'huile. ... ». C'est encore la racine תָּס signifiant, « oindre, enduire », αλειφω dans la LXX, qui est employée dans ce verset 2 pour exprimer la lustration ordinaire d'huile.

L'expression en forme négative « ne pas s'enduire d'huile », montre une de pratiques qui est prohibée lors d'un deuil. Dans ce texte, Joab envoie au roi David la femme de Teqoa pour plaider le retour d'Absalom à Jérusalem. En fait, Joab, « en bon courtisan, va s'employer à réconcilier le père et le fils, sûr de se ménager ainsi la faveur de l'un et de l'autre »<sup>42</sup>. Il demande à la femme de feindre d'être en deuil en mettant ses habits de deuil et en ne se parfumant pas. Teqoa s'est abstenue de cette onction d'huile pour atteindre l'objectif.

Daniel, dans sa façon de jeûner, observe bien la coutume de ne pas s'enduire d'huile prévue pour les temps de joie. Nous lisons en Daniel 10.3 : ... וְשִׁן לֹא-סָכַתִּי ... « ... s'enduire, je ne me parfumais pas ... ». L'auteur emploie deux fois la racine תָּס « oindre, frotter », au qal inf. abs. et au qal pf. lière pers. c.s. + la neg. A propos de cette préparation de Daniel, M. Delcor<sup>43</sup> écrit : « Daniel omet de se parfumer, [...]. L'onction d'huile mêlée à des aromates a valeur d'un

<sup>40</sup> La Sainte Bible, Les Paralipomènes, Clair, ..., p. 178.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> La Sainte Bible ..., Tome III, Clamer, ..., p. 515.

<sup>43</sup> M. Delcor, Le livre de Daniel, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1971, p. 206.

rite social de politesse, [...]. L'onction manifestait ainsi la joie. S'en abstenir signifiait la tristesse ». Daniel renonce à se servir de cette huile d'onction pour le corps durant trois semaines. André Lacocque<sup>44</sup> pense que « la préparation dure "trois semaines de jours"; manifestement, le terme "jours" a été ajouté par l'Auteur afin que l'on ne confonde pas avec les "semaines (d'années" [...] ». La durée importe peu pour nous, néanmoins, Daniel s'abstient de cet usage de toilette.

Cependant, David, dès l'annonce de la mort de son fils, se baigne, se parfume et change d'habits. Il n'observe pas la règle générale de rester en état de deuil, c'est-à-dire de s'abstenir de tous les soins de toilette. Il est dit en 2 Samuel 12.20 : ... נִסְךָ וַיְחַלֵּף שְׂמֹנֶת ... דָּוִד ... « David ..., se parfuma et changea de vêtements ... ». Nous avons dans ce verset la racine טָח « oindre », traduite par αλειφω « frotter, répandre » dans la LXX. L'action de se parfumer suit le bain du corps. Nous avons examiné le bain d'eau dans les pages précédentes (Voir Chap. II).

David ne trouve aucune nécessité d'observer cette tradition pour la simple raison que l'enfant est mort. Il est inutile de rester dans cet état de saleté. Ces agissements étonnent son entourage par « le fait qu'il n'ait pas accompli les rites funéraires normaux après la mort de l'enfant, parce qu'il estime l'avoir fait à l'avance »<sup>45</sup>. Les soins de toilette que David se donne sont naturellement pour les pratiques de fête ou les tenues ordinaires. Le roi David prend tous les soins d'une bonne toilette sans autant observer la coutume de deuil. Il se lave, se parfume et change de vêtements.

<sup>44</sup> André Lacocque, Le livre de Daniel. Commentaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1976, p. 152. John J. Collins fait remarquer que le fait de ne pas s'enduire d'huile (s'enduire - usage traditionnel du matin) est un signe traditionnel de deuil (2 Sam 14.2). La reprise de l'onction marque la fin du deuil (2 Sam 12.20, Jdt 10.3). John J. Collins, Daniel, A Commentary on the Book of Daniel, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 373. Nous lisons dans le Commentaire Biblique : « [...] Daniel était dans le deuil, sans doute à cause des péchés de son peuple ». D. Guthrie et autres, Nouveau Commentaire Biblique, Saint-Légier (Suisse), Édition Emmaüs, 1978, p. 729.

<sup>45</sup> André Caquot et Philippe De Robert, Les livres de Samuel, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 486. C'est l'opinion déjà évoquée par De Ward E.F. De Ward E.F., « Mourning customs in 1, 2 Samuel », in The Journal of Jewish Studies, N° 23, 1972, pp. 1-26, 145-166. Pasteur Kajoba Kilombo Kipai n'opte pas l'argument de De Ward E.F. selon lequel David a anticipé, par le jeûne, le rite funéraire de son enfant. Pour Kajoba, « David dit lui-même qu'il jeûnait pour apitoyer le Seigneur pour la guérison de son fils. Mais c'étaient ses serviteurs plutôt qui avaient pensé que leur maître avait anticipé le rite de jeûne. Après la mort de l'enfant, David compris que cette mort était le châtement certain de son péché et que Dieu ne s'était pas détourné de sa colère. Cependant, l'attitude des serviteurs est un bon témoignage que le jeûne était un rite funéraire. Pour David, c'était une humiliation de demande de bienveillance du Tout Puissant ». Kajoba Kilombo Kipai, Pratiques funéraires dans l'Ancien Testament, Thèse de Théologie pour le Doctorat de 3ième cycle, Strasbourg, 1976, p. 106.

### 11.1.4 L'onction pour la sépulture

Les quatre Évangiles rapportent la scène de l'onction d'huile de Jésus par une femme (Mt 26.6-12, Mc 14.3-9, Jn 12.1-8 et Lc 7.36-50). L'épisode se retrouve avec quelques menues divergences dans les quatre écrits, les synoptiques et Jean. Quelles que soient les opinions contradictoires, certains exégètes, entre autres, J. Delobel<sup>46</sup> et bien d'autres, voient dans les quatre récits un même événement. La narration matthéenne ressemble beaucoup au récit de Marc. L'événement a lieu à Béthanie pour Matthieu, Marc et Jean. Luc ne précise pas le lieu, mais il donne seulement le nom de l'hôte et qualifie la femme de pécheresse. L'évangéliste Jean seul mentionne le nom de la femme, Marie et la senteur du nard qui a rempli la maison.

Matthieu et Marc parlent d'une femme qui vient avec un parfum de grand prix (αλαβαστρον μυρου « un vase d'albâtre de parfum »). Marc, comme Jean, donne une précision sur le nom du parfum, c'est du nard authentique. A propos de ce parfum, Molla<sup>47</sup> dit que « le nard, extrait d'une plante herbacée des Indes, était un parfum très cher et très apprécié des anciens ». Marc seul donne une précision sur le vase qui dut être brisé. La femme, après avoir brisé le vase, verse ce parfum sur la tête de Jésus<sup>48</sup>. L'onction sur la tête de Jésus, « semble avoir été un hommage rendu aux invités de marque: il a pu prendre peu à peu le sens d'une investiture messianique »<sup>49</sup>. Au fond, l'investiture messianique est exprimée par un verbe particulier (νηψ/χρω). Ce qui n'est pas le cas ici. Nous allons y revenir à la fin de cette section.

46 J. Delobel, « L'onction par la pécheresse, la composition littéraire de Lc. 7.36-50 », dans Ephemerides theologicae Lovanienses, N° 42, Belgique, Louvain, 1966, p. 467.

47 Claude F. Molla, Le Quatrième Évangile, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 163.

48 Plusieurs commentateurs voient dans ces récits un seul événement : J.K. Elliott, « The Anointing of Jesus », dans The Expository Times, N° 85, Edinburgh, Clark, 1973, p. 367 et François Bovon, L'Évangile selon Luc (Lc. 1-9, 50), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 378. François Bovon dit, nous citons : « [...], je comprends les quatre récits comme la fixation écrite d'un seul et même souvenir évangélique. Le schéma narratif est partout le même: 1° Jésus est invité à un repas; 2° une femme entre et oint Jésus; 3° ce geste déclenche une réaction négative; 4° Jésus prend la défense de la femme [...] ». Bovon, L'Évangile selon Luc (Lc. 1-9, ...), p. 378. Ce schéma se retrouve également dans les commentaires de Delobel. Delobel, « L'onction ... », dans Ephemerides, p. 467. G. Bouwman donne pour ces récits le même commentaire. Il écrit : « On sait que le récit est, jusqu'à un certain point, analogue à celui de l'onction à Béthanie [...] ». G. Bouwman, « La pécheresse hospitalière (Lc 7. 36-50) », dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, N° 45, Belgique, Louvain, 1969, p. 173.

49 Xavier Léon-Doufour, Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 444.

Marc 14.3 dit : ... κατεχεεν αυτου της κεφαλης. « ... elle le versa sur la tête de Jésus ». Matthieu parle aussi du versement de l'huile sur la tête. Pour l'apôtre Jean, Marie, la soeur de Marthe et Lazare, oint d'huile les pieds de Jésus et les essuie avec ses cheveux. Jean 12.3 dit : ... ηλειψεν τους ποδας του Ιησου ... « ... elle oignit les pieds de Jésus, ... ». L'Évangile de Luc parle, sans la nommer, d'une femme qui arrose de ses larmes les pieds de Jésus et les oint d'huile. L'onction sur les pieds « n'a guère de parallèles dans la littérature juive; elle a de ce fait un caractère d'authenticité »<sup>50</sup>.

Jean et Luc font usage du verbe αλειφω<sup>51</sup> « frotter, oindre » pour exprimer l'onction d'huile. Matthieu et Marc emploient le verbe καταχεω « répandre, verser ». La LXX traduit le verbe hébreu פרו « répandre, oindre » par αλειφω « verser, oindre ». Selon Bonnard<sup>52</sup>, « le verbe αλειφω qui fait penser plus directement à une onction [...] ne désigne d'ailleurs pas forcément une onction mortuaire ou messianique ». Pour le verbe καταχεω, Lagrange<sup>53</sup> souligne que « le gén. avec καταχειν (aor. κατεχεα) s'explique à cause de la prépos. κατα, contenue dans le verbe. La femme verse le parfum de haut en bas sur la tête de Jésus ... » (Ps 22.5, Cant 1.12).

En plus du verbe καταχεω, nous avons rencontré en Marc l'emploi unique du verbe μυριζω qui signifie « parfumer ». Le mot μυρον « parfum » dérive du verbe μυριζω « parfumer ». C'est ce μυρον<sup>54</sup> que la femme répand sur le corps de Jésus, la tête ou les pieds, selon les Évangélistes. Ce terme μυρον se rencontre en Matthieu 26.7,12; Marc 14.3, 4, 5; Lc 7.37, 38,

---

50 *Ibid*

51 D.A.S. Ravens précise que Luc n'emploie le verbe αλειφω qu'à trois reprises. D.A.S. Ravens, « The Setting of Luke's Account of the Anointing, Luke 7 », in *New Testament Studies*, N° 34, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 283.

52 Pierre Bonnard, *L'Évangile selon Matthieu*, Genève, Labor et Fidès, 1982, p. 371.

53 Lagrange, *op. cit.*, p. 344.

54 Raymond E. Brown souligne que le μυρον concerne normalement le parfum ou l'onction faite de myrrhe. Il peut être en poudre ou en liquide. Jean l'emploie dans le sens général de parfum, non de myrrhe, mais de nard. Raymond E. Brown, *The Anchor Bible, John (1-12)*, New York, Doubleday & Company, 1966, p. 448.

46; 23.56; Jean 11.2 et Jean 12.3, 5. Et il s'agit de *μυρον* « parfum » de nard de grand prix; *μυρον*, « c'est cette huile parfumée employée par la femme »<sup>55</sup> pour l'onction.

Le geste de la femme provoque une réaction du maître de la maison chez Luc, des disciples chez Matthieu, de gens anonymes chez Marc et de Judas chez Jean. La réaction découle de l'indignation de ceux qui estiment le geste de la femme comme une dépense inutile. Selon Jean, Juda trouve que ce parfum aurait dû être vendu à trois cents deniers pour aider les pauvres. Dans Matthieu et Marc, Jésus défend la femme en montrant que le geste de la femme est indispensable. L'onction du parfum sur le corps de Jésus n'est qu'une préparation à son ensevelissement.

La réponse du Seigneur Jésus s'adapte bien à l'observance de rites traditionnels de la sépulture. Marc 14.8 dit : ... προελαβεν μυρισαι το σωμα μου εις τον ενταφιασμον. « ... elle a anticipé de parfumer mon corps pour l'ensevelissement ». Clamer<sup>56</sup> pense que le Christ Jésus savait que ses amis « n'auraient pas le temps d'observer tous les rites traditionnels », puisque Jésus va subir une mort violente. C'est pourquoi l'application d'onction d'huile sur Jésus par la femme devient un acte d'une importance capitale. Roux<sup>57</sup> voit un acte d'amour de la femme, pour lequel « Jésus n'hésite pas à déclarer que son geste sera désormais associé à l'Évangile et à sa proclamation dans le monde entier, [...] ».

Molla<sup>58</sup> donne dans son commentaire le sens de la réponse de Jésus : « Son geste annonce ma mort imminente, il est une anticipation des soins que l'on donne au corps de celui qui n'est plus (19:40): elle a par avance embaumé mon corps ». Outre le sens de l'embaumement, attesté par la plupart de commentateurs, le geste de l'onction d'huile faite par la femme « n'a, dans les usages, rien d'extraordinaire; il peut aussi bien être dicté par l'amour, la reconnaissance, la déférence, la joie, [...] »<sup>59</sup>. Bonnard souligne aussi que « Mc et Mat ne disent rien des sentiments qui

<sup>55</sup> Lys, *op. cit.*, p. 52.

<sup>56</sup> *La Sainte Bible*, ..., Tome IX, Clamer ..., p. 342.

<sup>57</sup> Roux, *op. cit.*, p. 267.

<sup>58</sup> Molla, *op. cit.*, p. 164.

<sup>59</sup> Bonnard, *L'Évangile* ..., p. 371.

animaient cette femme; ils relèveront plutôt la signification de son geste dans la perspective de la Passion »<sup>60</sup>. Quelles que soient les diverses interprétations, l'onction d'huile de la femme était faite en prévision de l'ensevelissement de Jésus.

Les évangiles rapportent cet embaumement du Christ. Ils mentionnent les aromates et les parfums en ce qui concerne l'ensevelissement du Christ<sup>61</sup>. Les Évangélistes présentent les choses différemment. Luc 23.56 parle des femmes qui préparent les aromates et les parfums (μυρα) avant le sabbat et Marc 16.1, qui place ces préparations après le sabbat, ne cite que les aromates. Selon Jean 19.40, les deux disciples prennent donc le cadavre de Jésus et procèdent à son ensevelissement à la manière juive. Et cet embaumement avec les aromates est une coutume juive. L'apôtre Jean précise au verset 39 que les aromates (αρωματων) étaient un mélange de myrrhe (σμυρνης) et d'aloès (αλοης).

Lys<sup>62</sup> établit un parallélisme entre ces précisions de Jean et le Psaume 45.8-9 où l'oint est parfumé par les aromates, myrrhe, aloès et casse. Cette onction est semblable à l'onction de toilette qui exprime la joie. Pour Lys, le Nouveau Testament, comme l'Ancien Testament, qui établit bien une distinction entre l'onction de toilette et l'onction consécatoire, « affirme en fin de compte que les deux concernent la mort du Seigneur. Ainsi Jésus donne un sens nouveau à l'onction profane de santé et de joie »<sup>63</sup>. L'onction d'huile de Jésus par la femme, un acte ordinaire, devient une préfiguration de l'embaumement du Christ.

## **11.2 L'onction médicale**

L'huile et les onctions d'huile jouent un grand rôle dans la médecine. Les écrits bibliques

---

60 Ibid.

61 Dans sa présentation relative à l'emploi de l'huile aux funérailles chez les Mésopotamiens, Cothenet écrit : « [...] On voit ainsi comment peuvent s'associer dans l'onction les idées de purification et de protection contre les puissances redoutables. L'idée de protection domine dans l'emploi de l'huile aux funérailles, comme le montre son association avec les aromates; il s'agit de préserver le corps contre une destruction totale ». Cothenet, art. cit., c. 703.

62 Lys, op. cit., p. 52.

63 Lys, op. cit., p. 52.

présentent ces deux emplois d'huile en rapport avec la médecine : l'onction pour les blessures et l'onction pour les malades.

### 11.2.1 L'onction pour les blessures

L'Ancien Testament mentionne une seule fois d'une façon explicite l'usage d'huile en rapport avec les soins médicaux<sup>64</sup>. Il s'agit d'un emploi médical précis de l'huile dans la médecine. Le texte d'Isaïe 1.6 dit : « ... blessures, meurtrissures, plaies vives, ni bandées, ni pansées, ni adoucies avec de l'huile ». L'huile (שמן) est ici un agent qui adoucit (חִנְּקָה - pu. pf. 3ième pers. f.s. de חִנְּקָה « adoucir ») les blessures, les meurtrissures et les plaies vives. Lévesque<sup>65</sup> écrit : « On avait reconnu les propriétés adoucissantes, calmantes de l'huile; aussi l'employait-on pour soigner les blessures ». Dans ce texte qui dépeint au fond les souffrances de Juda<sup>66</sup>, l'auteur montre la propriété de l'huile : adoucir les plaies.

En effet, l'huile représente la vie et sert de lumière. En ajoutant à ceci la pureté, Lys<sup>67</sup> affirme que « l'huile produit non seulement la santé, mais aussi la sainteté. L'huile est une richesse merveilleuse, dans le sens le plus profond de cet adjectif ». C'est ce que Lesêtre<sup>68</sup> confirme également en disant : « Cette lumière et cette vie produisent dans l'âme la sainteté, que l'huile

---

64 Dans sa conclusion, Cothenet écrit : « Par contre à son emploi de préservatif et de remède dans la vie se rattache l'emploi religieux de l'huile comme prophylactique [...] ». Cothenet, art. cit., c. 729. Le texte de Jérémie 8.22 reflète l'usage de l'huile en médecine d'une façon indirecte (allusion aux baumes (Jr 46.11), à la plaie et à la cicatrisation). Comme le souligne C.S. Mann, l'huile en rapport avec l'usage contemporain d'onction médicale n'est mentionnée que trois fois dans le N.T. (Mc 6.13, Lc 10.34 et Ja 5.14). C.S. Mann, *The Anchor Bible, Mark*, New York, Doubleday & Company, 1986, p. 293. Nous allons examiner ces textes dans ce chapitre.

65 Lévesque, « Huile », dans *Dictionnaire* ..., c. 774.

66 Ce texte est appliqué aux souffrances de Christ dans certains commentaires.

67 Lys, *op. cit.*, p. 21. Il faut ajouter que c'est à cause de ces propriétés que l'huile sert de diverses comparaisons dans la Bible : l'huile rejouit le coeur (Prov 27.9), symbole de douceur (Ps 55.22), de séduction (Prov 5.3), de joie (Ps 23.5, Is 61.3), de richesse (Prov 21.20), de fertilité (Is 5.1), ...

68 Lesêtre, « Onction », dans *Dictionnaire* ..., c. 1806. Notons que c'est à cause de ces propriétés qu'on voit que l'huile représente mieux l'Esprit de Yahvé. Celui qui est oint, reçoit par le fait même l'esprit de Dieu, pour l'exercice de fonctions qui lui sont attribuées.



symbolise aussi par sa pureté ». Les usages sacrés sont une « simple conséquence de son usage profane dans le peuple saint »<sup>69</sup>.

La propriété adoucissante de l'huile est attestée dans le N.T. Dans la parabole du bon Samaritain en Luc 10.34, le Samaritain bande les plaies de l'homme laissé à moitié mort en y versant de l'huile et du vin. Nous lisons en Luc 10.34 : και προσελθων κατεδησεν τα τραυματα αυτου επιχεων ελαιον και οινον ... « et s'étant approché, banda ses blessures en y versant de l'huile et du vin ... ». Dans ce texte, l'auteur emploie le verbe επιχεω « verser sur, répandre sur » pour parler de l'huile versée sur les plaies de cet homme laissé à demi mort.

Pour John Nolland, la description de Luc 10.34 a été peut-être influencée par le texte de 2 Chroniques 28.15 où les plaies de prisonniers Samaritains étaient soignées avant leur retour à Samarie<sup>70</sup>. Le vin est versé sur les plaies à cause de sa qualité antiseptique<sup>71</sup>. Clamer fait remarquer que « la description des soins est empruntée aux habitudes orientales: il pansé ses blessures après les avoir lavées, suivant la coutume encore en usage en Palestine, avec de l'huile et du vin: [...] »<sup>72</sup>. L'huile était souvent mêlée « avec le vin et ce remède était reconnu comme très efficace »<sup>73</sup>. L'huile est employée ici conjointement avec le vin.

Sabourin<sup>74</sup> donne une même explication : « On employait l'huile pour amolir les blessures, et le vin pour désinfecter ». Le fait que le bon Samaritain ait de l'huile dans sa provision de voyage, cela montre l'importance de ce liquide. Un voyageur ne peut manquer d'avoir avec soi l'huile.

69 Lys, *op. cit.*, p. 22.

70 John Nolland, *Word Biblical Commentary, Luke 9:21-18:34*, Vol. 35B, Dallas, Texas, Word Books, 1993, p. 595.

71 Joseph A. Fitzmyer, *The Anchor Bible, Luke (X-XXIX)*, New York, Doubleday & Company, 1985, p. 888.

72 *La Sainte Bible, S. Luc-S. Jean*, Tome X, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1950, p. 142.

73 Lévesque, « Huile », dans *Dictionnaire ...*, c. 774. Alfred Plummer fait remarquer la même chose en ce qui concerne l'usage de l'huile et du vin dans le traitement médical. Les deux produits sont mélangés et utilisés pour soigner les plaies. Alfred Plummer, *A critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to S. Luke*, Edinburgh, 1960, p. 288.

74 Léopold Sabourin, *L'Évangile de Luc, Introduction et Commentaire*, Roma, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1985, p. 227.

C'est la raison pour laquelle le bon Samaritain parcourant ce trajet de Jérusalem à Jérico, se sert de ce liquide précieux en oignant les plaies de l'homme roué de coups par les bandits.

### 11.2.2 L'onction pour les malades

Marc 6.13 relate la mission que les apôtres reçoivent de leur maître pour aller annoncer la bonne nouvelle. Cette proclamation de la bonne nouvelle est accompagnée par de miracles. Il y a ici deux catégories de miracles : chasser les mauvais esprits et guérir les malades. Les disciples oignent les malades d'huile au nom du Seigneur. Marc présente l'huile comme un élément qui accompagne la guérison miraculeuse<sup>75</sup>. Nous lisons dans l'Évangile de Marc 6.13 : ... και ηλειφον ελαιω πολλους αρρωστους και εθεραπευον. « ... et ils oignaient d'huile beaucoup d'infirmes et les guérissaient ». Le verbe ηλειφον, 3ième pers. pl. impf. ind. act. de αλειφω signifie « oindre, frotter d'huile, verser ». C'est la seule référence où l'huile est associée à la guérison des malades dans les Évangiles<sup>76</sup>.

Le rituel de l'onction d'huile associé à la guérison est ancien. L'huile est déjà employée en médecine dans la Bible hébraïque (Is 1.6). Selon Lagrange<sup>77</sup>, « l'huile a toujours été regardée en Orient comme un remède très utile; elle est encore employée très couramment; l'onction pratiquée par les apôtres avait donc, semble-t-il, un but médical ». A propos de cet aspect thérapeutique, Clamer<sup>78</sup> souligne que « le but purement médicinal de l'action de l'huile est singulièrement dépassé: les souffrances ne sont pas seulement adoucies, de nombreux malades sont guéris sans délai, [...] ».

Il va sans dire que les apôtres ne pouvaient pas faire usage d'une pratique d'onction d'huile

<sup>75</sup> Mann, *op. cit.*, p. 293.

<sup>76</sup> Robert A. Guelich, Word Biblical Commentary, Mark 1-8:26, Vol. 34A, Dallas, Texas, Word Books, 1989, p. 323. Ezra P. Gould souligne également que c'est la seule place dans le Nouveau Testament, excepté Ja 5.14, où l'onction et la guérison sont mentionnées ensemble. Ezra P. Gould, A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark, Edinburg, Clark, 1961, p. 108.

<sup>77</sup> Lagrange, Évangile selon Saint Marc, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1920, p. 148.

<sup>78</sup> La Sainte Bible, ..., Tome IX, Clamer ..., p. 465.

méconnue de leur Maître. Clamer<sup>79</sup> pense qu' « une telle unanimité de méthode suppose que l'emploi de ce rite de l'onction procède d'une indication précise venant de Jésus lui-même qui attacha à ce rite sa valeur surnaturelle pour les corps et pour les âmes ». Toutefois, aucun texte ne précise que la pratique de l'onction d'huile émane de l'ordre de Jésus.

Nous retrouvons encore en Jacques les allusions relatives à l'usage de l'huile. L'huile est employée dans diverses circonstances<sup>80</sup>. Mais, il y a dans cette section un emploi d'huile en rapport avec les malades. L'épître de Jacques relate cette pratique d'onction d'huile sur les malades par les anciens de l'Eglise. L'apôtre Jacques écrit en 5.14 : ασθενει τις εν υμιν προσκαλεσαθω τους πρεσβυτερους της εκκλησιας, και προσευξασθωσαν επ αυτον αλειψαντες αυτον ελαιω εν τω ονοματι του κυριου. « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les anciens de l'Eglise, qu'ils prient sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur ». Le verbe que nous traduisons par oindre est αλειφω et le mot ελαιον désigne l'huile. Ici, le verbe αλειψαντες est à l'aor. de αλειφω « frotter », redisons-le, l'équivalent de 𐤀𐤓 « oindre, frotter » en hébreu.

Bo Reicke<sup>81</sup> fait remarquer que « l'onction d'huile pour la guérison des malades que recommande Jacques va beaucoup plus loin que celle destinée aux soins des plaies considérée comme un acte de caractère purement médical [...] ». Le texte de Jacques 5.14 parle de cette

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>80</sup> Nous analysons ces textes où l'huile est utilisée comme médicament et l'onction liée à la guérison ou à la purification des malades. L'huile est encore employée comme signe d'honneur et de joie (Is 25.6-7, 61.3; Prov 27.9; Mt 25.6-13; Lc 7.36-50). Chez les *Ndembu* comme nous le mentionnons ça et là, l'huile est employée dans diverses circonstances. La propriété curative de l'huile est encore reconnue. C'est pourquoi ce liquide est en usage dans les divers rites de purification. Hermann Hohegger qui a fait de recherche sur le terrain au Zaïre (Bandundu) écrit : « La symbolique rituelle de l'huile de palme s'associe à l'idée de guérir ou de fortifier. L'onction avec l'huile de palme ou son mélange avec des ingrédients anti-sorciers ou dominants permet également de donner la chance, de libérer de l'emprise socière ou de maîtriser les sentiments d'une personne recherchée [...] ». Hermann Hohegger, *Dictionnaires des rites*, Vol. 16, Zaïre, Imprimerie Edimba, 1984, p. 403. La croyance est la même chez les *Ndembu* (Sud du Zaïre) en qui concerne l'usage de l'huile dans les divers rites. *Les Ndembu ne se servent pas seulement de l'huile de palme, mais ils utilisent fréquemment, entre autres, l'huile de monu à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Il faut noter que chez l'apôtre Jacques « ce n'est pas à l'huile en elle-même qu'on attribue une vertu curative et il n'est pas question de faire de l'huile une matière dotée d'effets miraculeux. Au contraire, Jacques met l'accent sur la prière et sur le nom du Seigneur ».* Bo Reicke, « L'onction des malades d'après Jacques », dans *Maison-Dieu*, N° 113, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, pp. 55-56.

<sup>81</sup> Reicke, *op. cit.*, p. 53.

onction qui est appliquée sur le malade au même moment que la prière est adressée au Seigneur. L'usage d'huile est une pratique bien ancienne comme nous l'avons vu. L'huile, comme le souligne la plupart de commentateurs, fait partie de la pharmacopée du monde juif<sup>82</sup>.

Ce récit ne donne pas de précision sur le mobile de l'onction, ni sur la qualité d'huile, ni non plus sur la manière dont l'huile est ointe. Pour la qualité d'huile, il doit s'agir nécessairement de l'huile d'olive (Deut 28.40). Vouga<sup>83</sup> écrit : « Il est difficile de déterminer la portée exacte de ce geste, d'autant plus que Jc en parle comme de quelque chose de connu ». L'huile est-elle frottée sur la tête ou sur la place malade ? Le texte ne nous donne pas de réponse.

Selon la TOB<sup>84</sup>, l'onction d'huile de Jacques 5.14, « s'enracine dans un usage à la fois médical et religieux. Puisqu'elle est faite au nom du Seigneur, comme le baptême,[...] ». La médecine est ici associée à la prière. Ed. Thurneysen<sup>85</sup> affirme que « la médecine - donc ici l'huile - est considérée comme un véhicule du salut de Dieu, qui donne la vie. Il reste évident que c'est Dieu et non pas la médecine qui sauve ». Bo Reicke<sup>86</sup> voit dans le même sens. Il soutient aussi que ce n'est pas l'huile qui sauve mais la prière adressée à Dieu. Et la TOB<sup>87</sup> ajoute dans ce même cadre que l'onction d'huile « manifeste la foi de l'Église dans la puissance du Seigneur ressuscité et revêt un caractère rituel ». Otto Knoch<sup>88</sup> écarte toute injonction de l'idée magique à la guérison et confirme la puissance de la prière jointe à une onction de l'huile d'olive et à l'invocation du nom de Dieu.

82 Roger Béraudy, « Le sacrement des malades, Etude historique et théologique », dans Nouvelle Revue Théologique, N° 96, Paris, Casterman, 1974, p. 602 et E. Cothenet, « La guérison comme signe du Royaume et l'onction des malades (Jc 5.13-16) », dans Espirt et Vie, N° 84, Paris, Imprimerie de la Société anonyme de l'ami du Clergé, 1974, p. 565.

83 François Vouga, L'épître de Saint Jacques, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 141.

84 La Bible TOB, op. cit., p. 2963.

85 Ed. Thurneysen, La foi et les oeuvres, Commentaire de l'épître de Jacque, Neuchate (Suisse), Éditions Delachaux & Niestlé, 1959, p. 165.

86 Bo Reicke, The Anchor Bible, The Epistles of James, Peter, and Jude, New York, Doubleday, 1964, p. 59.

87 La Bible TOB, op. cit., p. 2963.

88 Otto Knoch, La lettre de l'apôtre Jacques, Paris, Desclée & Cie, 1970, pp. 115-116.

## Conclusion

L'huile ἔλαιον, ελαιον « huile » dans la LXX, produit de l'olivier, est comme l'eau, nécessaire à la vie de l'être humain. L'huile, comme l'eau et le sang, est décrite dans la Bible hébraïque sous divers points de vues. Outre les usages de l'huile dans l'alimentation et l'éclairage, la Bible hébraïque mentionne l'emploi de ce liquide dans diverses onctions. Nous venons de voir que l'Ancien Testament utilise les termes courants qui expriment ces lustrations d'huile.

Dans l'Ancien Testament, l'huile est employée pour les soins du corps. Les onctions d'huile ayant trait à la toilette sont liées à la joie et à la santé. S'enduire de l'huile est donc une question de beauté et d'hygiène. Le Nouveau Testament qui emploie presque les mêmes verbes que la LXX, fait également mention de l'huile de toilette comme expression de joie. L'abstention de cet usage de l'huile est prescrite lors d'un deuil ou d'une pénitence.

En plus de l'onction de toilette, nous avons constaté que l'huile est aussi employée pour la sépulture. L'Ancien Testament mentionne quelques rares cas relatifs aux embaumements avec les aromates. La coutume est attestée dans le Nouveau Testament. Les quatre évangélistes, avec quelques menues divergences, rapportent la scène de l'onction d'huile de Jésus par une femme. La femme<sup>89</sup> verse un parfum (μύρα) de grand prix sur la tête ou les pieds Jésus. Bien que ce geste soulève des réactions négatives, l'onction d'huile de Jésus par la femme, un acte ordinaire, devient une préfiguration de l'embaumement du Christ.

Quant à l'usage médical, l'utilisation de l'huile dans l'Ancien Testament découle de ses propriétés adoucissantes. L'onction médicale fait figure de survivance dans le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament utilise les onctions en rapport avec la médecine. Il s'agit de

---

89 Bien que les exégètes soient arrivés à voir dans ce récit d'onction un même événement, la question relative à ce personnage de Marie reste en suspens. André Feuillet démontre que son enquête laisse subsister encore des difficultés sur la personne de Marie : Marie, soeur de Lazare et Marthe, et Marie-Madeleine. Les deux individus ne sauraient être la même personne. André Feuillet, « Les deux onctions faites sur Jésus et Marie-Madeleine », dans *Revue Thomiste*, N° 75, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pp. 391-394. En ce qui concerne le mobile de l'onction, Paul Joüon fait une observation à propos du silence sur le motif qui pousse Marie à faire cette onction d'huile. Il dit : « [...] aucun des évangélistes ne nous dit sous l'empire de quel sentiment ou de quel motif Marie soeur de Lazare et Marthe, oignit la tête ou les pieds de Jésus avec un parfum de grand prix [...]. C'est seulement une parole de Jésus [...] ». Paul Joüon, « La pecheresse de Galilée et la parabole des deux débiteurs, Lc 7.36-50 », dans *Recherches de Science Religieuse*, N° 29, Paris, Imprimerie J. Dumoulin, 1939, p. 618.

**l'onction d'huile pour les blessures et les malades. Les disciples de Jésus et le bon Samaritain se servent de ce liquide à cette fin.**

**L'onction d'huile pour les malades est une pratique bien ancienne comme nous l'avons vu<sup>90</sup>. L'application de l'huile en Jacques est faite au même moment que la prière est adressée au Seigneur. Elle est faite « au nom de Jésus », comme le baptême. Elle revêt un caractère médical et religieux. Bien que Jacques mentionne l'huile<sup>91</sup>, il met l'accent sur la prière et sur le nom du Seigneur. C'est à quoi Reicke<sup>92</sup> écrit : « Mais la guérison spirituelle de l'homme lui semble être une condition préalable de la santé corporelle. C'est sur cet arrière-plan que se place son exhortation sur l'onction d'huile, l'huile étant le symbole de la force de vie du paradis, [...] ». Reicke souligne ici l'importance de l'aspect spirituel dans l'onction d'huile sur les maldades.**

---

90 Comme on l'a dit plus haut, les *Ndembu* connaissent la vertu thérapeutique de l'huile. Ils s'en servent notamment dans la brûlure, et dans diverses autres maladies. L'huile d'un boa (*manji amboma*) est utilisée pour les brûlures et l'huile de certaines plantes (*manji amonu*) pour d'autres cas de maladies. L'huile est appliquée sur la place malade (brûlure) ou le corps tout entier selon les cas.

91 Lys souligne que « l'huile est employée pour le lépreux guéri à cause de sa valeur sacrée purificatrice. Mais à la base de cette utilisation il y a probablement un ancien emploi médico-magique. Ce dernier semble bien être le soubassement historique de Mc 6:13 et Jac 5:14, où l'huile apparaît comme la panacée universelle ». Lys, *op. cit.*, p. 18.

92 Reicke, *op. cit.*, p. 56. R. Béraudy souligne que « l'onction est l'affirmation, dans le monde d'ici-bas, de la réalité eschatologique promise, en laquelle toute souffrance et toute maladie seront abolies ». Il fait également des remarques sur les verbes σωζειν « sauver » et εγειρω « relever, remettre » (Ja 5.15) « qui peuvent l'un et l'autre désigner, soit le retablisement dans la santé du malade, soit le salut eschatologique [...] ». Béraudy, *op. cit.*, pp. 602 et 633.

## CHAPITRE XII

### L'ONCTION CONSÉCRATOIRE

L'onction consécrationnaire, avons-nous dit, est exprimée spécifiquement par la racine  $\text{חָשַׁב}$  « oindre, sacrer »<sup>1</sup> dans la Bible hébraïque. La racine  $\text{חָשַׁב}$  se rencontre 67 fois au qal et 6 au niphâl. La Septante rend généralement la racine  $\text{חָשַׁב}$  par le verbe  $\chi\rho\iota\omega$  « oindre ». Le roi oint est appelé  $\text{מָשִׁיחַ}$  « Messie ». Ce terme  $\text{חָשַׁב}$  revient 39 fois dans la Bible hébraïque.

L'objectif que nous assignons à ce chapitre se subdivise en six éléments essentiels : l'onction dans les rites des sacrifices, l'onction des objets, l'onction des prêtres, l'onction des prophètes, l'onction royale et l'onction métaphorique. Nous insérons dans ce chapitre l'utilisation de l'huile dans le rite des sacrifices non sanglants et sanglants.

#### **12.1 L'onction dans les rites des sacrifices**

L'huile entre fréquemment dans les rites des offrandes végétales et dans le sacrifice sanglant. Nous traitons ici de l'usage de l'huile dans les offrandes et de l'onction de l'huile dans le rite de purification du lépreux guéri.

---

<sup>1</sup> Toutefois, nous retrouvons encore l'usage de la racine  $\text{חָשַׁב}$  « sacrer » en rapport avec la consécration (Ps 2.6). Le substantif  $\text{חָשִׁיב}$  qui dérive de ce verbe  $\text{חָשַׁב}$  désigne « le prince, le chef, le consacré » (Jos 13.21, Ez 32.30, Mic 5.4 et Ps 83.12).

### 12.1.1 Le deversement d'huile sur les offrandes

Le passage de Lévitique 2.1-16 concerne le rituel de l'oblation (מִנְחָה)<sup>2</sup>. Cette offrande se compose habituellement de fleur de farine et de l'huile d'olive. Ce chapitre 2 de Lévitique « sert en même temps de transition entre ceux traitant de l'holocauste (Chap. 1) et du sacrifice de communion (chap. 3) »<sup>3</sup>. Dans ce rituel de l'oblation, l'huile est versée sur l'offrande. Lévitique 2.1 dit : וַיִּצַק ... עָלֶיהָ שֶׁמֶן ... « ... elle versera sur elle de l'huile ... ». Il y a dans ce verset le verbe וַיִּצַק au qal pf. 3ième pers. m.s. de יָצַק « verser, répandre ». Sur cette oblation constituée de fleur de farine, on verse de l'huile et on place également de l'encens. Le prêtre prend une poignée de cette offrande et la fait fumer sur l'autel.

L'offrande peut être aussi une sorte de gâteau pétri avec de l'huile, sans levain, c'est-à-dire sans faire lever la farine. Une partie du verset 4 de Lévitique 2 dit : ... בְּלוֹת בְּשֶׁמֶן ... « ... pétris avec de l'huile ... ». La racine בָּלַל « pétrir, mélanger » est suivie du mot שֶׁמֶן « huile ». Sur cette offrande cuite et rompue, on verse encore de l'huile<sup>4</sup>. Lévitique 2.6 dit : וַיִּצַקְתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן מִנְחָה : « ... tu verseras sur elle de l'huile : c'est une offrande ». La racine יָצַק « verser », ἐπιχέω dans la LXX, est encore en usage dans ce verset. Cette offrande est apportée à l'autel. Le prêtre prélève le mémorial qu'il fait fumer (parfum apaisant pour Yahvé).

### 12.1.2 L'aspersion d'huile pour le lépreux

La purification du lépreux guéri comporte également des onctions d'huile. Après le sacrifice

2 Le mot מִנְחָה (211 emplois dans l'A.T.) désigne à l'origine le sens général de « don », c'est-à-dire diverses sortes de sacrifices ou même un « cadeau » (2 Rs 20.12) ou un « tribut » (Jg 3.15-18) au sens profane. Dans le sens technique du Pentateuque (101 fois : Ex, 3 fois; Lev, 36 fois et Nomb, 62 fois) et d'Ézéchiel (15 fois), il désigne spécifiquement dans le sens religieux l'« offrande végétale » pour se distinguer des sacrifices d'animaux. Ce terme מִנְחָה est un substitut de קָרָב « présent » de la racine קָרַב « approcher, présenter ». Ce mot קָרָב, qui s'est substitué à מִנְחָה, désigne généralement toutes sortes de sacrifice. René Péter-Contesse, *Commentaire de l'Ancien Testament, Lévitique 1-16*, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 40 et 53. A propos, Léas Sirard écrit : « La Bible présente une foule de rites qu'on a coutume de désigner sous le nom générique de « sacrifices », mais dont la complexité paraît irréductible à l'unité ». Il distingue dans ces dons de toute espèce (קָרְבָּנִים), le kipper (לִכְבֵּר) et le qitter (לִקְטֹר). Léas Sirard, « Sacrifices et rites sanglants dans l'A.T. », dans *Science et Esprit*, N° 15, Montréal, Desclée de Brouwer, 1963, p. 173.

3 Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 51.

4 Plusieurs textes parlent de l'offrande de fleur de farine pétrie avec de l'huile (Lev 7.10, 12; Nomb 7.13, 29.14; ...). L'offrande de farine se rencontre dans quelques sacrifices (Lev 6.13; Nomb 19.31; Lev 6.20; ...).



sanglant d'un agneau et l'aspersion de son sang, le prêtre verse (יָצַק) l'huile (שֶׁן) sur la paume de sa main gauche (Lev 14.15-18). Avec l'index droit trempé dans l'huile contenue dans la paume de sa main gauche, le prêtre effectue sept aspersion (שֶׁן) d'huile. Il fait une application d'huile semblable à celle qui a été faite pour l'aspersion du sang. L'huile est mise par-dessus le sang. Puis ce qui reste dans la main du prêtre est répandu sur la tête de celui qui se purifie (Lev 14.15-18).

Il ne s'agit pas ici d'une consécration, mais d'un rite de purification. « Avec cette huile, affirme D. Lys, le prêtre procède à la purification. Cette purification est sans doute liée à la purification par onction d'huile de Gn 28/18, [...] »<sup>5</sup>. A propos de ce liquide en question, Péter-Contesse<sup>6</sup> écrit : « Dans le rituel de purification, [...], le rite de l'huile assure l'homme que Dieu s'engage dans cette réconciliation ». L'huile est ici un agent de purification. Lys<sup>7</sup> voit dans ce rituel d'aspersion de l'huile non seulement une « "valeur sacrée purificatrice" de l'huile, mais "un ancien emploi médico-magique" ». Bien sûr, il est question du lépreux déjà guéri; l'aspersion concerne ici la purification.

## **12.2 L'onction des objets**

Nous nous proposons d'analyser dans cette section l'onction d'huile sur les pierres et l'onction d'huile faite sur des choses saintes. L'huile ordinaire et l'huile sainte sont employées ici pour ces onctions de pierres et de choses saintes.

### **12.2.1 L'onction des pierres**

En Genèse 35.2, nous trouvons l'histoire de Jacob concernant sa rencontre avec son Dieu. La rencontre avec Dieu exige une purification. Avant cette purification, Jacob s'est servi de l'huile. Il est à Béthel (Maison de Dieu) où a lieu la première révélation de l'alliance de Jacob avec son

<sup>5</sup> D. Lys, « De l'onction à l'intronisation royale », dans Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier, Publication Trimestrielle de la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, 1954, p. 18. E. Cothenet va dans un même sens : « [...] On pourrait penser plutôt à un rite de purification, [...] ». E. Cothenet, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible Supplément, Tome VI, L. Pirot et al., Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1960, c. 727.

<sup>6</sup> Péter-Contesse, op. cit., p. 223.

<sup>7</sup> Lys, op. cit., p. 18. Il est aussi clair que l'aspect magique se voit dans quelques rituels comme par exemple dans celui du lépreux guéri (Lev 14) ou celui de la femme infidèle (Nomb 5.11-31).

Dieu. Jacob doit accomplir son vœu selon Genèse 28.18 où apparaît la première onction d'huile de Jacob sur la pierre<sup>8</sup> dressée en stèle dont il s'est servi comme chevet. Genèse 31.13 fait un rappel de cet événement ; en Genèse 35.14 Jacob fait encore une autre onction.

La Bible hébraïque utilise ces mots qui suivent pour exprimer cette onction : וַיִּצֹק עַל-רֹאשׁוֹ ... « ... et il versa de l'huile sur son sommet » (Gn 28.18). La racine יָצַק « verser, répandre », επιχέω « verser, répandre » dans la LXX est usitée dans ce verset 18. La même racine יָצַק se rencontre en Genèse 35.14, mais quand Dieu rappelle cette action, on fait usage de la racine נָחַךְ « oindre » (Gn 31.13). Jacob fait jaillir l'huile (וַיִּצֹק) sur le sommet de la pierre dressée en stèle<sup>9</sup>. Ce geste est du moins un acte cultuel. Mais il est question dans ce verset, pensons-nous, d'une consécration. Celle-ci est concrétisée par le fait de verser d'huile sur la pierre. Lys pense que Jacob s'est servi de l'huile ordinaire et non de l'huile d'onction<sup>10</sup>.

Le texte même de Genèse 28.18 n'exprime pas la raison profonde de cet usage d'huile. Lévesque<sup>11</sup> souligne que « c'était une ancienne coutume, après avoir dressé des pierres en souvenir d'un événement remarquable, d'y verser de l'huile pour consacrer ce monument ». Jacob observe ici cette coutume d'onction. Selon Henri Lesêtre<sup>12</sup>, la consécration d'huile sur la pierre « était d'autant plus durable que ce liquide pénétrait la pierre même et ne se laissait pas

8 Claus Westermann fait remarquer également cette exigence de purification avant toute rencontre avec Yahvé. Claus Westermann, *Genesis 12-36, A Commentary*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985, p. 550. Nahum M. Sarna établit un parallélisme entre cette purification et celle d'Exode 19.10, bien qu'il trouve que l'acte de purification de Genèse 35.2 n'est pas clair. Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary Genesis*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1989, p. 240. Outre l'onction d'huile de pierres, l'Ancien Testament parle également de l'onction du bouclier (2 Sam 1.21, Is 21.5). Il y a la racine נָחַךְ « oindre » en 2 Sam 1.21. Pour Cothenet, « l'onction des armes est sans doute une pratique destinée à faire glisser les traits ou à entretenir le cuir des boucliers; certains auteurs, il est vrai, y voient un acte religieux ». Cothenet, art. cit., c. 717.

9 Émile Osty souligne que l'expression « en stèle » rappelle ici la manifestation ( d'autres textes : Gn 31. 45,51-52 est un témoin d'un engagement et Gn 35.20 le mémorial d'un défunt ). La stèle situe la présence divine. Ces pierres dressées seront vues en certaines occasions comme une idolâtrie ( Ex 23.24, Lev 26.1, Deut 16.22 ... ). *La Bible*, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 89.

10 Lys, *op. cit.*, p. 23. Pour Cothenet, « il ne s'agit d'ailleurs pas d'un rite de consécration accompli une fois pour toutes, mais, semble-t-il, d'un acte qui se renouvelait à chaque visite au lieu saint ». Cothenet, art. cit., c. 726. M. J. Lagrange pense qu'on voit ici non une consécration, mais un acte destiné à maintenir la présence divine en ce lieu. M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2ième Édition, 1905, Paris, Librairie Victor Lecoffre, pp. 198-205.

11 Lévesque, « Huile » dans *Dictionnaire* ..., c. 775.

12 Henri Lesêtre, « Onction » dans *Dictionnaire de la Bible*, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 1805.

entraîner par l'eau de pluie ». L'usage d'huile pour diverses fins, en particulier pour s'alimenter, pour se procurer des remèdes, montre son importance. C'est pourquoi Jacob ne manque pas d'en apporter dans son voyage et se sert de cette huile pour oindre les pierres.

Cet usage de l'huile est connu des anciens Hébreux. On le voit quand Jacob s'en sert en ce moment crucial de la présence personnelle de Yahvé. Pour Crelier<sup>13</sup>, « l'érection de pierres en souvenir d'événements remarquables était une ancienne coutume, ainsi que leur onction avec de l'huile ». Clamer<sup>14</sup> voit deux façons de comprendre cette libation d'huile, « soit qu'on y voie une offrande à la divinité, soit qu'on y voie le rite de la consécration de la pierre pour en faire un mémorial de l'événement survenu, [...] ». Clamer, comme bien d'autres auteurs, trouve que la deuxième hypothèse, celle de la consécration, est préférable.

Lesêtre<sup>15</sup>, quant à lui, met l'accent sur un rite commémoratif ancien : « Le rite qui consistait à oindre avec de l'huile des pierres commémoratives était très ancien, et commun à tous les peuples chez lesquels prospérait la culture de l'olivier ». La plupart des commentateurs montrent l'universalité de cette coutume. La manifestation de Yahvé à Jacob est suivie d'une promesse de Yahvé rappelant les bénédictions adressées à Abraham et à Isaac (Gn 28.13-15).

### 12.2.2 L'onction des choses saintes

Exode 30. 26-30 décrit l'usage de l'huile d'onction versée sur les choses saintes. La Tente de la Rencontre, l'arche du Témoignage, la table et tous les accessoires, le candélabre et ses accessoires, l'autel de l'encens, l'autel de l'holocauste et tous ses accessoires, le bassin et son support sont oints de cette huile d'onction. Ces ordres d'oindre les objets saints reviennent également en Exode 40.9-15. Dans cette onction de choses saintes, l'auteur fait usage de la racine  $\text{נָשַׁח}$  « oindre »,  $\chi\rho\iota\omega$  dans la LXX.

Lévitique 8.10-11 est une application des ordres donnés en Exode 30.26-30. L'onction d'huile

13 La Sainte Bible La Genèse, avec Commentaire, H.J. Crelier, Paris, Lethielleux, 1901, p. 285.

14 La Sainte Bible Genèse-Exode, Tome I, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1953, p. 366.

15 Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire ..., c. 1805.

pour les choses saintes<sup>16</sup> est utilisée dans ces versets du chapitre 8 de Lévitique concernant la consécration des prêtres. On procède premièrement à l'expiation de l'autel avant d'offrir les sacrifices pour l'investiture d'Aaron et de ses fils. Nous lisons en Lévitique 8.10-11 : אֶת-שֶׁמֶן ... המִשְׁחָה וַיִּמָּשַׁח אֶת-הַמִּשְׁכָּן ... וַיִּז מִמֶּנּוּ עַל-הַמִּזְבֵּחַ שֶׁבַע פְּעָמִים וַיִּמָּשַׁח אֶת-הַמִּזְבֵּחַ ... « ... l'huile de l'onction, il oignit la Demeure ... Il en fit jaillir sept fois sur l'autel et il oignit l'autel ... ». Il y a le verbe מָשַׁח au qal impf. 3ième pers. m.s. de שָׁח « oindre » et le verbe וַיִּז au hi. impf. 3ième pers. m.s. de יָז « faire jaillir ». Avec l'huile de l'onction, Moïse oint la demeure et tout ce qui s'y trouve. Il fait jaillir ensuite cette huile sept fois sur l'autel et oint l'autel, tous ses accessoires, le bassin et son support.

L'Exode 29.36 concerne la purification de l'autel des holocaustes. Ce texte dit : וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ ... לְקַדְּשׁוֹ « ..., et tu l'oindra pour le consacrer ». Le verbe וַיִּמָּשַׁח est au qal pf., 2ième pers. m.s. de מָשַׁח « oindre ». Le dernier לְקַדְּשׁוֹ qui est au pi. inf. constr. de קָדַשׁ signifie « sanctifier, purifier ». La Septante rend la racine מָשַׁח par χρίω « oindre » et קָדַשׁ par αγιάζω « sanctifier, consacrer ». Lys suppose que dans cette onction de l'autel en Exode 29.36, les victimes sont aussi ointes<sup>17</sup>.

L'autel<sup>18</sup>, fait de main d'hommes, est tenu pour impur (Ez 43. 18-27). De ce fait, il doit être purifié et consacré à Yahvé. Clamer<sup>19</sup> soutient la même idée : « Oeuvre de la main des hommes, l'autel, selon l'antique conception, était frappé de l'impureté dont il importait de le purifier [...] ». L'autel, en plus de l'expiation par le sang, est oint d'huile. La purification de l'autel dure sept jours, « pour qu'il soit saint et qu'il communique la sainteté à tout ce qui le touche (v.36-37) »<sup>20</sup>. C'est ainsi que l'autel est purifié et consacré pour le service de Yahvé.

16 Nombres 7.1 et Daniel 9.24 font aussi mention de l'onction de choses saintes (La Demeure).

17 Lys, *op. cit.*, p. 10.

18 Chaque jour un taureau doit être offert en sacrifice pour le péché (Ex 29.36). Exode 30.10 parle de l'expiation (קָדַשׁ) qu'Aaron doit faire une fois par an avec le sang du sacrifice pour le péché.

19 *La Sainte Bible* ..., Tome I, Clamer, ..., p. 246.

20 Frank Michaeli, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 259.

### 12.3 L'onction des prêtres

Le chapitre 29 d'Exode décrit l'onction des prêtres<sup>21</sup>. La cérémonie de l'huile d'onction suit la vêtue. Cette onction consécatoire ne concerne qu'Aaron seul, et ses fils ne reçoivent que l'aspersion d'huile (v.21). Exode 29.7 relate cette consécration d'Aaron : וְלָקַחְתָּ אֶת-שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְיָצַקְתָּ עַל-רֹאשׁוֹ וּמִשְׁחָתָה אֹתוֹ « Tu prendras l'huile de l'onction, tu la verseras sur sa tête et tu l'oindras ». Nous voyons deux verbes qui décrivent la cérémonie. Le verbe יָצַקְתָּ est au qal pf. 2ième pers. m.s. de יָצַק « verser » et le verbe מִשְׁחָתָה de מָשַׁח « oindre » comporte une même analyse que le précédent. L'huile est versée sur la tête d'Aaron. Ce n'est pas une huile ordinaire (profane), mais c'est une שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה « huile de l'onction ». Non seulement l'huile est versée sur la tête d'Aaron, mais il est également oint. La LXX traduit la racine יָצַק « verser » par ἐπιχέω « verser sur » et la racine מָשַׁח par χρίω « oindre ».

Quel est le sens réel de ces deux actes (v.7) ? Pourquoi ces deux actions : יָצַק « verser » et מָשַׁח « oindre » ? Le texte ne donne pas une réponse complète à cette question. La réponse viendra de la signification donnée à la racine מָשַׁח. Lesêtre souligne que l'équivalent de מָשַׁח en arabe a le sens de « "effleurer avec" et, en assyrien et en araméen, "mesurer", c'est-à-dire "mettre la main sur un objet pour juger de sa dimension" »<sup>22</sup>. « L'idée de base, dira Lys, est celle d'un contact avec la main »<sup>23</sup>. C'est ce qu'affirme, d'ailleurs, Lesêtre : le verbe מָשַׁח « marque primitivement une imposition de la main qui, par addition d'huile, peut devenir une onction »<sup>24</sup>. Le verbe מָשַׁח « oindre » exprime alors une consécration (Ex 29.31). Il accompagne cette effusion (la racine-יָצַק) d'une onction d'huile sur la tête.

21 Le chapitre 8 de Lévitique raconte l'exécution des ordres donnés par Yahvé à Moïse en Exode 29 à propos de cette consécration sacerdotale.

22 Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire ..., c. 1808.

23 Lys, op. cit., p. 43.

24 Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire ..., c. 1808. A propos de la signification du verbe מָשַׁח, Lesêtre souligne que le מָשַׁח « est donc, en principe, l'homme sur lequel Dieu a mis la main pour l'investir d'une fonction. L'idée d'huile et d'onction est ici accessoire, parce qu'elle n'appartient pas au sens radical du mot. L'onction n'était que la manifestation extérieure du choix divin, [...] ». Le mot מָשַׁח est appliqué au roi. Nous allons y revenir.

Le Psaume 133.3 donne des précisions sur la méthode<sup>25</sup> de l'onction. Cette huile est versée sur la tête d'Aaron et elle se répand sur la barbe et les habits. L'effusion d'huile n'est pas appliquée aux fils d'Aaron. Ceux-ci sont tout simplement aspergés de l'huile de l'onction. Nous lisons en Exode 29.21 : ... ומשמן השחה והצית ... « ... et de l'huile de l'onction, et tu en feras jaillir ... ». L'auteur utilise le verbe והצית au hi. pf. 2ième pers. de הצי « faire jaillir, asperger » (ραντιζω). Il ne s'agit pas ici d'une onction<sup>26</sup>, mais d'une aspersion. Celle-ci est effectuée sur Aaron, sur ses fils et sur leurs habits. La dite aspersion « explique que tous doivent se soumettre à l'ordre de Dieu en Lev 10.7 »<sup>27</sup>.

En plus de l'onction d'huile qui est appliquée à lui seul, Aaron reçoit en complément une aspersion d'huile. Mais le verset 41 du chapitre 28 d'Exode étend également l'onction aux fils d'Aaron. L'onction d'huile d'Exode 30.30, 40.15, Lévitique 7.36, 10.7, et Nombres 3.3 concerne même les simples prêtres. Michaeli<sup>28</sup> soutient que l'onction n'a été pratiquée pour toute la classe sacerdotale qu'après l'exil et la disparition de la royauté. Lys<sup>29</sup> montre également que l'onction n'a été accordée qu'à Aaron et à ses fils, successeurs. Les lévites n'ont pas reçu une onction d'huile. Nombres 3.3 donne une précision sur le nom des fils d'Aaron qui ont reçu l'onction d'huile.

L'huile d'onction est d'abord citée dans les instructions préliminaires de la construction du Sanctuaire en Exode 25.6. Ce verset n'apparaît pas en grec. Exode 30.22-33 et 37.29 décrivent la composition et l'usage de l'huile de l'onction. L'huile d'onction est faite à base d'huile d'olive très pure, mélangée à quatre espèces d'aromates. Autrement dit, avec les meilleurs

---

25 En ce qui concerne la méthode de l'onction, Lys va plus loin. Il parle de l'action (huile répandue sur la tête), du sujet de l'onction (peuple, prophète, Yahvé) et de la cérémonie de l'onction. Lys, *op. cit.*, pp. 11-15. En parlant de l'onction royale, Cothenet fait aussi un détail sur ces aspects : rôle du peuple, le consécuteur, la cérémonie du sacre (se dérouler normalement dans le sanctuaire), et la signification de l'onction (« le cadre même de la cérémonie du sacre manifeste déjà la haute valeur religieuse qu'on lui attribuait »). Cothenet, art. cit., c. 717-719.

26 L'huile de l'onction se trouvant sur l'autel (המזבח), au même moment que le sang, est aspergée sur les prêtres (Ex 29.21, Lev 8.30). Ce rite ressemble à celui du lépreux guéri (Lev 14. 14-18).

27 Lys, *op. cit.*, p. 9.

28 Michaeli, *Le livre de L'Ex...*, p. 257.

29 Lys, *op. cit.*, p. 9.

baumes, c'est-à-dire la myrrhe qui coule spontanément de l'arbuste, le cinnamome aromatique, la canelle aromatique, la casse, et l'huile (חֵטֶב) d'olive : Moïse fait ainsi une שֵׁטֶף-חֵטֶב חֵטֶב « huile pour l'onction sainte », ελαιον χρισμα αγιον dans la LXX.

L'usage de cette huile d'onction est alors décrit ici. L'huile d'onction est réservée pour l'onction de choses saintes, d'Aaron et de ses fils (Ex 30.26-30)<sup>30</sup>. L'huile d'onction ne doit jamais être versée sur un homme profane. La composition ne doit pas non plus être imitée. Cette huile d'onction restera pour toutes les générations une huile d'onction sainte pour Yahvé (Ex 30.31). L'élimination de l'individu dans la communauté (être retranché<sup>31</sup>) est réservée au verset 33 à quiconque fait un parfum semblable et le répand sur un profane (étranger).

En parlant de cette huile, Clamer<sup>32</sup> ajoute : « L'huile, [...] symbolise bien l'action de Yahweh sur celui qui en reçoit l'onction, c'est pourquoi souvent il est fait mention de la venue de l'Esprit de Yahweh comme conséquence de l'onction ». La Bible mentionne des passages où l'huile est symbole de l'Esprit de Dieu (1 Rs 10.1, 16.13; Act 10.38; 2 Co 1.21). Dans d'autres textes, elle est employée non pas seulement dans un sens matériel, mais aussi dans un sens spirituel (Is 61.1).

#### 12.4 L'onction des prophètes

L'onction des prophètes n'est pas souvent mentionnée. L'Ancien Testament ne fait qu'une seule mention de l'onction du prophète Élisée. 1 Rois 19.16 dit : וְאַתָּה-אֵלֵי־שָׁע בֶן-שַׁפְט מֵאֲבֵל מְחֹלָה ... תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתָּי « ... et tu oindras Élisée, fils de Chaphat, d'Abel-Mehola, pour qu'il soit prophète à ta place ». Le verbe שִׁמַּח au qal impf. 2ième pers. m.s. de שִׁמַּח « oindre » n'est pas suivi du mot חֵטֶב « huile » dans ce verset 16. Élie reçoit de Yahvé l'ordre d'oindre Élisée à sa place. Il n'y a aucune mention de versement d'huile ici comme dans le cas des prêtres. Aucun autre texte ne parle de l'onction des prophètes, de plus, cette onction est relatée conjointement

30 En Égypte, l'octroi de la dignité sacerdotale comportait également la purification et la consécration en particulier par un bain. Adolf Erman, La religion des Égyptiens, Paris, Payot, 1952, p. 223.

31 Il y a diverses interprétations de cette expression : exclusion de la communauté, perte des droits civiques et religieux, abandon du coupable à la colère divine ..., en certains cas précis, la peine de mort ( Ex 31.14 ).

32 La Sainte Bible ..., Tome I, Clamer, ..., p. 242.

avec l'onction royale. Isaïe 61.1-3 parle de l'onction spirituelle et non matérielle d'un prophète.

L'onction dont il est question ici « doit se prendre dans le sens général de mission, et d'effusion de l'esprit de Dieu sur celui qu'il envoie »<sup>33</sup>. Lys souligne que « l'onction d'Élisée lui-même reste évidemment attribuée à Élie, son prédécesseur qui doit lui transmettre sa charge », et « c'est en jetant son manteau sur Élisée qu'Élie l'oingt »<sup>34</sup>. Par ce manteau (1 Rs 19.19), Élisée fut investi d'une puissance spirituelle (2 Rs 2.8-15).

### 12.5 L'onction royale

L'huile n'est pas seulement utilisée dans la consécration des prêtres, des choses saintes et des prophètes, mais elle est aussi en usage dans l'onction royale<sup>35</sup>. Lys<sup>36</sup> fait remarquer que « c'est avec l'intronisation du roi que l'onction, qui existait déjà, s'est constituée comme une cérémonie israélite ». La Bible hébraïque mentionne plusieurs cas d'onction royale. Ce sujet est vaste, nous nous limiterons à quelques cérémonies pour éviter la tautologie. Nous ne pensons pas relever dans cette étude tous les textes relatifs au *מָשַׁח יְהוָה* « oint de Yahvé ». Notre premier souci est d'examiner l'emploi de l'huile dans la consécration royale.

<sup>33</sup> Lesêtre, « Onction », dans *Dictionnaire*..., c. 1809.

<sup>34</sup> Lys, *op. cit.*, p. 12. Cothenet souligne aussi que « de toutes ces cérémonies, c'est évidemment l'onction royale la plus caractéristique et la plus chargée de signification. C'est elle d'ailleurs qui a joué le rôle le plus grand dans l'évolution des idées messianiques ». Cothenet, art. cit., c. 731.

<sup>35</sup> Nous analyserons en détail la cérémonie de quatre rois : Saül, David, Salomon et Jéhu. Notons aussi que dans l'Ancien Testament, la cérémonie de l'intronisation n'est pas décrite d'une manière très élaborée. L'Ancien Testament ne parle que de l'onction proprement dite. Il ne mentionne même pas le banquet qui suit normalement l'intronisation. Dans son étude sur l'onction dans la Bible, Lys présente une histoire de l'onction royale selon un ordre chronologique : 1° Onction des objets; 2° Le roi d'Israël regnant : Abimélek: Jug 9; Saül: 1 Sam 9.16, 10.1, 15.1; David: 1 Sam 16.3, 12-13, 2 Sam 2.4, 12.7, etc.; Salomon: 1 Rs 1.34, 39, 45, 5.1, 1 Chr. 29.22; Absalom: 2 Sam 19.10; Joas: 2 Rs 11.12, 2 Chr 23.11; Jéhu: 1 Rs 19.15-16, 2 Rs 9.3-12, 2 Chr 22.7; Joachaz: 2 Rs 23.30; 3° Le prophète; 4° Le grand-prêtre (après l'Exil); 5° Les objets du culte; 6° Un groupe (Ps 105.15, 1 Chr 16.22); 7° Certains individus (Ez 28.14). Le roi consacré comme élu de Dieu est en même temps grand-prêtre, offrant des sacrifices et bâtissant les autels; Saül: 1 S. 13.9-12, 14.33-35; Absalom: 2 S. 15.12; Salomon: 1. R. 3/3-4, David, vêtu du costume sacerdotal, danse devant l'arche sacrée (2 S. 6.14). Lys, *op. cit.*, pp. 8-11. Chez les *Ndembu*, on rencontre également les onctions d'huile en rapport avec l'intronisation d'un chef. Dans ces cérémonies, il y a divers rites suivis habituellement d'un banquet. Les rites débutent à la mort de l'ancien chef. Parmi ces rituels, il y a le bain d'eau, le changement de vêtements, les onctions d'huile, le fait de s'asseoir sur la peau d'un animal féroce (léopard). Ces divers rites montrent que le candidat acquiert un nouveau statut et servent aussi à asseoir et fortifier l'autorité du nouveau chef. Dans cette onction royale, l'A.T. ne mentionne pas les purifications au moyen de l'eau au moment de la consécration royale. Mais les consécration d'huile et les bains d'eau étaient pratiqués chez les peuples voisins, en particulier en Egypte lors de l'intronisation royale. Erman, *La religion*..., p. 223.

<sup>36</sup> Lys, *op. cit.*, p. 12.



La première mention de la racine מָשַׁח « oindre » en rapport avec l'onction royale se trouve dans le livre de Jug 9.8, dans l'apologue de Yotam. Ce texte n'est pas très clair<sup>37</sup>. Il est probable qu'Abimélech, proclamé roi par les maîtres de Sichem, a été oint par eux. Selon Émile Osty<sup>38</sup>, « cet apologue est une des plus anciennes poésies hébraïques. Yotam s'en est servi pour flétrir la présomption d'Abimélek et la sottise des maîtres de Sichem ». « Il s'agit ici, écrit Clamer, de l'huile qui sert à honorer Dieu; son usage, comme celui du vin, est attesté dans le culte le plus ancien; elle sert aussi à honorer les hommes »<sup>39</sup>. L'huile sert à honorer les hommes dans le cas où elle est utilisée pour oindre ceux qui doivent exercer les fonctions sacrées.

Le premier exemple frappant est celui de l'onction du roi<sup>40</sup> Saül. Il est dit en 1 Samuel 10.1 : וַיִּקַּח שָׁמוּאֵל אֶת-צֶדֶק הַשֶּׁמֶן וַיִּצַק עַל-רֹאשׁוֹ וַיִּשְׁקָהוּ וַיֹּאמֶר הֲלוֹא כִּי-מָשַׁחְךָ יְהוָה עַל-נְהַלְתּוֹ לְגַדִּי « Samuel prit la fiole d'huile et il la versa sur la tête (de Saül), il l'embrassa et dit : N'est-ce pas Yahvé qui t'a oint comme chef sur son peuple? ». Cette pratique de l'onction est décrite par deux verbes. Le premier acte est l'effusion d'huile sur la tête. L'auteur emploie le verbe וַיִּצַק conjugué au qal impf. 3ième pers. m.s. de יָצַק « verser, répandre ». Le second verbe מָשַׁחְךָ est au qal pf. 3ième pers. m.s. de מָשַׁח « oindre, sacrer » plus suff. pronom. 2ième pers. m.s. Le second verbe נָמַח « oindre » donne la signification de cet acte. L'onction est alors faite par l'effusion d'huile sur la tête de la personne ointe. La racine מָשַׁח « oindre, enduire » est rendue par χρίω « oindre, frotter » dans la LXX.

L'ordre d'oindre Saül vient de Yahvé (1 Sam 9.16). « Les paroles quasi-sacramentelles qui

37 Quant à J. Alberto Soggin, « l'apologue parle manifestement de la royauté en général, le contexte parle uniquement du cas concret d'Abimélek. L'apologue n'a rien à voir avec ce qui précède ni avec ce qui suit [...] ». J. Alberto Soggin, Le livre des Juges, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 153.

38 La Bible, Émile Osty, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 511.

39 La Sainte Bible..., Tome III, Clamer, ..., p. 224.

40 A propos de ce verset, Paul Dhorme souligne que « [...] Le baiser est une marque de tendresse de la part de Samuel [...]. C'est Yahvé qui choisit un chef pour sauver son peuple. La royauté est l'instrument du salut ». Paul Dhorme, Les livres de Samuel, Paris, J. Gabalda et Cie, 1910, p. 82. Les onctions d'huile qui sont pratiquées chez divers peuples, entre autres les Babyloniens, les Grecs, les Égyptiens, se rencontrent aussi chez les *Ndembu* dans l'intronisation d'un chef. Pour les Babyloniens et les Grecs, Henri Lesêtre fait mention de ces pratiques dans le Dictionnaire de la Bible. Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire..., c. 1805-1806. Soulignons que « l'onction n'a pas été inventée par les Israélites [...]. L'exemple le plus ancien que l'on ait d'une onction royale se rencontre en Syrie au XVIIème siècle en relation avec l'Égypte [...] ». Adolphe Lods, Israël: des origines au milieu du VIIIe siècle, Paris Michel, 1969, p. 137).

accompagnent ce geste, disent Caquot et Robert, soulignent qu'il vient de YHWH lui-même »<sup>41</sup>. Yahvé ordonne à Samuel de faire l'onction sur Saül pour qu'il règne sur son peuple. L'onction donne le droit légitime à l'individu d'exercer le pouvoir sur les autres. « En Israël, écrit Clamer, l'onction investit le roi de l'autorité divine et rend sa personne inviolable »<sup>42</sup>. Après cette onction royale, Saül est appelé מְשִׁיחַ יְהוָה « l'oint de Yahvé » (1 Sam 12.3, 24.7). Ce titre sera fréquemment donné à celui qui reçoit l'onction royale (2 Sam 19.21, 22.51 ...).

Samuel reçut encore de Yahvé l'ordre de faire l'onction sur David à Bethléem (1 Sam 16.3, 12). En 1 Samuel 16.13, Samuel oint David au milieu de ses frères. Il y est dit : וַיִּקַּח שְׂמֵאל אֶת-קֶרֶן ... השָׁמֶן וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אָחָיו ... « Samuel prit la corne d'huile et l'oignit au milieu de ses frères .. ». Après cette onction secrète, David reçut à Hébron deux autres onctions par les hommes de Juda (2 Sam 2.4, ...) et les anciens d'Israël (2 Sam 5.3,) pour régner sur Juda et sur Israël. La première onction de David est « une désignation sacrée, par laquelle l'auteur sadocite voulait montrer que le roi est l'élu de Dieu seul, avant toute démarche humaine »<sup>43</sup>. La seconde consécration par les anciens d'Israël est une installation publique et solennelle du nouveau roi.

Salomon est oint roi par le prêtre Sadoq selon l'ordre du roi David son père (1 Rs 1.32-34). Le texte d'1 Rois 1.39 dit : ... וַיִּקַּח צְדוֹק הַכֹּהֵן אֶת-קֶרֶן הַשָּׁמֶן מִן-הָאֵהָל וַיִּמָּשַׁח אֶת-שְׁלֹמֹה ... « Sadoq le prêtre prit dans la Tente la corne d'huile et il oignit Salomon ». Caquot et Robert<sup>44</sup> font remarquer que « la corne d'huile (קֶרֶן) qu'il doit préparer se distingue de la fiole (פֶּד) utilisée pour l'onction de Saül selon 10.1, alors qu'elle correspond à celle qu'utilise le prêtre Sadoq en 1 R 1.39 pour le sacre de Salomon ». Dans cette onction de Salomon comme dans celle de son père David, l'auteur utilise seulement la racine מָשַׁח « oindre, sacrer ». C'est la racine qui reviendra à maintes reprises pour exprimer l'onction royale.

La provenance de l'huile ne nous est donnée que par ce seul texte concernant Salomon.

---

<sup>41</sup> Caquot et Robert, *op. cit.*, p. 127.

<sup>42</sup> *La Sainte Bible* ..., Tome III, Clamer, ..., p. 386.

<sup>43</sup> Caquot et Robert, *op. cit.*, p. 377.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 188.

Clamer<sup>45</sup> souligne que « le Sadoc a apporté la corne d'huile sainte aux parfums précieux (Ex., XXX,23-25), conservée dans le Tabernacle que David avait construit pour remplacer l'ancien ». Le livre de Psaume 89.21 précise que David a été oint de l'huile sainte **מִשְׁמַח קִדְשִׁי** « mon huile sainte, littéralement : avec l'huile de ma sainteté ». Mais il est vraisemblable que l'huile dont il est question dans l'onction des rois est « l'huile pour l'onction sainte » que nous avons analysée en Exode 30.23-25. Clamer, cité plus haut, soutient la même opinion. Toutefois, le texte d'Exode ne donne pas une précision sur l'usage de cette huile sainte dans l'onction royale.

La procédure d'onction qui est bien détaillée chez Saül est reprise pour Jéhu par l'écrivain biblique. Élisée donne ordre au fils d'un prophète d'aller oindre Jéhu à Ramot de Galaad. Cet ordre est donné en 2 Rois 9.3 : **וְלָקַחְתָּ פֶּדֶה-הַשֶּׁמֶן וַיִּצְקֵתָ עַל-רֹאשׁוֹ וְאָמַרְתָּ כֹּה-אָמַר יְהוָה מְשַׁחְתִּיךָ לְמַלְכָּךְ** : **אֶל-יִשְׂרָאֵל** ... « Tu prendras la fiole d'huile, tu la verseras sur sa tête et tu diras: Ainsi parle Yahvé: Je t'ai oint comme roi sur Israël, ...». Les deux verbes se rencontrent dans ce verset. Le premier verbe **וַיִּצְקֵתָ** conjugué au qal pf. 2ième pers. m.s. de **יָצַק** « verser, répandre » (**επιχεω**). Le second verbe **מְשַׁחְתִּיךָ** est au qal pf. 1ière pers. c.s. de **מָשַׁח** « oindre, enduire » plus suff. pr. 2ième pers. m.s. L'application de l'ordre d'onction royale de Jéhu est décrite au verset 6 de 2 Rois 9. Elle présente la même formule que l'onction de Saül en 1 Samuel 10.1.

L'onction royale de Jéhu, dixième roi d'Israël, se fait en secret pour éviter la colère du roi Joram. C'est la raison pour laquelle le prophète Élisée envoie son messenger pour faire l'onction sur le roi. Le roi Jéhu « est le seul dont il soit dit qu'il ait reçu l'onction sacrée. Cette consécration va déterminer aussitôt une révolution »<sup>46</sup>. Le messenger a dû verser la fiole d'huile sur la tête de Jéhu.

L'huile est utilisée dans toute cette section de l'onction royale pour montrer que la personne consacrée a maintenant le pouvoir de régner sur le peuple. L'onction d'huile n'est que « la manifestation extérieure du choix divin »<sup>47</sup>. Le roi choisi par Yahvé est souvent appelé **מָשִׁיחַ** (1 Sam 12.3, 16.6; 2 Sam 19.21, 22.51,...). Le **מָשִׁיחַ** « oint » « est donc, en principe, l'homme

<sup>45</sup> La Sainte Bible..., Tome III, Clamer, ..., p. 587.

<sup>46</sup> La Sainte Bible..., Tome III, Clamer, ..., p. 728.

<sup>47</sup> Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire..., c. 1808.

sur lequel Dieu a mis la main pour l'investir d'une fonction. L'idée d'huile et d'onction est ici accessoire, [...] »<sup>48</sup>. Le roi choisi, le *משח* « oint »<sup>49</sup>, règne alors sur le peuple. Ce peuple doit être gouverné selon la volonté de Yahvé évitant toute impureté.

## **12.6 L'onction métaphorique**

Dans le N.T., l'onction d'huile consécatoire est exprimée par le verbe *χρίω*, le même verbe utilisé dans les Septante, l'équivalent de *משח* « oindre » en hébreu. L'onction d'huile n'est pas matérielle comme dans certains cas de l'A.T. Elle est relative à l'onction prise dans un sens métaphorique. Cette onction vient de Dieu. Elle est donnée à Jésus et aux croyants par le sacrifice du Christ.

### **12.6.1 L'onction des croyants**

En 2 Corinthiens 1.21, l'apôtre emploie l'aoriste *χρίσας* de *χρίω* « oindre ». Ce qui nous intéresse ici, c'est l'usage de ce verbe qui traduit une onction d'huile. Paul dit en 2 Corinthiens 1.21 : *ο δε βεβαιων ημας συν υμιν εις Χριστον και χρισας ημας Θεος* « Et celui qui nous affermit avec vous en Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu ». Paul utilise le verbe *χρίω* « froter, oindre, sacrer », pour exprimer cette onction que Dieu a donnée aux croyants en Jésus Christ. C'est la seule fois que ce verbe est employé dans les écrits pauliniens. Le verbe *χρίσας* « est à l'aoriste pour exprimer un point précis dans le temps »<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Lesêtre, « Onction », dans *Dictionnaire*..., c. 1808. Il faut noter que l'Ancien Testament parle parfois de personnes ointes, non d'une onction matérielle (onction d'huile proprement dite), mais d'une onction spirituelle (Ps 104.15; 1 Chr 16.22; Ps 28.8, 84.10: ...), de gens choisis pour être ses serviteurs, comme Cyrus (Is. 45.1), Tur (Ez. 28.14).

<sup>49</sup> Le substantif *משח* « oint » revient 38 fois dans la Bible hébraïque dont 32 fois pour l'expression « l'oint de Yahvé », et 4 fois pour « prêtre-oint ». Sur 32 emplois, 19 concernent le roi d'Israël et les autres emplois (prophètes) pour Psaume 104.15, 1 Chroniques 16.22, Habacuc 3.13 et 9 autres passages de Psaumes. Lys, *op. cit.*, p. 30.

<sup>50</sup> Maurice Carrez, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 61. Pour E. B. Allo, il s'agit ici d'« un présent, coordonné à l'aoriste *χρίσας*; partout ailleurs dans le N.T. (5 fois), le verbe *χρίω* a pour objet le Christ (*χριστος*, adjectif verbal) ». E.B. Allo, *Saint Paul, Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1956, p. 28.

Les opinions des exégètes sont divergentes à propos de l'emploi de χρισας « ayant oint »<sup>51</sup>. Les uns y voient une allusion au baptême (Alfred Plummer, E. B. Allo, Eugène Walter)<sup>52</sup>, et les autres, les dons du Saint-Esprit. Jean Héring<sup>53</sup>, comme bien d'autres auteurs, affirme que les mots χρισας et σφραγισαμενος (v. suivant) « ayant oint et ayant scellé » « se rapportent aux dons du Saint-Esprit ». L'apôtre Paul parle dans ses épîtres du don de l'Esprit Saint de diverses manières. Nous ne voulons pas, avons-nous dit, examiner tous les versets relatifs au don de l'Esprit Saint.

Nous avons analysé dans la partie de la Bible hébraïque les textes qui montrent que le verbe *משח*, l'équivalent de χριω, était employé pour l'onction des prêtres, des rois et des prophètes. A ce sujet, Carrez<sup>54</sup> suggère de laisser au verbe χριω le sens de faire entrer dans un ministère, de mettre à part, de consacrer. En plus, Carrez<sup>55</sup> écrit : « Plus qu'une simple allusion au baptême évoqué par le verbe suivant, Paul veut y voir le mandat que lui et son équipe ont reçu pour proclamer le Fils de Dieu, Jésus-Christ ». Carrez voit dans ce verset l'onction d'huile que le croyant reçoit pour exercer le service de Dieu.

Le verbe χριω utilisé dans cette section pour exprimer l'onction est le même verbe employé à propos de l'onction du Seigneur Jésus. Jésus est par excellence le *משח* « Messie », c'est-à-dire le χριστος « Christ ». Carrez<sup>56</sup> souligne que « l'assonance entre χριστος et χρισας renforce encore le lien entre celui qui envoie et ses envoyés ». Les chrétiens ont reçu de Christ un mandat de proclamer la Bonne Nouvelle. Ainsi, « onction et baptême marquent l'union au Christ. Si

51 Ralph P. Martin, Word Biblical Commentary, 2 Corinthians, Vol. 40., Waco, Texas, Word Books, 1986, p. 28.

52 Alfred Plummer, A critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians, Edinburgh, Clark, 1956, pp. 39-42; Allo, op. cit., pp. 28-30 et Eugène Walter, Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1966, p. 20.

53 Jean Héring, La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 28. Pour Victor Paul Furnish, l'allusion au baptême n'est pas certaine. Victor Paul Furnish, The Anchor Bible, II Corinthians, New York, Doubleday, 1984, p. 137.

54 Carrez, op. cit., p. 61.

55 Ibid.

56 Carrez, op. cit., p. 61.

l'onction souligne le mandat ministériel reçu du Christ, tous les croyants sont marqués à tout jamais du sceau qui va de pair avec le don de l'Esprit »<sup>57</sup>. Pour montrer son appartenance à Dieu, le croyant est « marqué d'un sceau par l'Esprit » (Eph 1.13, 4.30). Paul emploie ces usages extérieurs pour présenter les faits spirituels.

Jean, quant à lui, fait aussi allusion à l'onction d'huile en employant le terme *χρισμα*. L'apôtre dit en 1 Jean 2.20 : *και υμεις χρισμα εχετε απο του αγιου ...* « Et vous, vous avez reçu l'onction venant du Saint ... ». Nous rencontrons ici le substantif *χρισμα* « onction » (3 fois dans le N.T.) du verbe *χριω* « oindre, consacrer ». Kohler<sup>58</sup> précise que « le mot grec *chrisma* peut signifier soit l'acte de l'onction soit l'huile dont on se servait pour oindre ». L'onction consécatoire est prise ici, comme partout dans le N.T., dans un sens métaphorique.

Nous avons vu dans les chapitres précédents les circonstances dans lesquelles l'huile était employée. Kohler<sup>59</sup> nous en rappelle : « L'image est par conséquent celle de l'huile par laquelle, dans l'Ancien Testament, étaient désignés et consacrés les rois, les prophètes et les sacrificateurs ». L'huile d'onction est associée au don du Saint-Esprit et l'huile est elle-même une image de l'Esprit.

L'apôtre Jean confirme bien la réception de l'onction en 1 Jean 2.27 : « Pour vous, l'onction que vous avez reçue ... ». Lys voit dans l'onction de 1 Jean 2.20 et 27, « où l'onction engendre la connaissance », l'« accomplissement de la promesse faite » aux disciples de Jésus (Jn 14.25)<sup>60</sup>. Pour Pierre Bonnard<sup>61</sup>, l'onction de Jean peut faire « allusion au baptême, ou au don de l'Esprit (lié ou non au rite baptismal), [...] ». L'apôtre ne fait qu'affirmer la présence et l'action du Saint-Esprit dans les croyants.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Marc Kohler, *Le coeur et les mains. Commentaire de la 1re épître de Jean*. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé. 1962, p. 93.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Lys, *op. cit.*, p. 34.

<sup>61</sup> Pierre Bonnard, *Les épîtres Johanniques*. Genève, Labor et Fides, 1983, p. 57. Notre sujet ne se limite qu'au baptême d'eau, mais il arrive parfois que le sujet (onction d'huile) nous oblige à faire un survol sur le Saint-Esprit. L'onction d'huile est associée au Saint-Esprit.

### 12.6.2 L'onction messianique

Nous exposerons ici l'onction du Christ. On retrouve dans le Nouveau Testament quatre textes (Lc 4.18; Ac 4.27, 10.38; He 1.9) qui se rapportent à l'onction du Christ. Ces passages sont à comprendre au sens métaphorique et non matériel. A propos de ces textes (Lc 4.18; Ac 4.27, 10.38; He 1.9), De la Potterie<sup>62</sup> souligne que « les trois premiers s'éclairent l'un l'autre, car, comme on va le voir, ils se réfèrent tous les trois à l'onction du Christ au baptême ».

L'Évangile de Luc fait allusion à l'onction en rapport avec l'investiture messianique de Jésus. Nous trouvons dans la prédication de Jésus à Nazareth une racine relative à l'onction d'huile. Nous lisons en Luc 4.18 : Πνευμα κυριου επ εμε ου εινεκεν εχρισεν με ... « L'Esprit du Seigneur est sur moi, par ce qu'il m'a oint ... ». Ce verset 18 utilise le verbe χριτω « oindre, sacrer ». La LXX rend le verbe hébreu מָשַׁח « oindre, sacrer » par χριτω. Le verbe hébreu מָשַׁח « oindre » rappelle l'onction royale. Il s'agit ici d'une citation d'Isaïe 61.1.

Le passage d'Isaïe mentionne les thèmes qui lui « sont chers: onction prophétique par l'Esprit, bonne nouvelle aux pauvres, annonce de la grâce du salut »<sup>63</sup> (Is 61.1-3). Jésus applique les paroles du prophète Isaïe à sa propre personne. Ici, c'est encore l'Esprit qui accomplit cette onction. Pour François Bovon<sup>64</sup>, « la déclaration divine lors du baptême contient des éléments prophétiques et la prédication à Nazareth des éléments messianiques [...] Luc veut, par ces deux récits, nous présenter Jésus comme Messie et comme prophète ». Christ est oint pour accomplir son oeuvre de la réconciliation, sa mission messianique, « la mission terrestre »<sup>65</sup>.

En Actes 4.26 et 27, l'évangéliste Luc mentionne l'onction messianique de Jésus. Nous lisons en Actes 4.27 : ... επι τον αγιον παιδα σου Ιησου, ον εχρισας ... « ... contre Jésus ton

62 De la Potterie, « L'onction du Christ, Étude de Théologie biblique », dans *Nouvelle Revue Théologique*, N° 80, Paris, Casterman, 1958, p. 226.

63 Léopold Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et Commentaire*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985, p. 133.

64 François Bovon, *L'Évangile selon Luc (1, 1-9, 50)*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 177.

65 Sabourin, *op. cit.*, p. 133.

saint serviteur que tu as oint, ... ». Cette onction (Χριστου « oint », v.26) se réfère au Psaume 2.2. Le Psaume 2.2 comporte le mot ἡψῆ « oint » que la LXX a rendu par Χριστος « oint ».

Cependant, Actes 10.38, sans référence à l'Ancien Testament, présente ce en quoi le Seigneur Jésus est oint, dans l'Esprit Saint (πνευματι αγιω) et la puissance (δυναμει). Lys<sup>66</sup> fait des remarques sur l'onction de l'A.T. qui est employée sans complément de moyen, excepté pour donner une précision sur l'huile sainte, ou l'huile de joie ou encore l'huile la meilleure. Mais l'onction de Jésus a un complément. Jésus est oint du Saint-Esprit et de puissance. Lys<sup>67</sup> affirme également que « ce seul texte qui parle de l'onction de Jésus indépendamment de références à l'Ancien Testament souligne ce que l'onction signifie pour l'oint ». Jésus ne reçoit pas une onction matérielle, mais il est oint de l'Esprit Saint et de puissance.

Hébreux 1.9 concerne l'huile de la consécration royale que l'auteur applique à Christ. Ce verset 9 dit : ... δια τουτο εχρισεν σε ο θεος, ο θεος σου, ελαιον αγαλλιασεως ... « ... c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse ... ». Le verbe εχρισεν de χριω est à l'aoriste et le mot ελαιον désigne « l'huile ». L'équivalent en Hébreux est ηψῆ et ηψ pour « huile ». L'auteur de l'épître aux Hébreux cite un texte d'un Psaume messianique, le Psaume 45.8. Clamer<sup>68</sup> écrit : « Ce titre, fût-il métaphorique dans le psaume, prend pour le Fils toute sa réalité et sa plénitude ». Pour William Lane, l'auteur de l'épître aux Hébreux n'hésite pas à appliquer à Jésus les allusions relatives aux hommages des anges du Psaume 45.6-7<sup>69</sup>. Jésus est le vrai Roi. Pour George Wesley Buchanan<sup>70</sup>, la figure centrale du Psaume 45 est le Messie que l'auteur de l'épître aux Hébreux identifie à Jésus qui est le Fils, le Roi et l'Oint.

66 Lys, op. cit., pp. 33-34.

67 Lys, op. cit., p. 34. Pour De la Potterie, « cette phrase résume parfaitement le trait dominant de la mission de Jésus, telle qu'elle est décrite par saint Luc ». De la Potterie, « L'onction ... », p. 230.

68 La Sainte Bible, Épîtres de la Captivité - I-II Thessaloniens, Épîtres Pastorales - Épître à Philémon, Épître aux Hébreux - Épîtres Catholiques - Apocalypse, Tome XII, Albert Clamer, Paris, Letouzey et Ané, 1951, p. 296.

69 William L. Lane, Word Biblical Commentary, Hebrews 1-8, Vol. 47A, Dallas, Texas, Word Books, 1991, p. 29.

70 George Wesley Buchanan, The Anchor Bible, To the Hebrews, New York, Doubleday, 1976, p. 21.



Nous avons traité dans la section précédente la manière dont le roi était oint d'huile lors de sa consécration royale. Pour Clamer<sup>71</sup>, « l'onction et l'huile d'allégresse, qui évoquent le rite de la consécration royale et les fêtes du couronnement (Is., LXI, 3), pourraient figurer l'investiture messianique au jour de l'Incarnation; [...] ». Dans l'Ancien Testament, le roi désigné par Yahvé et qui a reçu l'onction est appelé מָשִׁיחַ « le Messie ». Ce titre s'applique d'une façon parfaite à Jésus, le Christ. Dans le Nouveau Testament, Christ est la transcription du grec Χριστος (oint). Cette expression convient par excellence à Jésus, le Messie, le Christ.

Le terme huile (ελαιον), suivie du mot αγαλλιασεως « d'allégresse », c'est-à-dire « l'huile d'allégresse », « symbolise le bonheur et la gloire dont le Christ jouit au ciel. C'est un sacre glorieux, une confirmation solennelle de sa royauté [...] »<sup>72</sup>. Le mot Χριστος « Christ »<sup>73</sup> revient près de 570 fois dans le Nouveau Testament. Jésus, le Christ est assis à la droite de Dieu au ciel, après avoir accompli la purification du péché par son sang. Il faut noter que, pour certains auteurs<sup>74</sup>, le titre de Χριστος « Christ » (Oint) attribué à Jésus repose beaucoup plus sur sa mission salvatrice que sur la valeur royale. C'est à ce sens étymologique de Χριστος « Oint » « qu'on ait très souvent rattaché à ce nom la triple onction que Jésus a reçue comme roi, prêtre et prophète »<sup>75</sup>.

---

71 Ibid.

72 Ceslas Spicq, L'épître aux Hébreux, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1953, p. 19.

73 André-Marie Gérard, Dictionnaire de la Bible, Éditions Robert Laffont, Paris, 1989, p. 214.

74 A ce propos, Jacques Dupont, dans son commentaire sur les Actes des Apôtres, écrit : « La valeur proprement royale du terme s'est estompée; Jésus n'a pas rétabli le royaume d'Israël [...]. Le titre de "Christ" le désigne moins dans sa qualité royale que dans sa mission salvifique; [...] ». Jacques Dupont, Études sur les Actes des Apôtres, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, p. 390.

75 De la Potterie, « L'onction ... », p. 225.

## Conclusion

Nous venons de voir que l'Ancien Testament emploie les termes courants qui expriment les illustrations d'huile. L'Ancien Testament fait généralement usage de la racine **נָשַׁךְ** pour la consécration. On rencontre également les racines **קָצַף** « répandre sur, verser » et **קָדַשׁ** « sacrer ». La LXX traduit la racine **נָשַׁךְ** par **χρίω** « oindre ». Dans certains cas, la LXX rend le verbe **קָדַשׁ** par **χρίω** « oindre ». La Bible hébraïque emploie exclusivement la racine **נָשַׁךְ** pour l'onction consécatoire.

La première mention d'onction d'huile dans les écrits bibliques concerne l'onction de pierres. Jacob verse de l'huile sur le sommet de la pierre dont il s'est servi comme chevet à Bethel (Gn 28.18). La pratique de verser de l'huile sur les pierres en signe commémoratif est ancien. L'huile est aussi fréquemment employée dans les offrandes. Elle sert également à l'aspersion dans le rituel de purification du lépreux guéri. Dans tous ces cas, il s'agit sans aucun doute de l'huile ordinaire (profane).

Pour l'onction consécatoire, la Bible hébraïque mentionne la préparation faite par une onction d'huile. L'huile employée pour l'onction sainte (**שֶׁמֶן מִן־תְּבַרְבְּרוֹת**) est à la base une huile d'olive très pure, la meilleure. L'huile d'onction est alors un mélange de quatre espèces d'aromates (Ex 30.22-25). L'usage de cette huile est bien précis pour l'onction consécatoire des prêtres (Ex 29.7, 21) et des choses saintes (Ex 30.26-33). Il est probable qu'il puisse s'agir également de l'onction d'huile sainte dans la consécration royale (Ps 89.21). La seule mention de l'onction prophétique<sup>76</sup> semble décrire une onction spirituelle et non matérielle (1 Rs 19.16).

La personne ointe d'une huile d'onction sainte est consacrée, c'est-à-dire mise à part pour le service saint de Yahvé. Le roi désigné par Yahvé est appelé **מָשִׁיחַ** « Messie ». Pour Lesêtre, le **מָשִׁיחַ** « est donc, en principe, l'homme sur lequel Dieu a mis la main pour l'investir d'une fonction. L'idée d'huile et d'onction est ici accessoire, [...] »<sup>77</sup>. Le verbe **נָשַׁךְ**, nous l'avons

---

76 Dans l'Ancien Testament, certaines personnes ont reçu l'onction sans que ça soit nécessairement l'onction matérielle.

77 Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire ..., Tome IV, c. 1808.

vu, ne signifie pas « verser »; son sens primitif est « effleurer, toucher légèrement »<sup>78</sup>. Dans certaines onctions d'huile décrites plus haut, le verbe  $\eta\psi\alpha$  est précédé du verbe  $\rho\alpha\gamma$  « verser, répandre sur ». L'huile est ici un agent par lequel Dieu exprime son choix. L'onction de l'huile sainte sur une personne n'est qu'une « manifestation extérieure du choix divin »<sup>79</sup>. Celui qui est oint est investi de l'Esprit de Dieu pour son service.

Dans le Nouveau Testament, l'usage spirituel de l'onction d'huile vient en droite ligne de l'Ancien Testament, qui voit déjà dans l'onction une image de l'Esprit de Dieu (Is 61.1). Les prêtres, les prophètes et les rois, avons-nous dit ci-haut, reçoivent une onction d'huile pour le service de Dieu<sup>80</sup>. Dans le Nouveau Testament, les croyants reçoivent l'onction de la part de Dieu en Jésus (2 Co 1.21). L'onction d'huile est prise dans un sens métaphorique. L'onction exprime ici le mandat ministériel que les croyants reçoivent de la part du Christ. Le roi désigné par Yahvé est appelé le  $\eta\psi\alpha$  « oint ». Jésus est enfin le  $\eta\psi\alpha$  « Messie », le  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  « oint. Christ » par excellence. Christ est oint d'Esprit Saint et de puissance (Ac 10.38).

---

78 Lys, *op. cit.*, p. 43.

79 Lesêtre, « Onction », dans *Dictionnaire* ..., Tome IV, c. 1808.

80 Pour Lys, bien que l'onction des prêtres est faite par analogie avec celle des rois, la signification n'est pas exactement la même. Il écrit : « L'huile d'onction fait toujours participer à une sphère sacrée. Quand il s'agit du roi, l'huile est versée sur un homme que Dieu choisit à un moment donné pour en faire son instrument. [...] L'onction sacerdotale est au contraire indépendante de tel ou tel événement dans lequel Dieu voudrait intervenir. [...] Ainsi l'onction sacerdotale n'est pas l'instrument d'une intervention du divin dans le profane, comme dans le cas du roi. Bien plutôt elle définit un état de choses : il faut passer par le prêtre-oint pour aller de l'homme à Dieu, - peut-être aussi pour aller de Dieu à l'homme. Elle est donc statique » (Pour le roi - onction essentiellement dynamique). Lys, *op. cit.*, pp. 25-26.

## **Essai de synthèse sur les illustrations d'huile**

L'huile  $\rho\psi$ ,  $\epsilon\lambda\alpha\iota\omicron\nu$  « huile » dans la LXX, produit de l'olivier, est comme l'eau, nécessaire à la vie de l'être humain. L'huile, comme l'eau et le sang, est décrite dans la Bible hébraïque sous divers points de vue. La Bible hébraïque mentionne l'emploi de ce liquide dans diverses onctions.

Dans l'Ancien Testament, l'huile est employée pour les soins du corps. Les onctions d'huile ayant trait à la toilette sont liées à la joie et à la santé. S'enduire d'huile est donc une question de beauté et d'hygiène. Le Nouveau Testament, qui emploie presque les mêmes verbes que la LXX, fait également mention de l'huile de toilette comme expression de joie. L'abstention de l'huile est prescrite lors d'un deuil ou d'un jeûne.

En plus de servir dans l'onction de toilette, nous avons constaté que l'huile est aussi employée pour la sépulture. L'Ancien Testament mentionne quelques rares cas relatifs aux embaumements avec les aromates. Selon la coutume juive, on oignait les corps des morts avec des aromates et des parfums. Cette ancienne tradition d'onction d'huile en rapport avec la sépulture est attestée dans le Nouveau Testament. Les quatre évangélistes rapportent la scène d'une femme qui verse un parfum ( $\mu\upsilon\rho\alpha$ ) de grand prix sur la tête ou les pieds de Jésus. Cet acte ordinaire devient une préfiguration de l'embaumement du Christ. Autrement dit, l'onction d'huile sur la tête et les pieds de Jésus est une prévision de sa sépulture.

L'onction de pierres faite par Jacob est la première mention de l'usage d'huile dans les écrits bibliques. Cette coutume de verser de l'huile sur les pierres en signe commémoratif est ancien. L'huile est aussi fréquemment employée dans les offrandes. Elle sert également à l'aspersion dans le rituel de purification du lépreux guéri. Il s'agit sans aucun doute dans tous ces cas de l'huile ordinaire (profane) et non de l'huile sainte.

Dans l'Ancien Testament, l'utilisation de l'huile dans la médecine découle de ses propriétés adoucissantes. L'onction médicale fait figure de survivance dans le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament utilise les onctions en rapport avec la médecine. Il s'agit de l'onction d'huile pour les blessures et les maladies. Les disciples de Jésus et le bon Samaritain se servent de ce liquide à cette fin. L'application de l'huile est faite parfois au même moment où la prière

est adressée au Seigneur. L'onction d'huile est faite « au nom de Jésus », comme le baptême. Elle revêt un caractère médical<sup>81</sup> et religieux.

L'huile sainte est mentionnée pour une consécration spéciale. La Bible hébraïque mentionne la préparation de l'huile pour l'onction d'huile sainte (וַדִּיק-תַּחֲשֵׁם יָשֵׁן). Elle est faite à base d'une huile d'olive très pure, la meilleure. L'usage de cette huile est bien précis pour l'onction consécatoire des prêtres et des choses saintes. L'huile pour l'onction royale n'est pas précisée, mais il est probable qu'il puisse s'agir également de l'huile sainte. L'onction prophétique n'est décrite qu'une seule fois. Cette onction est spirituelle et non matérielle.

Dans le Nouveau Testament, l'usage spirituel de l'onction d'huile vient en droite ligne en l'Ancien Testament, qui voit déjà dans l'onction, une image de l'Esprit de Dieu (Is 61.1). Les prêtres, les prophètes et les rois reçoivent une onction d'huile pour le service de Dieu. Dans le Nouveau Testament, les croyants reçoivent l'onction de la part de Dieu en Jésus. L'onction d'huile est prise dans un sens métaphorique. L'onction exprime ici le mandat ministériel que les croyants reçoivent de la part du Christ.

---

81 Notons que l'usage de la médecine se retrouve également dans l'Ancien Testament. Le cas du roi *Ézéchias* en est un exemple typique. Ce roi souffrait d'un ulcère et le prophète *Isaïe* lui appliqua sur son ulcère une compresse de figues. Puis le prophète pria pour lui et le roi fut guéri (2 Rs 20). L'usage de la médecine est fréquente dans la vie traditionnelle *ndembu*. Il est difficile de distinguer la thérapie de la purification où les liquides jouent un grand rôle. Chez les *Ndembu*, la purification et la thérapie ne sont pas éloignées l'une de l'autre. Elles sont réunies ou se complètent. Ces rites, nous l'avons fait remarquer, sont en certaines circonstances accompagnés de chansons et de battage de tambour. Quant à la musique, Pasteur *Kajoba Kilimbo Kipai* fait allusion à la musique lorsque *Saül* fut malade, saisi par l'esprit mauvais, on cherchait un jeune homme jouant de la harpe pour le soulager (1 Sam 16.16). *Kajoba* souligne que cette situation rappelle des traitements qui se font chez les *Basanga*. Chez les *Ndembu*, comme chez les *Basanga*, la situation est presque identique. *Kajoba* écrit : « [...] Si le malade tombe en extase au moment où on joue du tam-am, c'est qu'il est réellement possédé. Pendant l'extase il chante ou marmotte en langues inconnues. Le but de la musique n'est pas seulement de soulager, mais de s'assurer que le malade souffre de mauvais esprits [...] ». *Kajoba Kilimbo Kipai*, Pratiques funéraires dans l'Ancien Testament, Thèse de Théologie pour le Doctorat de 3ième cycle, Strasbourg, 1976, p. 67.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de notre recherche sur les lustrations, il nous sera sans doute utile de faire le point. Car notre travail sur les lustrations, c'est-à-dire sur la purification par un liquide, constitue un champ très vaste et complexe qu'il a fallu parcourir dans son ensemble. La purification par l'eau, le sang ou l'huile, en un mot la lustration, touche à toutes les notions principales des écrits bibliques. Notre travail exégétique s'est penché sur plus d'une centaine de textes. A partir de toutes les données recueillies dans ces textes, pouvons-nous maintenant répondre à la question initiale soulevée : Que pouvons-nous rejeter ou conserver des techniques lustrales de la société *ndembu* ? L'attitude de nos compatriotes face à ces pratiques lustrales a inspiré notre recherche. Nous avons jugé bon de nous limiter dans ce projet de recherche à examiner d'abord les textes vétéro-testamentaires et néo-testamentaires.

Nous avons pu constater que les écrits bibliques présentent plusieurs cas originaux de souillures et de manières d'éliminer ces impuretés par le moyen de rites de purification par l'eau, le sang et l'huile. Malgré la complexité du problème, on peut affirmer que les Écritures Saintes montrent que l'obligation de vivre dans la pureté découle de l'ordre de Yahvé. Les prescriptions relatives aux lustrations, c'est-à-dire à la purification par l'eau, le sang ou l'huile, émanent de Dieu lui-même.

Les textes parlent des causes qui donnent naissance à ces rituels. Ce sont le péché par ignorance (פְּגַמָּה), le péché (חַטָּאת, עֲוֹן, פְּשָׁע) et les impuretés (טְמֵאָה)<sup>1</sup>. Les rites de purification sont la seule façon d'éliminer les souillures. Ces lustrations purificatrices s'imposent à quiconque contracte une impureté ou un péché. Elles s'effectuent au moyen de l'eau, du sang ou de l'huile. Ces

---

<sup>1</sup> Toutefois, il y a aussi d'autres événements (rituels des jours de fête) qui occasionnent les rites sacrificiels.

pratiques sont anciennes et universelles. Les textes bibliques comportent les racines spécifiques et techniques pour exprimer les lustrations. Ces lustrations ordinaires ou purificatrices sont régulièrement exprimées presque par les mêmes termes particuliers.

En parcourant les écrits bibliques, nous avons pu remarquer que l'eau (מים; ὕδωρ) joue un rôle important dans les lustrations. Cela ne nous étonne pas, du fait que l'usage de l'eau comme moyen de propreté physique est reconnu universellement. Personne n'ignore l'importance de l'eau dans la vie ordinaire.

Nous avons constaté que l'eau est susceptible de nettoyer ce qui est impur. D'ailleurs, bien avant Moïse, l'Ancien Testament mentionne la lustration que Dieu lui-même opère au moyen de l'eau pour purifier le monde pervers. L'eau, dans les rites de purification, est un élément purificateur. Son rôle est très important dans tous ces rituels. Les ablutions vont de la simple aspersion d'eau au bain complet du corps dans l'eau. Comme nous l'avons vu, ces lustrations des personnes ou des choses sont prescrites soit pour assurer la pureté physique, soit pour symboliser la pureté morale requise pour l'accomplissement d'un acte religieux. La valeur régénératrice et purificatrice de l'eau se rencontre dans maints textes de l'Ancien Testament<sup>2</sup>.

Mais ces lustrations par l'eau sont prises dans un sens métaphorique dans certains cas. Ce sont les livres sapientiaux et surtout les livres prophétiques qui font apparaître au premier plan la notion de la pureté morale. Les rituels de purification présentés dans la loi de Moïse doivent être accompagnés des actes intérieurs pour plaire à Yahvé. Ils restent invalides s'ils ne s'accompagnent d'une purification intérieure, c'est-à-dire s'il n'y a pas un changement de comportement. Les souillures et les purifications légales sont prises dans un sens métaphorique. Le péché est vu comme une impureté qu'il faut laver pour retrouver la pureté, avoir un cœur pur. Yahvé est présenté comme seul capable d'effacer le péché au moyen d'une ablution ou d'une aspersion d'eau pure (מים טהורים).

Le rôle purificateur de l'eau, qui est très marqué dans l'Ancien Testament, apparaît également

---

<sup>2</sup> Les notions du pur et de l'impur tiennent dans la Bible une place très importante. Les impuretés dont il s'agit ne sont pas essentiellement de l'ordre de la morale. La femme qui a accouché n'est pas coupable de son impureté, ni le lépreux, ni la personne atteinte d'écoulement non plus. L'impureté met seulement une séparation momentanée entre Dieu et l'individu. Autrement dit, elle n'offre pas la possibilité d'être en communion avec Dieu. La culpabilité est évidente au moment où la personne impure agit comme si elle était pure. C'est en ce moment qu'elle commet un péché contre Yahvé qui est saint et qui exige de son peuple la sainteté par le recours au rite de purification.

dans le Nouveau Testament. L'eau est aussi vue comme symbole de la pureté morale dans le Nouveau Testament. L'eau est en usage dans le rite baptismal pour sa valeur purificatrice. L'usage fréquent de lustrations d'eau dans le Nouveau Testament se retrouve dans le baptême d'eau. L'eau est employée fréquemment dans le baptême ordonné vers la rémission des péchés. Le baptême d'eau est ainsi une purification. Le baptême d'eau devient une affirmation et une manifestation de ce que le baptême de l'Esprit Saint produit dans le fond du coeur du croyant. Par le baptême, le croyant participe à la mort et à la résurrection du Christ.

Mis à part l'eau du baptême, le Nouveau Testament emploie également l'eau dans divers usages. Ces lustrations sont parfois ordinaires et parfois purificatrices. Le Nouveau Testament fait mention de l'eau en rapport avec le lavage du visage, des plaies, des pieds et de la toilette mortuaire. Le Seigneur Jésus lui-même utilise l'eau (et la salive aussi) dans certaines circonstances extérieures pour produire les effets qu'ils figurent, comme dans le cas du lavement des pieds de ses disciples.

Quant au sang, le sang (αἷμα; αἷμα), il est « l'âme de la chair » (Deut 12.23), c'est la vie; la vie de la chair est dans le sang. C'est le sang qui est offert à Yahvé, de qui seul vient toute vie (Lev 17.10-14). Nous avons remarqué que bien avant la loi de Moïse, le sang est employé dans les sacrifices. L'effusion du sang des victimes constitue l'élément essentiel des sacrifices. Les Israélites se sont servis du sang de la victime immolée en vue d'être épargnés de la dixième plaie d'Égypte. Le sang a joué là un rôle de protecteur. Lors de la conclusion de l'alliance, Moïse fait immoler des taureaux, et avec une partie de ce sang, il asperge l'autel et avec l'autre moitié le peuple. Le sang, siège de la vie, devient le signe important de l'alliance de Yahvé avec son peuple.

Le sang joue un rôle important dans les sacrifices sanglants. Il constitue la partie essentielle des sacrifices. C'est dans ces sacrifices que nous voyons la valeur expiatoire du sang. L'immolation des victimes s'effectue dans les différents sacrifices. Le rôle du sang, élément vital, est particulièrement important : dans tout sacrifice on le répand autour de l'autel. Ce sang est versé de différentes manières. Avec une partie du sang, on asperge les cornes de l'autel et le reste est répandu à la base de l'autel. Son rôle paraît encore être capital aux grands jours de pardon où le sang est aspergé sur le propitiatoire (כַּפָּרִית). Dans tous ces rites sacrificiels, le sang des animaux joue un rôle primordial, celui d'expier ou d'effacer le péché commis par ignorance.



Fréquemment l'enseignement du Nouveau Testament sur la passion et la mort du Christ en croix s'inscrit dans le cadre des souvenirs de lustrations de sang de l'Ancien Testament. Les lustrations de sang du Nouveau Testament se réfèrent à celles de l'Ancien Testament. Les premières allusions à la purification de l'Ancien Testament concernent la purification de Marie, la purification du lépreux et l'accomplissement du vœu de naziréat. Ces cas nous font voir que l'impureté rituelle de l'Ancien Testament survit dans le Nouveau Testament. L'apôtre Paul ne manque pas de s'associer à ceux qui accomplissent ces rituels de l'Ancien Testament (Ac 21.16-26). Les expressions qu'il emploie rejoignent facilement celles de l'Ancien Testament qui concernent les rites de purification. L'apôtre insiste, bien sûr, non sur les rites extérieurs, mais sur la purification intérieure, c'est-à-dire la pureté du cœur (Ti 2.11-14, 2 Co 7.1, 1 Co 6.11).

Le Nouveau Testament, à travers les paroles de Jésus et l'enseignement des apôtres, s'inscrit dans les rites sacrificiels de l'Ancien Testament. L'ancienne alliance a été conclue par le sang des bêtes. Dans le Nouveau Testament, la nouvelle alliance est scellée par le sang de Christ. Il s'agit dans le Nouveau Testament du sang humain et non des bêtes. L'Eucharistie est mise en relation avec l'alliance et le repas pascal. L'institution de la Cène, nouvelle Pâque, nous montre que la croix est aussi le nouveau sacrifice pascal. Par son sacrifice en croix, Jésus a versé son sang, le sang de la nouvelle alliance, pour la rémission du péché de toute l'humanité. Les divers versets ayant trait au sang de Christ montrent l'importance que les apôtres attachent à ce sujet : le sang de Jésus Christ purifie de tout péché. Par le sacrifice de la Croix, le Christ Jésus est à jamais notre *ἱλαστήριον* « propitiatoire ».

L'auteur de l'épître aux Hébreux démontre l'inefficacité et l'inutilité de la purification par le sang des boucs et des taureaux. Le seul sang du Christ opère la purification par excellence. L'auteur de l'épître aux Hébreux opte pour une position radicale : « Car il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés » (He 10.4). Le sacrifice du Christ seul abolit le péché. Bien qu'il emploie les mêmes vocables que dans la Bible hébraïque (au travers de la LXX), l'auteur de l'épître aux Hébreux est catégorique : le sang d'animaux purifie la chair, c'est-à-dire les manquements, et le sang de Christ purifie la conscience.

En ce qui concerne l'huile (*ἔλαιον*, ελαιον), ce produit de l'olivier, est comme l'eau, nécessaire à la vie de l'être humain. L'huile, comme l'eau et le sang, est décrite dans la Bible hébraïque sous divers points de vue. La première mention de l'huile dans les écrits bibliques concerne l'onction

faite sur des pierres. La pratique de verser de l'huile sur les pierres en signe commémoratif est ancienne. Nous venons de voir aussi que l'huile est fréquemment employé dans les offrandes. Elle sert encore à l'aspersion dans le rituel de purification du lépreux guéri. Dans tous ces cas, il s'agit sans aucun doute de l'huile ordinaire (profane). Dans l'Ancien Testament, l'huile est également employée pour les soins du corps. Les onctions d'huile ayant trait à la toilette sont liées à la joie et à la santé. S'enduire de l'huile est donc une question de beauté et d'hygiène. Le Nouveau Testament, qui emploie presque les mêmes verbes que la LXX, fait également mention de l'huile de toilette comme expression de joie. L'abstention de cet usage est prescrite lors d'un deuil ou d'une pénitence.

En plus de l'onction de toilette, nous avons constaté que l'huile est aussi employée pour la sépulture. L'Ancien Testament mentionne quelques rares cas relatifs aux embaumements avec les aromates. La coutume est attestée dans le Nouveau Testament. Les quatre évangélistes, avec quelques menues divergences, rapportent la scène de l'onction d'huile de Jésus par une femme. Bien que ce geste soulève de réactions négatives, l'onction d'huile de Jésus par cette femme, un acte ordinaire, devient une préfiguration de l'embaumement du Christ.

L'usage médical de l'huile dans l'Ancien Testament découle de ses propriétés adoucissantes. L'onction médicale fait figure de survivance dans le Nouveau Testament. Il s'agit de l'onction d'huile pour les blessures et les malades. Les disciples de Jésus et le bon Samaritain se servent de ce liquide à cette fin. L'onction d'huile pour les malades est une pratique bien ancienne comme nous l'avons vu. L'application de l'huile dans le livre de Jacques est faite au même moment où la prière est adressée au Seigneur. Elle revêt un caractère médical et religieux. Bien que Jacques mentionne l'huile, il met l'accent sur la prière et sur le nom du Seigneur.

Pour l'onction consécatoire, la Bible hébraïque mentionne la préparation de l'onction d'huile. L'huile pour l'onction sainte (משחת-קדש) est faite à l'aide d'une huile d'olive très pure, la meilleure. L'usage de cette huile est bien précis, pour l'onction consécatoire des prêtres et des choses saintes. Il est probable qu'il puisse s'agir également de l'onction d'huile sainte dans la consécration royale. La seule mention de l'onction prophétique semble décrire une onction spirituelle et non matérielle (1 Rs 19.16). La personne ointe d'une huile d'onction sainte est consacrée, c'est-à-dire mise à part pour le service de Yahvé. Cette onction lui confère le pouvoir de régner sur le peuple. Le versement d'huile et le contact de la main (non explicite dans le texte) constituent alors cette onction. L'huile est ici un agent par lequel Dieu exprime son choix.

L'onction de l'huile sainte sur une personne n'est qu'une « manifestation extérieure du choix divin »<sup>3</sup>. Celui qui est oint est investi de l'Esprit de Dieu pour son service.

Dans le Nouveau Testament, l'usage spirituel de l'onction d'huile vient en droite ligne de l'Ancien Testament, qui voit déjà dans l'onction, une image de l'Esprit de Dieu (Is 61.1). Les prêtres, les prophètes et les rois, avons-nous dit ci-haut, reçoivent une onction d'huile pour le service de Dieu. Dans le Nouveau Testament, les croyants reçoivent l'onction de la part de Dieu en Jésus. L'onction d'huile est prise dans un sens métaphorique. Elle exprime ici le mandat ministériel que les croyants reçoivent de la part du Seigneur Jésus. Le roi désigné par Yahvé est appelé le *מָשִׁיחַ* « oint ». Jésus est enfin le *מָשִׁיחַ* « Messie », le *Χριστός* « oint, Christ » par excellence. Christ est oint de l'Esprit Saint et de puissance.

Tout au long de cette étude, nous avons essayé d'une manière superficielle de trouver ça et là certaines similitudes entre les lustrations bibliques et les lustrations *ndembu*. La comparaison nous a permis de relever des éléments de convergences et de divergences. Il est vrai qu'il est insuffisant de se limiter dans une recherche à la simple observation de points communs. Mais il fallait s'interroger sur ces éléments pour dégager, si possible, la source et l'origine des rites lustraux. La question a été délicate à ce niveau.

Les textes que nous avons étudiés ne nous ont pas donné de réponses définitives sur l'origine des pratiques considérées. Bien avant nous, d'autres chercheurs et spécialistes se sont déjà heurtés à cette difficulté. René Péter-Contesse<sup>4</sup> écrit : « Il est bien difficile de se faire une idée précise de l'origine, de l'évolution et de la signification des sacrifices en Israël. Cela tient essentiellement au fait que les textes de l'Ancien Testament sont relativement récents et surtout qu'ils traitent des questions de pratique plus que de l'histoire, ou de la signification fondamentale [...] ». Les textes bibliques n'abordent pas clairement ces questions relatives à l'origine et à l'évolution de pratiques lustrales.

3 Henri Lesêtre, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, F. Vigouroux, Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 1808.

4 René Péter-Contesse, Commentaire de l'Ancien Testament IIIa, Lévitique 1-16, Genève, Éditions Labor et Fides, 1993, p. 34.

En dépit des obscurités qui entourent toutes les questions d'origine et d'évolution des pratiques lustrales, les lustrations contenues dans les écrits bibliques ont bien des ressemblances avec d'autres milieux culturels. On a déjà décelé à ce sujet un système d'emprunts. Malgré leurs opinions divergentes, tous les chercheurs s'accordent plus ou moins sur l'influence étrangère que la religion hébraïque a subie dès ses premiers temps. Mais selon Lys<sup>5</sup>, « ce qui fait l'originalité de Jésus ce ne sont ni ses paroles ni ses miracles, mais bien sa prétention à les prononcer ou à les faire comme étant le Fils unique de Dieu ». C'est d'ailleurs à cette même conclusion qu'arrive Madame Shannon Elizabeth Farrell dans son article sur l'anthropologie biblique, quand elle écrit : « Il faut surtout voir comment la Bible se sert de tels emprunts [d'origine non biblique] : dans la plupart des cas, elle les modifie d'une manière progressive »<sup>6</sup>.

Au travers de textes que nous avons sous les yeux, les lois de purifications proviennent toutes du Code sacerdotal, daté approximativement vers le 6<sup>ème</sup>-5<sup>ème</sup> siècles avant J.-C. Nous avons constaté d'une façon générale que le Pentateuque décrit la loi sur la lustration (l'application n'est pas omise non plus). Le Pentateuque (Gn, Ex, Lev, Nomb et Deut) met l'accent sur la pureté rituelle acquise après les cérémonies de purification. Certains cas de lustration contenus dans les livres historiques (Jos, Jug, Sam, Rs, Chr, Esd, et Neh) sont une application de la loi du Pentateuque. Les pratiques lustrales reviennent plus dans le livre de Lévitique que dans les autres livres du Pentateuque. Elles sont bien détaillées dans ce livre de Lévitique. Cela montre que c'est pendant et après l'Exil que les sacrifices sont devenus de plus en plus fréquents en Israël.

Les livres prophétiques et sapientiaux interprètent cette loi du Pentateuque sur la lustration. Ils utilisent un langage cultique sous un aspect métaphorique. Les sapientiaux (Ps, Prov, Jb, Qo et Cant) se servent aussi en certains cas de ce style imagé pour décrire les lustrations. Mais ces

---

5 D. Lys, « De l'onction à l'intronisation royale », dans Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier, Publication trimestrielle de la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, 1954, p. 35. A propos d'une recherche sur une notion biblique, Lys conclut en disant : « [...] il faut certes commencer par en comprendre la préhistoire et l'histoire. Mais il faut ensuite et par-dessus tout nous demander en quoi cette notion banale reçoit dans la révélation biblique une valeur originale. C'est alors seulement que nous pourrons saisir ce que peut signifier profondément pour un chrétien du XX<sup>e</sup> siècle une telle notion qui en elle-même paraît tellement anachronique aujourd'hui » ( p. 37).

6 Shannon Elizabeth Farrell, « L'anthropologie », dans Dictionnaire de Théologie Fondamentale, Édité par René Latourelle, Paris, Cerf, 1992, p. 36.

lustrations de livres sapientiaux concernent plus le lavement des mains et des pieds, excepté pour le Psaume 51 qui semble décrire une purification du corps.

Bien avant le 6<sup>ième</sup> siècle avant Jésus Christ, Amos et Osée (750-730) blâment ceux qui font les sacrifices purement extérieurs. Les prophètes ne mettent pas en cause le système sacrificiel, bien qu'ils désapprouvent la façon dont se font ces sacrifices. Isaïe qui reprend ce thème de la réprobation inaugurée par Amos et Osée, fait une nouvelle interprétation de la loi lévitique relative à la lustration. Les autres prophètes (Jr, Ez, Mal et Zach) poursuivent cette nouvelle interprétation métaphorique des pratiques lustrales. Les prophètes montrent que le sacrifice doit être une forme extérieure de la communion intérieure avec Dieu. Ils insistent sur la pureté spirituelle. Nous disons avec Péter-Contesse<sup>7</sup> que « l'évolution du sacrifice israélite a conduit à un approfondissement spirituel de la religion, en permettant ou en restaurant une communion entre le Dieu saint et le peuple pécheur et sanctifié ». La plupart de commentateurs soutiennent que la prise de conscience de la morale d'Israël a conduit à un changement dans la vie pratique d'Israël (floraison du sacrifice expiatoire postexilique).

Quelques siècles plus tard après l'époque des prophètes, le Nouveau Testament (les Évangiles, les épîtres de Paul et les autres écrits) poursuit ce cheminement de l'approfondissement spirituel de pratiques lustrales. Le Nouveau Testament rapporte également ces lustrations matérielles et spirituelles. Il fait suite à cette nouvelle interprétation amorcée par les prophètes; ou du moins il réinterprète ces lois de l'Ancien Testament en rapport avec les lustrations purificatrices. Bien que les lustrations du Nouveau Testament ont un rapport avec celles de l'Ancien Testament, le Nouveau Testament met l'accent sur l'aspect spirituel. Les pratiques lustrales du Nouveau Testament sont centrées sur le Christ, Fils de Dieu.

Aux vues de tout ce qui précède, les trois liquides, l'eau, le sang et l'huile constituent les éléments principaux des lustrations. La lustration, redisons-le, est la purification par un liquide, l'eau, le sang ou l'huile. Dans les deux testaments, la matière de lustration reste ces trois liquides. Ces éléments de lustration, l'eau et l'huile, restent les mêmes au niveau matériel du Pentateuque au Nouveau Testament en passant par les Prophètes. Ils sont utilisés dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, bien que certaines cérémonies s'effectuent sans usage apparent d'un liquide (l'huile).

---

<sup>7</sup> Péter-Contesse, *op. cit.*, p. 36.

Mais le sang change, l'ancienne alliance emploie le sang de bêtes et la nouvelle alliance est scellée par le sang humain, le sang du Christ. Bien que le sang joue le même rôle de purification dans les deux alliances, le sang des bêtes ne purifie que les péchés commis par ignorance. C'est le sang de Christ qui purifie de tout péché. La notion de purification tient une place importante dans la mission terrestre du Christ (He 1.3). Par l'eau du baptême, Jésus nous purifie de nos péchés et par son sang, il nous réconcilie à Dieu. Tout cela est possible par l'onction d'huile que nous avons de Dieu le Père en Jésus-Christ lors du baptême. L'eau et l'huile sont toutes deux symboles de l'Esprit Saint dans les écrits bibliques.

D'une façon générale, nous avons vu dans les écrits bibliques un cheminement qui nécessite d'être rappelé en quelques mots. Le Pentateuque décrit en grande partie la lustration matérielle<sup>8</sup>. Ces rituels en rapport avec la pureté rituelle sont exécutés par le prêtre. Dans les livres prophétiques, les lustrations sont relatives à la pureté spirituelle. Il est vrai que certains textes font allusion aux prêtres dans l'exécution de rites, mais c'est Yahvé lui-même qui intervient dans la purification de l'individu. Il s'agit là d'une pureté spirituelle où la purification est marquée, entre autres choses, par l'usage d'une eau spéciale. Dans le Nouveau Testament, nous avons rencontré la lustration matérielle et spirituelle. Tout est centré sur le Christ. Le chrétien est baptisé en Christ au moyen de l'élément matériel, l'eau et oint de l'esprit saint<sup>9</sup>.

Après cette étude, nous constatons que le but que nous nous sommes assigné est atteint, bien que notre travail reproduise quelque peu les résultats de nos devanciers. Nous avons acquis une

8 Les notions de purification de l'Ancien Testament sont considérées comme de préfigurations de la purification définitive en Jésus Christ. Les notions de purification *ndemba*, malgré quelques éléments négatifs (rites associés parfois au fétichisme ou superstition dans certains cas) de ces rituels, ont en certaines circonstances de points de similitude avec les lustrations de l'A.T. Il faut bien le dire qu'il y a aussi, bien sûr, de points de divergences qui ne peuvent pas être soulignés dans cette étude non plus. *Les Ndemba*, nous l'avons montré ça et là, savent que la purification par ces liquides nous régénère et une nouvelle vie peut commencer sans entraves après un rituel de purification. C'est pourquoi l'eau, le sang et l'huile sont en usage dans les rites de purification. La première évangélisation n'a pu partir de ces traditions pour introduire le Dieu de Jésus Christ. Elle a rejeté en bloc les coutumes ancestrales qui étaient vues comme péché. Plusieurs chercheurs se sont déjà intéressés à ces questions. Nous pensons, entre autres, au travail de l'Évêque Katembo : Katembo Kaïnda, La pénétration et l'impact de l'œuvre évangélique des Garenganzes chez les Ndembo, Mémoire présenté pour l'obtention du grade de Licencié en Théologie, Kinshasa, 1979, pp. 72-73. Le rejet de coutumes en bloc, pensons-nous, est à l'origine de problèmes évoqués dans notre introduction. Comme nous allons le dire, la question n'est toujours pas résolue, elle reste toujours en suspens. Cette étude nous donne maintenant une base solide pour confronter et analyser objectivement la pensée de nos compatriotes face à la purification par l'eau, le sang ou l'huile.

9 Il faut noter que certains textes du Pentateuque présentent aussi un aspect spirituel, mais l'accent est mis sur la pureté rituelle. Bien qu'on puisse rencontrer la lustration matérielle dans le Nouveau Testament, les lustrations de ce dernier reposent plus sur la purification spirituelle.

base biblique et théologique quant aux techniques lustrales. Mais la question initiale n'est pas entièrement résolue. Elle reste ouverte. L'étude analytique des pratiques lustrales *ndembu* d'une manière détaillée à la lumière de ces textes précités, nous permettra de mettre à la portée du grand public les résultats qui nous paraissent les plus sûrs. La question se posait donc et se pose encore : Faut-il à l'aube du 21<sup>ème</sup> siècle empêcher la continuation des pratiques lustrales *ndembu* ou la permettre ? Cette étude nous a fourni de éléments pouvant contribuer à mieux cerner la question qui reste à étudier : la comparaison entre les lustrations de la Bible et les pratiques lustrales *ndembu*. L'étude ultérieure<sup>10</sup> sur l'analyse de rites lustraux *ndembu* nous permettra de donner une réponse adéquate à cette question restée en suspens.

---

<sup>10</sup> Nous avons donc constaté, non sans satisfaction, que, quoique habillé dans un vêtement quelque peu profane, le but visé par les rituels lustraux dans la société traditionnelle *ndembu* est noble. Bien que le but soit noble, ces rituels devront être encadrés dans la révélation du Christ. Il faudrait les réinterpréter à la lumière de l'Évangile, afin si possible, de les transformer. Dans ces conditions, on pourrait donc peut-être bien les adopter dans la religion chrétienne en le dénuant de tous les aspects qui le caricaturent. Le fond par ailleurs des pratiques lustrales *ndembu* illustre la conception culturelle ultime du peuple *ndembu*, celle de la nouvelle vie provenant d'un changement spirituel, lequel est visible par un rite social statutaire, condition sine qua non de la pureté et de la maturité culturelle, morale et spirituelle en même temps. Cet aspect religieux dont sont revêtus ces rituels donne du poids à cet événement, en particulier, chez les *Ndembu* et les ethnies voisines linguistiquement ou géographiquement, et, en général, chez tous les africains. L'Église ne pourrait-elle pas tirer tous les avantages en incorporant les rites lustraux dans sa liturgie ?

## INDEX DES TEXTES BIBLIQUES

(\* indique les textes traduits, au moins en partie)

### Genèse

1.28, 3.16 : 195  
6.5-9 : 45  
\*6.13 : 45  
\*6.17 : 45, 46  
7.6, 7, 10 : 45  
\*7.12, 17 : 45, 46  
8.20-21 : 244  
9.4 : 176, 177  
9.11, 15, 28 : 45  
10.1, 32; 11.10 : 45  
14.17-20 : 244  
15.9-10 : 194  
\*17.12 : 154, 211  
17.9-14 : 217  
18.4; 19.2, 24 : 36  
19.24 : 45  
24.32 : 36  
28.13-15 : 282  
\*28.18 : 281, 282, 297  
30.24 : 195  
31.13 : 255, 281  
\*35.2 : 56, 126, 280  
35.14 : 281, 282  
38.8 : 192  
43.24 : 36, 111  
\*43.31 : 38  
\*49.11 : 38, 236  
49.12 : 107  
50.2-3, 26 : 124

### Exode

\*2.5 : 38, 39  
12 : 168, 169, 235  
12.6-7 : 169  
12.12 : 131, 235

12.13-23 : 171, 239  
\*12.22 : 131, 169, 170, 199, 235  
12.48 : 211  
13.2, 12 : 212  
14.15-31 : 149, 161  
19.5-6 : 219, 234  
\*19.10 : 57, 58, 126, 262  
19.11 : 219  
19.14 : 57, 236  
\*19.15 : 57, 66  
22.29; 22.30 : 154, 176  
\*24.6 : 98, 172, 238  
24.4-8 : 172, 224, 238, 242, 243,  
\*24.8 : 172, 173, 238  
24.1-11 : 171, 221, 222  
25.6 : 285  
25.17-22 : 204, 205, 228  
26.31-34 : 204, 205, 228  
27.1-8 : 187  
27.20 : 263  
28.41 : 60, 285  
\*29.4 : 48, 58, 59, 189  
29.4-6 : 58, 189  
\*29.7 : 189, 284  
29.10-14, 16, 15-18 : 189  
29.20 : 199  
\*29.21 : 189, 284, 285  
29.19-28, 31 : 189, 284  
\*29.36 : 187, 189, 283  
29.37 : 52, 187  
30.6 : 187  
30.10 : 187, 283  
\*30.18-19 : 47, 48, 125  
30.17-21 : 45, 48, 88, 115, 125  
30.23-25 : 285, 290, 297  
30.26-30 : 52, 282, 285, 286  
30.31 : 285, 286

30.32 : 50, 255  
31.14 : 285, 286  
37.29 : 285  
38.1-7 : 187  
40.5, 6 : 187  
40.12 : 48  
40.13 : 255  
40.9-15 : 282, 285  
40.29 : 187  
40.30-32 : 47, 48

### Lévitique

\*1.5 : 98, 178, 182, 200  
1.1-6 : 186  
\*1.9 : 49, 50  
1.10-13 : 50, 194  
1.11, 15 : 182, 200  
1.14-17 : 194, 195, 196  
\*2.1, 4, 6 : 179, 279  
2.1-16 : 179, 279  
3.17 : 176, 179  
\*4.6 : 131, 181, 188  
4.1-12 : 181, 185, 204, 205  
4.18 : 187  
4.13-21 : 81, 91, 182, 184  
4.22-26 : 182, 247  
4.27-34 : 182  
\*4.35 : 184, 208  
5.2 : 81, 183  
5.1-4 : 183, 186  
5.14-26, 21-23, 20-26 : 186  
6.19-20 : 52, 200  
6.20-22 : 50, 51, 52  
\*6.21 : 50, 51, 199  
7.10, 11 : 280  
7.20 : 53, 54  
7.16-21 : 51, 180



7.21 : 51, 180  
 7.28-30 : 180  
 7.36 : 285  
 8.6 : 58  
 \*8.10-11 : 188, 283  
 8.6-15 : 60, 184  
 8.23-24 : 198  
 8.11, 30 : 188, 285  
 9.8-15 : 190  
 10.1-7 : 203, 285  
 10.14-15 : 180  
 10.17 : 200, 247  
 11.13-19 : 53, 199  
 11.1-23 : 51, 53  
 11.24, 27 : 53  
 11.24-28 : 53, 69  
 \*11.25, 28 : 53  
 \*11.32 : 51  
 11.32-33 : 50, 51, 199  
 11.36, 29-38 : 39, 51  
 11.24-40 : 53  
 11.39-40 : 53, 54  
 11.41-42 : 51  
 11.45 : 5  
 11.47 : 51  
 12.2 : 99, 191, 211  
 \*12.3 : 154, 192, 211  
 \*12.4 : 193  
 12.6 : 190, 194, 211  
 12.8 : 194, 195, 196, 211, 212  
 \*13.6 : 54  
 13.29-37 : 54, 199  
 \*13.46 : 55, 214  
 13.47-59 : 54, 55  
 14.1-32 : 198, 199, 210, 214  
 14.4-5 : 194  
 14.5 : 98, 194, 199, 243  
 14.5-6 : 159, 198  
 \*14.9 : 68, 198  
 14.13, 14 : 200  
 14.10, 14 : 154  
 14.15-18 : 199, 280, 285  
 \*14.19 : 200  
 14.28 : 69  
 14.21-32 : 201  
 \*14.49 : 184  
 14.33-53 : 184, 194, 199, 201  
 \*15.5 : 63, 64  
 15.6, 7 : 64, 68  
 15.5-8 : 63, 64, 68, 69, 121  
 15.9 : 64  
 15.11 : 63, 64, 69, 105, 125  
 15.4-12 : 63, 68, 195  
 \*15.12 : 50, 63

15.14 : 154, 194, 204  
 15.13-15 : 65, 195, 196  
 \*15.16 : 65, 66, 67  
 \*15.17 : 55, 65, 67  
 \*15.18 : 65, 66, 67, 68  
 15.16-18, 19 : 65, 66, 193  
 15.20-22 : 64, 67, 68  
 \*15.21-22 : 69, 67, 99  
 15.19, 24 : 66, 67, 99  
 \*15.24 : 67, 68  
 15.27 : 67, 68  
 15.19-30 : 66, 194  
 15.28-30 : 68, 194, 196  
 15.31 : 196, 198  
 \*16.4 : 60  
 16.3-5 : 60  
 \*16.14 : 204, 238  
 16.14-15 : 205, 228, 232  
 \*16.24 : 61, 62  
 \*16.26, 28 : 61, 62  
 16.30 : 207  
 \*17.11 : 165, 172, 176, 177, 208  
 \*17.14 : 176, 251  
 \*17.15 : 69  
 17.10-16 : 69, 70, 303  
 \*17.16 : 69  
 18.16 : 95  
 18.17 : 95  
 18.19 : 68, 99  
 19.20-23 : 64, 80  
 20.10 : 198  
 20.14 : 95  
 20.18 : 68  
 20.21 : 95, 96, 192  
 20.23 : 51  
 21.1-3 : 79, 81, 202  
 21.10-11 : 202  
 21.17, 22.4 : 79  
 \*22.6 : 69  
 22.8 : 70, 176  
 22.1-9 : 53, 54, 69  
 23.27-28 : 204  
 24.2-4 : 81, 263  
 25.9 : 204, 231

#### Nombres

3.3 : 255, 285  
 5.2 : 65, 79  
 5.1-4 : 54, 202  
 5.6-8 : 186, 231  
 5.17 : 98, 159  
 5.11-31 : 65, 98, 280  
 6.10 : 194, 213

\*6.11 : 202  
 6.7-12 : 202  
 6.14, 16 : 190  
 6.13-21 : 201, 202, 203, 216  
 7.1 : 283  
 \*8.7 : 59, 60, 74, 98  
 8.8, 12 : 190  
 8.8-16 : 59  
 \*8.21 : 176, 190, 216  
 8.5-22 : 191  
 9.6 : 79, 81  
 12.14 : 64  
 15.22-29, 30-36 : 182, 183  
 16.9 : 81  
 17.5 : 79  
 17.10 : 72  
 18.12 : 212, 253  
 18.15 : 212  
 \*19.7, 8 : 62  
 \*19.9 : 73, 98, 238  
 19.7-10 : 62, 242  
 \*19.12 : 74, 75, 79, 81  
 19.6-13 : 72, 75, 202, 238  
 19.13 : 74, 202, 238  
 19.17 : 65, 73, 159  
 \*19.19 : 75  
 19.20, 21 : 63, 74, 238, 242  
 19.22, 22.47 : 79  
 23.27-28, 25.9 : 202  
 30.3 : 202  
 31.19 : 75, 81  
 \*31.23 : 74, 76  
 31.24 : 63, 75  
 31.19-24 : 75  
 35.33 : 78

#### Deutéronome

7.13 : 253  
 10.8 : 79  
 12.6-7, 11-12 : 180  
 12.23 : 70, 251, 303  
 14.21 : 69  
 17.9, 18.1 : 79  
 19.13 : 78  
 21.1-9 : 76, 88, 105, 114  
 \*21.6 : 77, 106, 126  
 \*21.8 : 77  
 23.11, 11-12 : 64, 66  
 23.19 : 39  
 24.5, 8 : 76, 79  
 25.9 : 64  
 25.5-10 : 192  
 26.14 : 75

\*28.40 : 253,255,258,275  
27.9 : 79  
32.13; 33.24 : 259

### Josué

4.18 : 107  
5.10-12 : 168  
6.24 : 80  
13.21 : 278  
22.1-12, 17, 13-21 : 81

### Juges

3.8 : 154  
3.15-18 : 279  
9.8 : 288  
9.9 : 253  
\*19.21 : 37

### Ruth

\*3.3 : 39, 40, 259,260

### 1 Samuel

3.14 : 176  
9.16 : 287, 288  
\*10.1 : 287, 288, 289, 290  
12.3 : 289, 290  
14.32 : 72  
16.3 : 287, 289  
\*16.13 : 287, 289  
\*20.26 : 66  
21.4-5 : 66, 76  
24.7 : 289  
\*25.41 : 37, 127

### 2 Samuel

1.21 : 281  
2.4; 5.3 : 289  
\*11.4 : 197  
11.2-5 : 39, 197  
\*11.8 : 37  
11.11 : 66  
\*12.20 : 41, 266  
\*14.2, 2-3 : 260,265,266  
19.21 : 289, 290  
\*19.25 : 40, 41  
21.5-6 : 80  
22.51 : 289, 290

### 1 Rois

1.32-34 : 289  
\*1.39 : 289  
5.11 : 259  
5.13 : 169, 170  
6.20-21 : 187  
7.23-26 : 48  
7.29-39 : 49  
7.50 : 49  
10.1; 16.13 : 286  
\*19.16 : 286, 297, 305  
19.19 : 286  
19.21 : 38  
\*22.38 : 39, 50, 51

### 2 Rois

2.8-15 : 287  
\*3.11 : 38, 111  
4.2 : 258  
\*5.10, 13 : 70  
\*5.13, 14 : 70, 71  
5.1-14 : 69, 70, 131  
5.15 : 71  
\*9.3 : 290  
16.14 : 187  
17.15 : 186  
20.12 : 279  
23.21-23 : 168

### 1 Chroniques

16.22 : 291  
23.28 : 188

### 2 Chroniques

\*4.6 : 48, 49  
4.11 : 49  
7.7-10 : 188  
16.14 : 124  
\*28.15 : 259, 272  
29.16 : 154, 188  
29.22-24 : 49  
30.15, 1-20 : 168  
34.3-7 : 80  
35.6 : 49  
\*35.11 : 168  
35.1-19 : 168

### Esdras

6.20 : 168

9.11 : 80

### Néhémie

12.30, 45; 13.9 : 188

### Judith

10.3 : 259  
10.7 : 131  
14.7 : 259

### Esther

2.3, 9 : 264  
\*2.12 : 263, 264, 265  
4.1-3 : 40

### Job

5.24 : 184  
7.19 : 64  
\*9.30 : 103, 104  
14.4 : 195  
17.9 : 126  
20.17 : 107  
22.30 : 126  
24.11 : 253  
25.4 : 195  
\*29.6 : 107, 259

### Psaumes

2.2 : 295  
2.6 : 278  
22.5 : 268  
\*23.5 : 257,261,271  
\*26.6 : 104, 105, 114  
29.10 : 45  
32.7 : 50  
40.7-9 : 243, 244, 247  
\*45.8 : 259, 295  
45.8-9 : 259, 270, 295  
51 : 100, 101, 109  
\*51.4 : 101, 102  
51.7 : 168, 195  
\*51.9 : 102,103,104,158,237  
\*51.12 : 103  
\*58.11 : 106  
60.10 : 106  
\*68.24 : 106  
73.10 : 159  
\*73.13 : 105  
83.12 : 278

89.21 : 290, 297  
 \*92.11 : 258  
 104.15 : 257, 261, 291  
 \*108.10 : 106  
 110 : 243, 244  
 \*119.9 : 104  
 127.3; 128 : 195  
 133.3 : 285

Proverbes

5.3 : 271  
 \*20.9 : 104  
 21.17 : 259  
 21.20 : 271  
 25.20 : 104  
 26.11 : 156  
 27.9 : 271, 274  
 \*30.12 : 89, 104

Qohélet

\*9.8, 10.1 : 257

Cantique des Cant.

1.3 : 264  
 1.12 : 268  
 4.2 : 40, 97  
 \*5.3 : 40, 107  
 \*5.12 : 36, 107, 108  
 6.6 : 97

Siracide

15.16 : 159  
 34.25 : 131  
 39.26 : 2

Isaïe

\*1.6 : 271, 273  
 1.4-9 : 86, 88  
 \*1.15 : 87  
 \*1.16 : 87, 88, 91, 126, 129  
 1.11-17 : 86, 88  
 1.18 : 104, 237  
 1.21 : 94  
 1.25 : 103  
 1.26 : 94  
 \*4.4 : 80, 88, 89  
 10.32 : 89  
 12.3 : 159  
 16.1 : 89

21.4-5 : 131, 281  
 29.13 : 113  
 37.22 : 89  
 49.10 : 159  
 52.2 : 89  
 \*52.11 : 89  
 53.7-12 : 239  
 55.1 : 107  
 58.7 : 32, 262  
 60.8 : 196  
 60.16 : 107  
 61.1-3 : 255, 259, 271, 274,  
 286, 287, 294, 298, 300, 305  
 65.20 : 184  
 66.17 : 51

Jérémie

2.2 : 94, 262  
 2.13 : 159  
 \*2.22 : 90, 102, 103, 111  
 2.23 : 96  
 2.34 : 89  
 3.1 : 88, 262  
 3.6-13 : 94, 262  
 \*4.14 : 80, 90, 102  
 4.31 : 89  
 8.22 : 271  
 \*13.27 : 80, 91  
 17.13 : 159  
 19.13 : 80  
 31.22 : 94, 262  
 \*31.31-34 : 231, 243, 248  
 \*33.8 : 91  
 46.11 : 271

Lamentations

1.17 : 96

Ezéchiël

4.13 : 89  
 4.14 : 176  
 7.19 : 96  
 8.10 : 51  
 13.10 : 255  
 13.11 : 50  
 \*16.4 : 92, 94, 192  
 \*16.9 : 39, 40, 42, 50, 93,  
 150, 255, 260, 262  
 18.6 : 96  
 22.3 : 96  
 22.10 : 66, 67, 80, 96, 99

23.1-4 : 95  
 \*23.37, 23.40 : 95  
 \*24.13 : 95, 95  
 24.1-14, 14 : 95, 96  
 24.17 : 54  
 32.30 : 278  
 36.17 : 67, 88, 96  
 36.18 : 99  
 \*36.25 : 96, 97, 98, 99, 100,  
 129, 158, 159, 162  
 36.26-29 : 99  
 \*36.33, 37.23 : 99, 100  
 \*39.12 : 80  
 39.1-20 : 80  
 \*40.38 : 50, 83  
 40.46 : 79  
 43.14 : 205  
 \*43.18, 26 : 181, 188  
 43.18-27 : 187, 188, 205, 283  
 44.11 : 49  
 44.15, 25 : 78, 79  
 \*44.26 : 79  
 44.25-27, 31 : 78, 79, 176  
 45.5 : 78  
 \*45.18 : 188  
 45.18-20 : 188, 205  
 47.1 : 96  
 48.11, 13 : 79

Daniel

9.24 : 283  
 \*10.3 : 265

Osée

2.7-15 : 259  
 2.4-25 : 94, 262  
 5.3 : 96  
 6.6 : 85  
 6.10 : 96  
 9.3 : 89  
 9.4 : 75  
 12.2 : 259

Amos

4.1-5 : 85  
 \*6.6 : 257  
 7.17 : 80, 89

Michée

3.7 : 54

5.4 : 278  
\*6.15 : 258

Habacuc

3.13 : 291

Aggée

2.10-13 : 52  
2.11-13 : 79

Zacharie

9.11 : 222  
9.15 : 188  
\*13.1 : 96, 97, 98  
14.8 : 159  
14.20, 21 : 188

Malachie

3.2: 6.1 : 90, 103  
3.3; 6.1; 6-14 : 79

Matthieu

3.6 : 131, 133  
\*3.11 : 131  
3.13-15, 13-17 : 132  
\*3.16 : 133  
5.17 : 215, 220, 241  
\*6.17 : 122, 260  
8.2-4 : 213  
9.20-22 : 210  
\*15.2 : 38, 111  
15.14 : 155  
\*15.20 : 113  
20.28 : 146, 239  
23.25-26 : 113  
25.6-13 : 267, 274  
26.7 : 268  
26.2-12 : 268  
\*26.28 : 223, 225  
26.26-29 : 223  
\*27.24 : 113  
27.5 9 : 116, 124  
\*28.19 : 134

Marc

1.4 : 128, 161  
\*1.5 : 128, 131, 133  
\*1.8 : 132

\*1.9 : 131, 133  
1.10 : 131, 133  
1.9-11 : 132  
\*1.42,44 : 210,213,214  
5.25-34 : 210  
\*6.13 : 271, 273, 277  
7.1-5 : 111, 126  
7.33, 8.23 : 121  
9.3 : 236  
\*10.38 : 135, 233, 234  
10.45 : 146, 226, 239  
\*14.3 : 268  
\*14.8 : 269  
14.3-9 : 267, 268  
\*14.24, 22-25 : 223  
16.1 : 270  
\*16.16 : 134

Luc

1.59 : 154  
1.68 : 239  
2.21 : 154, 211  
\*2.22 : 210, 211, 212  
\*2.23, 24 : 212  
3.3 : 128  
\*3.16 : 132  
3.21-22 : 132  
\*4.18 : 294  
4.27 : 216  
5.12-16 : 213  
\*7.44 : 118  
7.37-50 : 117,127,267,268  
8.43-48 : 210  
9.28 : 158  
\*10.34 : 271, 272  
12.50 : 135  
\*22.20 : 223  
23.56 : 269, 270  
24.21 : 227

Jean

\*1.26 : 132  
1.29 : 169, 229  
1.31-34 : 132  
2.6 : 112  
\*3.5 : 134  
\*3.22 : 136  
3.23 : 130, 132, 133  
3.25,26, 22-28 : 136  
4.1 : 136  
\*4.2 : 137  
4.10, 10-14 : 159, 233

\*5.7 : 118  
5.1-9 : 118, 119  
7.38 : 159  
\*9.7,11 : 119, 120  
9.1-16 : 118, 119, 127  
9.39-41 : 155  
\*11.55 : 112  
\*12.3 : 268, 269  
12.1-8 : 267, 269  
\*13.8 : 114  
\*13.10 : 114, 115, 116  
\*13.14 : 117  
13.1-17 : 114,127  
19.34 : 233  
19.39, 40 : 269, 270  
20.26 : 154

Actes

\*1.5 : 138  
\*2.38 : 138  
2.38-39 : 138, 139  
4.26 : 294  
\*4.27 : 294  
7.8 : 154  
8.14-17 : 139, 141  
8.36-37 : 128, 140  
9.13,32,33 : 125, 154  
9.17, 18 : 140  
9.1-19 : 140  
\*9.37 : 123, 124, 127  
10.37 : 141  
\*10.38 : 141, 286, 294, 295  
\*10.48 : 139  
10.47-48 : 141  
11.16 : 142  
16.3 : 217  
16.14, 15 : 128, 142  
16.22 : 123  
\*16.33 : 122, 142  
19.2-5 : 139, 142  
\*19.5 : 142  
20.28 : 160  
21.21 : 217  
21.17-26 : 216, 303  
\*21.26 : 216, 220  
\*22.16 : 140, 141  
24.18 : 216  
26.10 : 125

Romains

1.7 : 125  
1.17 : 230

2.29 : 148  
 3.5 : 230  
 \*3.25 : 227, 232, 249  
 5.6, 9 : 143  
 5.9 : 229  
 \*6.3 : 128, 143, 145  
 6.4,5 : 143, 145  
 6.1-13 : 128, 143, 144, 146,  
 147, 155, 162  
 8.27 : 125  
 12.2 : 145

### 1 Corinthiens

1.2 : 125  
 1.13-17 : 147  
 5.7 : 218  
 6.1 : 125  
 \*6.11 : 128, 151, 304  
 6.20 : 235  
 7.17, 19 : 217  
 7.23 : 235  
 8.7-13 : 245  
 9.20 : 217  
 \*10.1-2 : 146,149,161  
 10.25-29 : 245  
 11.25 : 223  
 \*12.13 : 144  
 14.33 : 125  
 15.3 : 143  
 15.29 : 143

### 2 Corinthiens

\*1.21 : 286, 291, 298  
 4.16 : 145  
 5.11 : 143  
 5.17 : 145  
 \*7.1 : 218, 304  
 11.2 : 150

### Galates

3.13 : 235  
 \*3.27 : 128, 146  
 4.5 : 235  
 6.15 : 148, 217

### Éphésiens

1.7 : 229  
 1.13 : 293  
 4.5 : 148  
 4.22-24 : 145

4.30 : 293  
 \*5.26 : 140, 149, 150  
 5.22-33 : 150

### Philippiens

3.5 : 154

### Colossiens

1.14,20 : 229  
 \*2.11-13 : 143, 147, 148,  
 155, 162, 217  
 3.9 : 145

### 1 Timothée

2.6 : 239  
 2.8 : 126, 127  
 \*5.10 : 124, 127

### Tite

\*2.14 : 218, 239  
 2.11-14 : 218, 220,304  
 \*3.5 : 149

### Hébreux

\*1.3 : 245, 308  
 \*1.9 : 294, 295  
 2.17 : 247  
 5.6 : 244  
 6.2 : 240  
 7.1-10 : 244  
 7.27 : 241, 247  
 8.7 : 244  
 8.13 : 240  
 9.5 : 246  
 \*9.7 : 182, 240, 243  
 9.9 : 247  
 9.10 : 240  
 \*9.12 : 240, 244  
 \*9.13 : 158, 240, 241,  
 247, 252  
 \*9.14 : 240, 244, 245,252  
 9.15 : 246  
 \*9.19-21 : 158, 240, 242  
 \*9.22 : 240,242,243,246  
 9.24,25 : 240, 241, 244  
 \*9.26 : 242, 245, 250  
 \*10.4 : 247, 252, 304  
 10.5-7 : 252  
 10.1-18 : 245, 246, 247

\*10.18 : 248  
 10.19 : 157, 245  
 \*10.22 : 98, 157, 158,162  
 \*11.28 : 243  
 12.24 : 158, 246

### Jacques

\*4.8 : 125  
 \*5.14 : 271, 272,274, 275,  
 277

### 1 Pierre

\*1.2 : 237, 238, 240  
 1.18-19 : 238  
 \*1.22 : 239, 240  
 \*3.20-21 : 128, 152, 153,  
 154, 161,162

### 2 Pierre

\*1.9 : 155, 156  
 2.5 : 155  
 \*2.22 : 156, 157  
 \*3.6 : 154

### 1 Jean

\*1.7 : 165, 229, 230  
 \*1.9 : 229, 230, 231  
 \*2.2 : 231, 232,249  
 \*2.20 : 293  
 \*2.27 : 293  
 4.10 : 231, 232  
 \*5.6 : 233, 234  
 5.8 : 233

### Apocalypse

1.5-6 : 234  
 3.17 : 155  
 \*5.9 : 235  
 6.6 : 259  
 \*7.14 : 235, 236  
 7.17 : 159  
 12.11 : 236  
 14.3, 4 : 235  
 21.6 : 159  
 22.14 : 236  
 22.15 : 39  
 22.1, 17 : 159  
 22.38 : 39

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **I BIBLES**

#### **1.1 Sources**

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Éditée par KITTEL, R., Germany, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1967, 1574 pp.

Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Vol. I, Édité par RAHLFS, Alfred, Stuttgart, 1935, 941 pp.

Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Vol. II, Édité par RAHLFS, Alfred, Stuttgart, 1935, 1184 pp.

The Greek New Testament, Edited by ALAND, Kurt et autres, Stuttgart (Germany), Deutsche Bibelgesellschaft, 1966, 918 pp.

#### **1.2 Traductions**

Bible de Jérusalem, Le Pentateuque, La Genèse, R. De Vaux, Paris, Cerf, 1951, pp.

La Bible Annotée A.T.2, GODET, Frédéric et autres, P.E.R.L.E., St-Légier, 1989, 421 pp.

La Bible de Jérusalem, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, 1844 pp.

La Bible de la Pléiade, DHORME Edouard, Paris, Gallimard, 1956, pp.

La Bible, Exode, CRELIER, H.J., Paris, P. Lethielleux, 1895, 164 pp.

La Bible, La Genèse, CRELIER, H.J., Paris, P. Lethielleux, 1901, 464 pp.

La Bible, Le livre de Josué - Les Juges et Ruth - Les livres de Samuel, BAYLE, Paris, P. Lethielleux, 1896, 418 pp.

La Bible, Les Nombres, TROCHON, Paris, P. Lethielleux, 1895, 220 pp.

La Bible. Les livres des Rois, CLAIR, Paris, P. Lethielleux, 1897, 586 pp.

La Bible, Émile OSTY, Paris, Les Éditions du Seuil, 1973, 2620 pp.

La Bible. Paralipomènes - Esdras et Néhémie - Tobie - Judith - Esther, CLAIR, Paris, P. Lethielleux, 1897, 397, 63, 140, 226 pp.

La Bible. Traduction Oecuménique de la Bible (TOB), Paris, Éditions du Cerf, 1994, 3096 pp.

La Sainte Bible, l'Exode, B. COUROYER, Paris, Éditions du Cerf, 1952, 181 pp.

La Sainte Bible, SEGOND, Louis, Révisée, Paris, Société Biblique Française, 1978, 1323 pp.

La Sainte Bible, Genèse, Exode, Tome I, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1953, 530 et 303 pp.

La Sainte Bible, Lévitique - Nombre - Deutéronome, Tome II, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1946, 751 pp.

La Sainte Bible, Josué-Juges-Ruth-Rois, Tome III, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1949, 827 pp.

La Sainte Bible, Paralipomènes - Esdras - Néhémie - Tobie - Judith - Esther - Job, Tome IV, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1949, 884 pp.

La Sainte Bible, Les Psaumes, T. V, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1950, 774 pp.

La Sainte Bible, Proverbes - Ecclésiaste - Cantique des Cantiques - Sagesse - Ecclésiastique, Tome VI, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1946, 855 pp.

La Sainte Bible, Isaïe - Jérémie - Lamentations - Baruch - Ézéchiel - Daniel, Tome VII, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1952, 733 pp.

La Sainte Bible, S. Matthieu - S. Marc, Tome IX, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1950, 612 pp.

La Sainte Bible, S. Luc - S. Jean, Tome X, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1950, 540 pp.

La Sainte Bible, Actes des Apôtres, T. XI, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey, 1951, 494 pp.

La Sainte Bible, Épîtres de la Captivité - Épîtres pastorales - Épître à Philémon - Épître aux Hébreux - Épîtres Catholiques - Apocalypse, Tome XII, CLAMER, Albert, Paris, Letouzey et Ané, 1951, 699 pp.

Mukanda Wa Nzambi, Lusaka, the Bible Society of Zambia, 1962, 1230 pp.

## II GRANDS RÉPERTOIRES GÉNÉRAUX

International Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete. International Review of Biblical Studies.. Revue internationale des études bibliques (IZBG), Düsseldorf, Patmos,

1952-1996.

LANGEVIN, Paul-Émile, Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia biblica. Bibliografia biblica., Vol. I, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, 935 pp.

LANGEVIN, Paul-Émile, Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia biblica. Bibliografia biblica., Vol. II, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1978, 1586 pp.

LANGEVIN, Paul-Émile, Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie. Bibliografia biblica. Bibliografia biblica., Vol. III, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1985, 1896 pp.

NORTH, Robert, Elenchus of Biblica, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1920-1987.

### III. CONCORDANCES, GRAMMAIRES HÉBRAÏQUE ET GRECQUE

CLAPP, Philip S., FRIBERG, Barbara et FRIBERG, Timothy, Analytical Concordance of the Greek New Testament, Vol. I, Michigan, Grand Rapids, 1991, 2619 pp.

MOULTON, W.F., GEDEN, A.S., A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh, Clark, 1963, 1033 pp.

The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament, London, Samuel Badster and Sons, Limited, 1963, 1682 pp.

TOUZARD, J., Grammaire Hébraïque Abrégée, Paris, Librairie Lecoffre J, 1987, 150 pp.

WENHAM, J.W., Initiation au Grec du Nouveau Testament, Paris, Beauchesne, 1986, 270 pp.

### IV. ARTICLES DES DICTIONNAIRES

#### 4.1 Dictionnaires Encyclopédiques

ANDERSON, B.W., « Water », in The Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville, Abingdon Press, 1976, Vol. Suppl., pp. 806-810.

AUBERT, Louis, « Vache rousse », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Tome II, WESTPHAL, Alexandre, Valence sur Rhone, Imprimeries Réunies, 1935, c. 812-813.

BEUCAMP, Evode, « Pêché », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome VII, GAZELLES, Henri et FEUILLET, André, Paris, Letouzey et Ané, 1966, c. 407-471.

BONTE, Pierre et autres, Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, Presses



Universitaires de France, 1991, 695 pp.

BOUDART, André, « Pureté, impureté », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, MAREDSOUS, Abbaye de, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, c. 1076-1078.

CAZELLES, Henri, « Sang », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome XI, PIROT, L., ROBERT, A., BRIEND, Jacques et COTHENET, Edouard, Paris, Letouzey et Ané, 1991, c. 1332-1353.

COPPENS, J., « Baptême », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome I, PIROT, Louis, Paris, Letouzey et Ané, 1928, c. 852-924.

COTHENET, Edouard, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome VI, PIROT, L., CAZELLES, Henri et FEUILLET, André, Paris, Letouzey et Ané, 1960, c. 701-732.

COTHENET, Edouard, « Pureté et Impureté », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome IX, CAZELLES, Henri et FEUILLET, André, Paris, Letouzey et Ané, 1979, c. 398-554.

GASTER, T.H., « Sacrifices », in The Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. IV, Nashville, Abingdon Press, 1962, pp. 147-158.

HAAG, H., « Pâque », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome VI, PIROT, L., CAZELLES, Henri et FEUILLET, André, Paris, Letouzey et Ané, 1960, c. 1120-1149.

HOCHEGGER, Hermann, Dictionnaires des rites, Vol. 1-20, Zaïre, Imprimerie Edimba, 1984.

IMSCHOOT, P.V., « Sacrifice » dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Brepols, 1960, c. 1638-1649.

LAMORTE, André et PACHE, René, « Baptême », dans Nouveau Dictionnaire Biblique, Suisse. Édition Emmaüs, 1961, 784 pp.

LEENHARDT, Franz J., « Pur », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Tome II, WESTPHAL, Alexandre, Valence sur Rhone, Imprimeries Réunies, 1935, c. 519-522.

LEPISKI, Edward, « Purification », dans Dictionnaire encyclopédique de la Bible, MAREDSOUS, Abbaye de, Montréal, Iris Diffusion Inc., 1987, c.1078-1079.

LESETRE, Henri, « Impures », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 855-857.

LESETRE, Henri, « Impureté légale », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 857-861.

LESETRE, Henri, « Lavage » dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1908, c.130-132.

LESETRE, Henri, « Lèpre », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, VIGOUROUX, F., Letouzey et Ané, 1908, c.175-187.

- LESETRE, Henri, « Lustration », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1908, c.422-430.
- LESETRE, Henri, « Magie », dans Dictionnaire de la Bible, Tome III, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey, 1903, c. 562-569.
- LESETRE, Henri, « Onction », dans Dictionnaire de la Bible, Tome IV, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1908, c. 1805-1811.
- LESETRE, Henri, « Pêché », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, c.7-12.
- LESETRE, Henri, « Pureté », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, c.872-874.
- LESETRE, Henri, « Purification », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, c. 879-880.
- LESETRE, Henri, « Sacrifice », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, c. 1311-1337.
- LESETRE, Henri, « Sang », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, c. 1450-1455.
- LESETRE, Henri, « Vache rousse », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, c. 2369-2372.
- LEVESQUE, E., « Huile », dans Dictionnaire de la Bible, Tome III, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1903, pp.770-777.
- LEVESQUE, E., « Hysope », dans Dictionnaire de la Bible, Tome V, VIGOUROUX, F., Paris, Letouzey et Ané, 1912, pp.798-799.
- LONGTON, Joseph et autres, Petit dictionnaire encyclopédique de la Bible, Brepols, Centre d'information et Bible, 1992.
- MÉDEBIELLE, A., « Expiation », dans Dictionnaire de la Bible Supplément, Tome III, PIROT, Louis, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1938, c. 2-262.
- MILGROM, Jacob, « Atonement, Day of », in The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, Nashvile, Abingdon, 1976, pp. 78-82.
- MONLOUBOU, C. ET DU BUIT, F.M., Dictionnaire biblique universel. Paris, Éditions Desclée, 1984, 772 pp.
- PACHE, René, Nouveau dictionnaire biblique, Suisse, Édition Emmaüs, 1961, 784 pp.
- PFEIFFER, Robert H. et LAROCHE, Jean, « Pureté », dans Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Tome II, WESTPHAL, Alexandre, Valence, Imprimeries Réunies, 1935, c. 521-522.
- PLESSIS, Joseph, « Babylone et la Bible », dans Dictionnaire de la Bible, Supplément, Tome I,

PIROT, Louis, Paris, Letouzey et Ané, 1928, c. 713-852.

REY, Alain, Le Robert Dictionnaire d'Aujourd'hui, Paris, Dictionnaire le Robert, 1991, 1091 p.

SABOURIN, Léopold, « Sacrifice », dans Dictionnaire de la Bible. Supplément, Tome X, GAZELLES, Henri et FEUILLET, André, Paris, Letouzey et Ané, 1985, c. 1483-1545.

SMITH, Pierre, « Bantoue, Religions et Mythes », dans Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, Vol. I, BONNEFOY, Yves, Paris, Flammarion, 1981, c. 122-125.

TOOMBS, L.E., « Clean and unclean », in The Interpreter's Dictionary of the Bible, Nashville, Abingdon Press, 1962, Tome IV, pp. 641-648.

#### **4.2 Dictionnaires de Théologie biblique**

BUCHSEL, Friedrich Rostock, « ιλασκομαι » (*ilaskomai*), dans Theological Dictionary of the New Testament, Tome III, KITTEL, Gerhard, Michigan, Grand Rapids, 1965, pp. 302-318.

FARRELL, Shannon Elizabeth, « L'anthropologie », dans Dictionnaire de Théologie Fondamentale. René Latourelle, Paris, Éditions du Cerf, 1992, pp. 33-38.

GRISANTI, Michael A., « מַיִם » (*mayim*), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. Volume 2, VAN GEMEREN, Willem A., Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 929-933.

HAUCK, Friedrich Erlanger, « Clean and Unclean », dans Theological Dictionary of the New Testament, Vol. III, KITTEL, Gerhard, Michigan, Grand Rapids, 1983, pp.413-417.

MARTENS, Elmer A., « בֹּר » (*bor*), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 1, VAN GEMEREN, Willem A., Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 728.

MARTENS, Elmer A., « נֶטֶר » (*neter*), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 3, VAN GEMEREN, Willem A., Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 216-217.

MARTENS, Elmer A., « רָחַס » (*rahas*), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 3, VAN GEMEREN, Willem A., Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 1098-1099.

MEYER, Rudolf, « Clean and unclean », dans Theological Dictionary of the New Testament, KITTEL, Gerhard, Michigan, Grand Rapids, 1965, Vol. III, pp. 413-423.

MICHAELIS, W., « μῦρον » (*muron*) , dans Theological Dictionary of the New Testament,

KITTEL, Gerhard, Michigan, Grand Rapids, 1967, Vol. IV, pp. 800-801.

SCHLIER, Heinrich Marburg, « αλειφω » (*aleipho*), dans Theological Dictionary of the New Testament, Vol. I, KITTEL, Gerhard, Michigan, Grand Rapids, 1964, pp. 229-232.

TREBILCO, Paul, « דַּם » (*dam*), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 1, VAN GEMEREN, Willem A., Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 963-966.

WAY, Robert J., « שֶׁמֶן » (*semen*), dans New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis, Volume 4, VAN GEMEREN, Willem A., Michigan, Grands Rapids, Zondervan Publishing House, 1997, pp. 171-173.

#### **4.3 Dictionnaires de Vocabulaire biblique**

BONNARD, Pierre-Émile, « Pâque », dans Vocabulaire de théologie biblique, LÉON-DUFOUR, Xavier, et al., Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, c. 885-891.

CARREZ, Maurice, « Pur », dans Vocabulaire biblique, ALLMEN, Jean-Jacques Von, Suisse, Éditions Delachaux et Niestlé, 1964, pp. 241-244.

LADISLAS, SZABO, « Pur », dans Vocabulaire de théologie biblique, LÉON-DUFOUR, Xavier, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, pp. 1068-1069.

LELIÈVRE, A., « Sang », dans Vocabulaire biblique, ALLMEN, Jean-Jacques Van, Suisse, Éditions Delachaux et Niestlé, 1964, pp.278-280.

SPICQ, Ceslas et GRELOT, Pierre, « Sang », dans Vocabulaire de théologie biblique, LÉON-DUFOUR, Xavier, et al., Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, c. 1068-1069.

VON ALLMEN, Jean J., Vocabulaire biblique, Neuchatel, Délachaux et Niestlé, 1964, 318 pp.

XAVIER. Léon-Dufour et autres, Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, 1399 pp.

#### **4.4 Dictionnaires Philologiques**

BAILLY, A., Dictionnaire Grec Français, Paris, Librairie Hachette, 1950, 2200 pp.

BROWN, F., DRIVER, S.R., BRIGGS, A Hebrew and English Lexicom of the Old Testament, Oxford, At the Clarendon Press, 1953, - pp.

OWENS, John Joseph, Analytical Key to the Old Testament, Vol. 1-4, Genesis-Joshua, Michigan, Baker Book House, 1989-1992.

SANDER, N.Ph., Dictionnaire Hébreu-Français, Paris: Comptoir du livre Keren Hasefer, 1965, VII, 811 pp.

#### V. ARTICLES (DES REVUES ET D'OUVRAGES COLLECTIFS)

ANDRIESSEN, P., « L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux », dans Nouvelle Revue Théologique, N° 94, Paris, Casterman, 1972, pp. 269-277.

BEAUCAMP, Evode, « Souillure et pureté dans la Bible », dans Souillure et pureté, ADAM, Michel, Toulouse, Edouard Privat, 1922, pp.61-75.

BÉRANDY, Roger, « Le sacrement des malades, Etude historique et théologique », dans Nouvelle Revue Théologique, N° 96, Paris, Casterman, 1974, pp. 600-634.

BINSBERGEN, Wim Van, « Towards a history of circumcision rites in Western Zambia, 18th-20th century », dans L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire, CHRÉTIEN, Jean-Pierre, Paris, Éditions Karthala, 1993, pp.49-103.

BLEEKER, C.J., « Guilt and Purification in Ancient Egypt » in Numen, vol. XIII, January 1966, pp. 81-87.

BOISMARD, M. E., « Le Lavement des pieds (Jn, XIII, 1-17) », dans Revue Biblique, Paris, Librairie Lecoffre, 1964, pp. 5-24.

BONSEIVEN, J., « Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus Christ d'après l'épître aux Hébreux » dans Nouvelle Revue Théologique, N° 66, Paris, Casterman, 1939, pp. 641-660, 769-786.

BOURGIN, Claude, « Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'épître aux Hébreux », dans Lumière et Vie, N° 36, 1958, pp. 67-90.

BOUWMAN, G., « La pécheresse hospitalière Lc. 7.36-50 », dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, N° 45, Belgique, Louvain, 1969, pp. 172-179.

BUCHANAN, G.W., « The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect », dans Revue de Qumrân, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1963, pp. 397-406.

BUCHANAN, G.W., « Worship, Feasts and ceremonies in the Early Jewish christian Church », dans New Testament Studies, Cambridge, Cambridge university Press, 1980, pp. 279-297.

BUIS, Pierre, « La nouvelle Alliance », dans Vetus Testamentum, N° 18, Leiden, E.J. Brill, 1968, pp. 1-15.

BUTTE, Antoinette, « La mise à mort du Christ est-elle oui ou non sacrificielle? » dans Études Théologiques et Religieuses, N° 57, Montpellier, 1982, pp. 267-268.

CALMET, Dom Augustin, « Le témoignage de l'eau, du sang, de l'esprit, 1 Jn 5, 6.8 », dans

Bible et Vie chrétienne, N° 53, Paris, Casterman, 1963, pp. 35-36.

CAQUOT, André, « Purification et expiation selon le Psaume LI », dans Revue de l'histoire des Religions, N° 169, Paris, Presses universitaires de France, 1966, pp. 133-154.

CAZENEUVE, Jean, « Les rites de purification », dans Souillure et pureté, ADAM, Michel, Toulouse, Edouard Privat, 1972, pp. 110-117.

CHAUVET, Louise-Marie, « La dimension sacrificielle de l'Eucharistie », dans Maison-Dieu, N° 123, Paris, Cerf, 1972, pp. 47-78.

CHAUVET, Louise-Marie, « Le sacrifice de la messe: statut chrétien du sacrifice », dans Lumière et Vie, N° 146, Lyon, 1980, pp. 85-106.

CHEVALIER, M.A., « Prédication de la Croix par la célébration de la Cène », dans Études Théologiques et Religieuses, N° 45, Montpellier, Centre National de la Recherche scientifique, 1970, pp. 381-388.

COPPENS, J., « Jc. 5.13-15 et l'onction des malades », dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, N° 53, Belgique, Louvain, 1977, pp. 201-207.

COPPENS, J., « L'Eucharistie néotestamentaire », dans Exégèse et Théologie, THILS, G. et BROWN, R.E., Paris, P. Lethielleux, 1968, pp. 247-261.

COTHENET, Edouard, « La guérison comme signe du Royaume et l'onction des malades (Jc 5.13-16) », Esprit et Vie, N° 84, Paris, Imprimerie de la Société Anonyme de l'Ami du Clergé, 1974, pp. 561-570.

DALY, Robert J., « The Eucharist and Redemption: The Last Supper and Jesus Understanding of his Death », in Biblical Theory Bulletin, N° 11, Roma, 1981, pp. 21-27.

DE LA POTTERIE, I., « L'onction du Christ, Étude de Théologie biblique », dans Nouvelle Revue Théologique, Paris, Casterman, 1958, pp. 225-252.

DELOBEL, J., « L'onction par la pécheresse, la composition littéraire de Lc. 7.36-50 », dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, N° 42, Belgique, Louvain, 1966, pp. 415-475.

ELLIOTT, J.K., « The Anointing of Jesus », dans The Expository Times, N° 85, Edinburgh, Clark, 1973, pp. 105-107.

EMERY, Pierre-Yves, « L'alliance nouvelle », dans Verbum Caro, N° 81, Neuchâtel, Les Presses de Taizé, 1967, pp. 39-70.

EYNDE, Van Den, « Réflexions sur le Déluge », dans Bible et vie chrétienne, N° 25, Paris, Casterman, 1959, pp. 49-58.

FAUCONNET, M., « Mythologie de l'Afrique noire », dans Mythologie Générale, GUIRAND, Félix, Paris, Librairie Larousse, 1992, pp. 426-436.

FEUILLET, André, « Le deux onctions faites sur Jésus et Marie-Madeleine », dans Revue

- Thomiste, N° 75, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pp. 357-394.
- FEUILLET, André, « Le Baptême de Jésus », dans Revue Biblique, N° 71, Paris, Librairie Lecoffre, 1964, pp. 321-352.
- FRANSEN, Irénée Dom, « L'Alliance du Sanaï », dans Bible et vie chrétienne, N° 26, Paris, Casterman, 1959, pp. 19-28.
- FRANSEN, Irénée Dom, « Le baptême de sang », dans Bible et vie chrétienne, N° 25, Paris, Casterman, 1959, pp. 20-28.
- GALOPIN, P - M., « La situation du lépreux dans l'Ancien Israël » dans Assemblées du Seigneur, N° 37, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971, pp. 42-47.
- GELIN, A. (p.s.s.), « Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux », dans Etudes sur le sacrement de l'ordre (en collaboration), Paris, Cerf, 1957, pp. 43-58.
- GEORGES, A., « Les sacrifices de l'exode dans la pensée de Jésus à la Cène » dans Lumière et Vie, N° 7, Lyon, Saint-Albam-Leyse, 1952, pp. 29-38.
- GIBLET, J., « L'alliance de Dieu avec les hommes », dans Grands Thèmes bibliques, BOISMARD, M-É., Paris, Édition du feu nouveau, 1961, pp. 23-35.
- GOODSIR, R., « Animal Sacrifice-Delusion or Deliverance? » dans Studia Biblica, 1978, pp. 157-160.
- HENGEL, M., « The expiatory Sacrifice of Christ » dans Bulletin of the John Rylands Library, N° 62, 1980, pp. 454-475.
- JAGOU, Amand, « Souillure et pureté dans la pensée grecque », dans Souillure et pureté, ADAM, Michel, Toulouse, Édouard Privat, 1972, pp. 38-60.
- JEREMIAS, J., La dernière Cène, les paroles de Jésus, Paris, Les Éd. du Cerf, 1972, 337 pp.
- JOÛON, Paul, « La pécheresse de Galilée et la parabole des deux débiteurs (Lc 7.36-50) », dans Recherches de Science Religieuse, N° 29, Paris, Impr. J. Dumoulin, 1939, pp. 615-669.
- JULLIOT De, Henry « L'eau et l'Esprit », dans Bible et vie chrétienne, N° 27, Paris, Casterman, 1959, pp. 35-42.
- KILPATRICK, G.D., « Eucharist as Sacrifice and Sacrament in the New Testament », dans Neues Testament und Kirche, GNILKA, Joachin, Germany, Herder, 1974, pp 429-433.
- KOCH, R., « L'Alliance et les formulaires d'alliance dans le Pentateuque », dans Studia Moralia, N° 14, Roma, Academia Alfonsiana, 1976, pp. 77-104.
- LE GALL, Robert, « Structure de la rencontre eucharistique », dans Revue Thomiste, N° 82, Paris, Centre national de la Recherche Scientifique, 1982, pp. 415-435.
- LEGARÉ, C., « Jésus et la pécheresse, Analyse sémiotique d'un fragment de l'Évangile de Lc. 7.36-50 », dans Sémiotique et Bible, N° 29, Lyon, Circulaire Eco Imprimerie, 1983, pp. 19-45.

- LÉGASSE, Simon, « Être baptisé dans la mort du Christ », dans Revue Biblique, Paris, Librairie Lecoffre, 1991, pp. 544-559.
- LÉGASSE, Simon, « L'Eucharistie selon saint Paul », dans Cahiers Évangiles, N° 37, Toulouse, Cerf, 1981, pp. 42-49.
- LYS, D., « De l'onction à l'intronisation royale », dans Études Théologiques et Religieuses, Montpellier, Publication de la Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, 1954, pp. 1-54.
- MANNS, F., « Luc 7.47 et les traditions juive sur Rahab », dans Revue des Sciences Religieuses, N° 61, Strasbourg, Palais universitaire, 1987, pp. 1-16.
- MARCHADOUR, A., « L'institution eucharistique, liturgie et événement historique », dans Cahiers Évangiles, N° 37, Toulouse, Cerf, 1981, pp. 30-41.
- MARCHADOUR, A., « L'Eucharistie dans l'Évangile de Jean », dans Cahiers Évangiles, N° 37, Toulouse, Cerf, 1981, pp. 50-60.
- MARTIN-ACHARD, Robert, « La signification de l'alliance dans l'Ancien Testament », dans Revue de Théologie et de Philosophie, N° 18, Lausanne, La Concorde, 1968, pp. 88-102.
- MARX, Alfred, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du HATTA'T », dans Revue Biblique, N° 96, Paris, Gabalda et Cie, 1989, pp. 27-48.
- MASSON, Charles, « La guérison du lépreux (Marc 1. 40-45) », dans Revue de Théologie et de Philosophie, N° 26, Lausanne, Imprimerie la Concorde, 1938, pp. 287-295.
- McCARTHY, Dennis J., « The Symbolism of blood and Sacrifice », dans Journal of biblical literature, N° 88, Michigan, The Society of Biblical Literature, 1969, pp. 166-167.
- MILGROM, Jacob, « Israël's Sanctuary : The Priestly Picture of Dorian Gray », dans Revue Biblique, N° 83, Paris, J. Gabalda et Cie, 1976, c. 390-399.
- MILGROM, Jacob, « Sin-offering or Purification offering », dans Vetus Testamentum, N° 21, Leiden. E. J. Brill, 1971, c. 237-239.
- MILGROM, Jacob, « The Hatta't : A Rite of passage ? », dans Revue Biblique, N° 98, Paris, J. Gabalda et Cie, 1991, c. 120-124.
- MILGROM, Jacob, « The Priestly Doctrine of Repentance », dans Revue Biblique, N° 82, Paris, J. Gabalda et Cie, 1975, c. 186-205.
- NICHOLSON, E.W., « The Covenant ritual in Exodus XXIV 3-8, in Vetus Testamentum, N° 32, Leiden, E.J. Brill, 1982, pp. 74-86.
- NICOLAS, M.-J., « Le sens chrétien du sacrifice » dans Vie Spirituelle (La) N° 133, 1979, pp.351-374.
- PAUL, André, « La guérison d'un lépreux. Approche d'un récit de Marc (1, 40-45) », dans Nouvelle Revue Théologique, N° 92, Paris, Casterman, 1970, pp. 592-604.



- PERROT, Charles, « L'eau, le pain et la confession du Seigneur crucifié », dans Sacrements de Jésus-Christ, DORÉ, J., Paris, Desclée, 1983, pp. 17-45.
- PERROT, Charles, « L'Eucharistie dans le N.T. », dans Maison-Dieu, N° 137, Paris, Les Éditions du Cerf, 1979, pp. 109-125.
- RAVENS, D.A.S., « The Setting of Luke's Account of the Anointing, Luke 7.2 », dans New Testament Studies, N° 34, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 282-292.
- REICKE, Bo, « L'onction des malades d'après Jacques », dans Maison-Dieu, N° 113, Paris, Cerf, 1973, pp. 50-56.
- ROBINSON, J.A.T., « The Significance of the Foot-washing » dans Neotestamentica et Patristica, Leiden, E.J. Brill, 1962, pp. 144-147.
- ROGUET, A.M., « Du repas au sacrifice », dans La vie spirituelle, Paris, Cerf, 1981, pp. 63-77.
- ROULIN, Placide et CARTON, Gilles, « Le baptême du Christ », dans Bible et vie chrétienne, N° 25, Paris, Casterman, 1959, pp. 39-48.
- ROY, Jean Baptiste « Le dernier repas du Seigneur », dans Bible et vie chrétienne, N° 26, Paris, Casterman, 1959, pp. 44-52.
- SABOURIN, L., « Nefesh, sang et expiation » (Lv.17.11-14) dans Science et Esprit, N° 18, 1966, pp. 25-45.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, « Table partagée et célébration de l'eucharistie », dans Concilium, N° 172, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 11-25.
- SIRARD, Léas, « Sacrifices et rites sanglants dans l'A.T. » dans Sciences Écclésiastiques, devenu Science et Esprit, N° 15, 1963, pp. 173-197.
- STEINMUELLER, J.E., « Sacrificial blood in the Bible » dans Biblica, N° 40, Roma, Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1959, pp. 556-567.
- TARRAGON de, J.-M., « La *kapporet* est-elle une fiction ou un élément du culte tardif? », dans Revue Biblique, N° 88, Paris, J. Gabalda et Cie, 1981, pp. 5-12.
- THOMPSON, James, w., « Hebrews 9 and Hellenistic concepts of sacrifice », in Journal of biblical literature, N° 98, Michigan, The society of biblical literature, 1979, pp. 567-578.
- TILLARD, Jean-Marie-Roger, « L'Eucharistie, mémorial de Jésus », dans Jésus aujourd'hui, LANGEVIN, Gilles, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1980, pp. 11-20.
- VANHOYE, Albert, « Expiation ancienne et sacrifice du Christ (He. 9.2-12) dans Assemblées du Seigneur, N° 72, Bruges, Impr. Saint-Augustin, 1964, pp. 18-35; N° 64, 1969, pp. 41-46.
- VANHOYE, Albert, « Sacerdoce du Christ et culte chrétien », dans Christus, N° 28, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, pp. 216-230.

VIAU, J., « Mythologie égyptienne », dans Mythologie générale, GUIRAND, Félix, Paris, Librairie Larousse, 1992, pp. 39-42.

WARD De, E.F., « Mourning customs in 1, 2 Samuel », dans The Journal of Jewish Studies, N° 23, London, W. Heinemann, 1972, pp. 1-26, 145-166.

WILKINSON, J., « Leprosy and Leviticus », in Scottish Journal of Theology, N° 30, Scotland, Edinburgh, 1977, pp. 153-169.

WILKINSON, J., « Leprosy and Leviticus », in Scottish Journal of Theology, N° 31, Scotland, Edinburgh, 1978, pp. 153-166.

WINANDY, Dom Jacques, « Le témoignage du sang et de l'eau, Jean. 19. 17-37 », dans Bible et Vie Chrétienne, N° 31, Paris, Casterman, 1960, pp. 19-27.

ZOHAR, Noam, « Repentance and Purification: The significance and semantics of תשובה in the Pentateuch », dans Journal of Biblical Literature, N° 107, Michigan, The society of biblical literature, 1988, pp. 609-618.

## **VI. COMMENTAIRES BIBLIQUES**

### **6.1 Commentaire biblique**

GUTHRIE, D. et autres, Nouveau Commentaire biblique, Saint-Légier (Suisse), Éditions Emmaüs, 1978. 1378 pp.

### **6.2 Commentaires de l'Ancien Testament**

ANDERSON, A.A., The Book of Psalms, Greenwood, The Attic Press, 1972, 527 pp.

ANDERSON, A.A., Word Biblical Commentary, 2 Samuel, Vol. 11, Dallas, Texas, Word Books, 1989, 301 pp.

AUVRAY, Paul, Isaïe 1-39, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1972, 338 pp.

BEAUCAMP, Evode, Le Psautier, Ps 1-72, Paris, J. Gabalda et Cie, 1976, 330 pp.

BEAUCAMP, Evode, Le Psautier, Ps 73-150, Paris, J. Gabalda et Cie, 1979, 340 pp.

BENOIT de, C.-L., Le Lévitique, A.T. 3, Venes sur Lausanne, Ligue pour la Lecture de la Bible, s.d., pp.

BONNARD, Pierre, E., Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66, Paris, J. Gabalda et Cie, 1972, 560 pp.

BRIGHT, John, The Anchor Bible, Jeremiah, New York, Doubleday, 1965, 528 pp.

- BROWNLEE, William H., Word Biblical Commentary, Ezekiel 1-19, Vol. 28, Waco, Texas, Word Books, 1986, 320 pp.
- BUDD, Philip J., Word Biblical Commentary, Numbers, Vol. 5, Waco, Texas, Word Books, 1984, 409 pp.
- BUIS, Pierre et LECLERCQ, Jacques, Le Deutéronome, Paris, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1963, 215 pp.
- BUIS, Pierre, Le livre des Nombres, Paris, Éditions du Cerf, 1991, 67 pp.
- BUTLER, Trent C., Word Biblical Commentary, Joshua, Vol. 7, Waco, Texas, Word Books, 1983, 304 pp.
- BRUEGGEMANN, Walther, A Commentary on the Book of Jeremiah 1-25, Edinburgh, Grand Rapids, 1988, 222 pp.
- CAIRNS, Ian, A Commentary on the Book of Deuteronomy, Edinburgh, Grand Rapids, 1992, pp. 309.
- CAMPBELL, Edward, The Anchor Bible, Ruth, New York, Doubleday, 1975, 388 pp.
- CAQUOT, André et ROBERT, Philippe De, Les livres de Samuel, Genève, Labor et Fides, 1994, 649 pp.
- CARROLL, Robert, P., Jeremiah, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1986, 874 pp.
- CAZELLES, H., Autour de l'Exode, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1987, 438 pp.
- CHARY, Théophile, Aggée-Zacharie-Malachie, Paris, J. Gabalda et Cie, 1969, 282 pp.
- CHILDS, Brevard, S., The Book of Exodus, Philadelphia, The Westminster Press, 1974, 659 pp.
- CLIFFORD, Richard, Deuteronomy, Wilmington, Michael Glazier, 1982, 193 pp.
- CLINES, David J.A., Word Biblical Commentary, Job 1-20, Vol. 17, Dallas, Texas, Word Books, 1989, 501 pp.
- COLLINS, John, J., Daniel A Commentary on the Book of Daniel, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 499 pp.
- CONDAMIN, Albert, Le livre de Jérémie, Traduction et Commentaire, Paris, J. Gabalda et Cie, 1920, 380 pp.
- CRAIGIE, Peter C. et autres, Word Biblical Commentary, Jeremiah 1-25, Vol. 26, Dallas, Texas, Word Books, 1991, 388 pp.
- DELCOR, M., Le livre de Daniel, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1971, 296 pp.
- DEVRIES Simon J., Word Biblical Commentary, 1 Kings, Vol. 12, Waco, Texas, Word Books, 1985, 286 pp.

- DHORME, Paul, Les livres de Samuel, Paris, J. Gabalda et Cie, 1910, 448 pp.
- DILLARD, Raymond B., Word Biblical Commentary, 2 Chronicles, Vol. 15, Waco, Texas, Word Books, 1987, 323 pp.
- DRIVER, S.R.D.D, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy, New York, Edinburgh, Clark, 1960, 434 pp.
- DURHAM, John I., Word Biblical Commentary, Exodus, Texas, Word Books, 1987, 516 pp.
- GIRARD, Marc, Les Psaumes redécouvertes, De la structure au sens 51-100, Québec, Bellarmim, 1974, 621 pp.
- GRAY, George Buchanan, A Critical and Exegetical Commentary on Numbers, New York, Edinburgh, Clark, 1956, 489 pp.
- GREENBERG, Moshe, The Anchor Bible, Ezekiel 1-20, New York, Doubleday & Company, 1983, 388 pp.
- HARTLEY, John E., Word Biblical Commentary, Vol. 4, Leviticus, Dallas, Word Books, 1992, 496 pp.
- HOBBS, T. R., Word Biblical Commentary, 2 Kings, Vol. 13, Waco, Texas, Word Books, 1985, 387 pp.
- HOLLADAY, William, L., Jeremiah, A Commentary on the Book of Prophet Jeremiah chapters 1-25, Philadelphia, Fortress Press, 1986, 681 pp.
- JACOB, Edmond, Commentaire de l'Ancien Testament, Esaie 1-12, Genève, Labor et Fides, 1987, 174 pp.
- JACOB, Edmond, KELLER, CARL ET amsler, SAMUEL Commentaire de l'Ancien Testament, Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos, Genève, Labor et Fides, 1965, 295 pp.
- JACQUET, Louis, Les Psaumes et le coeur de l'homme, Étude textuelle, littéraire et doctrinale, Psaumes 42-100, Belgique, Duculot, 1977, pp. 855.
- KAISER, Otto, Isaiah 1-12, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1972, 170 pp.
- KAISER, Otto, Isaiah 1-12, A Commentary, Second Edition, Philadelphia, The Westminster Press, 1983, 272 pp.
- KEOWN, Gerald L. et autres, Word Biblical Commentary, Jeremiah 26-52, Vol. 27, Dallas, Texas, Word Books, 1995, 320 pp.
- KLEIN, Ralph W., Word Biblical Commentary, 1 Samuel, Vol. 10, Waco, Texas, Word Books, 1983, 307 pp.
- KRAUS, Hans-Joachim, Psalms 1-59, A Commentary, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, 559 pp.

- LACOCQUE, André, Le livre de Daniel, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1976, 188 pp.
- LAMARCHE, Paul, Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme, Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, 1961, 168 pp.
- LEVINE, Baruch A., The Anchor Bible, Numbers 1-20, A New Translation with Introduction and Commentary, New York, Doubleday, 1993, 528 pp.
- LEVINE, Baruch A., The JPS Torah, Commentary Leviticus, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1989, 284 pp.
- MAILLOT, Alphonse et LELIÈVRE André, Les Psaumes, Psaumes 1 à 50, Genève, Éditions Labor et Fides, 1972, 293 pp.
- MAILLOT, Alphonse et LELIÈVRE André, Les Psaumes, Psaumes 51 à 100, Genève, Éditions Labor et Fides, 1966, 293 pp.
- MCKENZIE, John L., The Anchor Bible, Second Isaiah, New York, Doubleday & Company, 1968, 225 pp.
- MICHAELI, Frank, Le livre de l'Exode, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, 310 pp.
- MICHAELI, Frank, Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, 369 pp.
- MICHAUD, Robert, Les Psaumes, Montréal, Éditions Paulines, 1993, 959 pp.
- MILGROM, Jacob, The Anchor Bible, Leviticus 1-16, A New Translation with Introduction and Commentary, New York, Doubleday, 1993, 1163 pp.
- MILGROM, Jacob, The JPS Torah, Commentary Numbers, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1990, 520.
- MOORE, Carey A., The Anchor Bible, Esther, New York, Doubleday, 1971, 117 pp.
- NORTH, Christopher, R., The Second Isaiah, Introduction, Translation and Commentary to chapters XL-LV, Oxford, At the Clarendon Press, 1964, 290 pp.
- NOTH, Martin, Leviticus, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1965, 208 pp.
- NOTH, Martin, Numbers, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1968, 258pp.
- PÉTER-CONTESSÉ, René, Lévitique, Commentaire de l'Ancien Testament, IIIa, Genève, Labor et Fidès, 1993, 265 pp.
- PORTER, J. R., Leviticus Commentary, London, Cambridge University Press, 1976, 231 pp.
- RAD, Gerhard, Von, Deuteronomy, A Commentary, Philadelphia, The Westminster Press, 1966, 211 pp.
- RENNES, Jean, Le Deutéronome, Genève, Éditions Labor et Fides, 1967, 261 pp.
- SABOURIN, Léopold, Le livre des Psaumes, Montréal, Les éditions Bellarmin, 1988, 631 pp.
- SARNA, Nahum, The JPS Torah, Commentary Genesis, Philadelphia, The Jewish Publication

- Society, 1989, 414 pp.
- SKINNER, John, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis, New York, Clark Edinburgh, 1956, 552 pp.
- SMITH, Ralph L., Word Biblical Commentary, Micah-Malachi, Vol. 32, Waco, Texas, Word Books, 1984, 358 pp.
- SOGGIN, Alberto A., Le livre de Josué, Neuchatel, Éd. Delachaux & Niestlé, 1970, 186 pp.
- SOGGIN, Alberto A., Le livre des Juges, Genève, Labor et Fides, 1981, 268 pp.
- SPEISER, E.A., The Anchor Bible, Genesis, New York, Doubleday, 1964, 378 pp.
- STURDY, John, Numbers Commentary, London, Cambridge University Press, 1976, pp. 252.
- TATE, Marvin E., Word Biblical Commentary, Psalms 51-100, Vol. 20, Dallas, Texas, Word Books, 1990, 578 pp.
- TERRIEN, Samuel, Job, Neuchatel, Éditions Delachaux & Niestlé, 1963, 278 pp.
- THOMPSON, J. A., Deuteronomy an Introduction and Commentary, London. Inter-Varsity Press. 1974. 320 pp.
- TIDIMAN, Brian, Le livre d'Ézéchiel, Tome 2, France, EDIFAC, 1987, 271 pp.
- VAULX, J. de, Les Nombres, Paris: J. Gabalda, 1972, 437 pp.
- VERMEYLEN, J., Du prophète Isaïe à l'Apocalypse, Paris, J. Gabalda et Cie, 1977, 446 pp.
- VUILLEUMIER, René et KELLER Carl, Commentaire de l'Ancien Testament, Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 222 pp.
- WENHAM, Gordon J., The Book of Leviticus, Michigan, Grand Rapids, 1979, 362 pp.
- WENHAM, Gordon J., Word Biblical Commentary, Vol.1, Genesis 1-15, Texas, Word Books, 1987, 352 pp.
- WESTERMANN, Claus, Genesis 1-11, A Commentary, Minneapolis, Augsburg Publishing House. 1984, 636 pp.
- WESTERMANN, Claus, Genesis 12-36, A Commentary, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985, 604 pp.
- WEVERS, John, William, Notes on the Greek Texte of Deuteronomy, Atlanta, Scholars Press, 1995, 665 pp.
- WIDYAPRANAWA, S. H., A Commentary on the Book of Isaiah 1-39, Edinburgh, Grand Rapids, 1990, 266 pp.
- ZIMMERLI, Walther, Ezekiel 2 A Commentary on the Book of Prophet Ezekiel chapters 1-24, Philadelphia, Fortress Press, 1979, 509 pp.
- ZIMMERLI, Walther, Ezekiel 2 A Commentary on the Book of Prophet Ezekiel chapters 25-48, Philadelphia, Fortress Press, 1979, 606 pp.

### **6.3 Commentaires du Nouveau Testament**

ALBRIGHT, W.F. et MANN, C.S., The Anchor Bible, Matthew, New York, Doubleday & Company, 1971, 366 pp.

ALETTI, Jean-Noël, Saint Paul épître aux Colossiens, Paris, J. Gabalda et Cie, 1993, 310 pp.

ALEXANDER, John H., L'Apocalypse, Genève, La Maison de la Bible, 1979, 399 pp.

ALLO, E.-B., Saint Jean, L'Apocalypse, Paris, J. Gabalda et Cie, 1933, 398 pp.

ALLO, E.-B., Saint Paul Première épître aux Corinthiens, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda. 1956, 515 pp.

ALLO, E.-B., Saint Paul Seconde épître aux Corinthiens, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda. 1956, 387 pp.

BARTH, Markus, The Anchor Bible, Ephesians (4-6), New York, Doubleday & Company, 1974, pp. 425-849.

BAUCKHAM, Richard J., Word Biblical Commentary, Jude, 2 Peter, Vol. 50, Waco, Texas, Word Books, 1983, 357 pp.

BEASLEY-MURRAY, George R., Word Biblical Commentary, John, Vol. 36, Waco, Texas, Word Books, 1987, 441 pp.

BÉNÉTREAU, Samuel, La première épître de Pierre, Paris, Editions de la Faculté Libre de Théologie Évangélique, 1984, 287 pp.

BERNARD, Right Hon J.H., A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John, Vol. I, Edinburgh, Clark, 1958, 290 pp.

BERNARD, Right Hon J.H., A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John, Vol. II, Edinburgh, Clark, 1958, pp. 291-740.

BIGG, Charles, A critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. Peter and St. Jude, Edinburgh, Clark, 1956, 353 pp.

BONNARD, Pierre, Les épîtres Johanniques, Genève, Labor et Fides, 1983, 146 pp.

BONNARD, Pierre, L'Évangile selon Saint Matthieu, Genève, Labor et Fides, 1982, 461 pp.

BONNARD, Pierre et MASSON, Charles, L'épître de Saint Paul aux Philippiens et l'épître de Saint Paul aux Colossiens, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1950, 159 pp.

BOUDOU, Adrien, Actes des Apôtres, Paris, Gabriel Beauchesne, MCMXXXIII, 591 pp.

BOUQUIER, Michel, En Christ, Étude d'exégèse et de Théologie pauliniennes, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 154 pp.

BOUQUIER, Michel, L'épître de Saint Paul aux Éphésiens, Genève, Éditions Labor et Fides, 1991, 316 pp.

- BOVON, François, L'Évangile selon Saint Luc (1.1-9,50), Genève, Éditions Labor et Fides, 1991, 515 pp.
- BROOKE, Canon A. E., A critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistle, Edinburgh, Clark, 1957, 242 pp.
- BROWN, Raymond E., The Anchor Bible, John (1-12), New York, Doubleday & Company, 1966, 538 pp.
- BRUTSCH, Charles, La Clarté de l'Apocalypse, Genève, Labor et Fides, 1966, 505 pp.
- BUCHANAN, George Wesley, The Anchor Bible, To the Hebrews, New York, Doubleday, 1976, 282 pp.
- CAMBIER, J. S.D.B., L'Évangile de Dieu selon l'épître aux Romains, Exégèse et Théologie biblique, Tome I, Bruxellis, Desclée De Brouwer, 1967, 444 pp.
- CANTINAT, Jean, Les Actes des Apôtres, France, J. Hottot, vicaire général, 1966, 191 pp.
- CARREZ, Maurice, La Deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens, Genève, Labor et Fides, 1986, 260 pp.
- CHAINED, Joseph, L'épître de Saint Jacques, Paris, L. Lecoffre, J. Gabalda, 1927, 149 pp.
- CHMIEL, Jerzy, Lumière et Charité d'après la première épître de Saint Jean, Rome, Institut Pontifical des Recherches Ecclésiastiques, 1971, 267 pp.
- CRANFIELD, C.E.B., A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Edinburgh, Clark, 1975, 444 pp.
- DAVIES W.D. et ALLISON, Dale C., A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol. I, Edinburgh, Clark, 1988, 731 pp.
- DAVIES, W.D. et ALLISON, Dale C., A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol. II, Edinburgh, Clark, 1988, 807 pp.
- DELUZ, Gaston, La sagesse de Dieu, Explication de la 1re Epître aux Corinthiens, Neuchatel (Suisse), Éditions Delachaux & Niestlé, 1959, 294 pp.
- DORNIER, P., Les épîtres pastorales, Paris, J. Gabalda et Cie, 1969, 256 pp.
- DUNN, James D.G., Word Biblical Commentary, Romans 1-8, Vol. 38A, Dallas, Texas, Word Books, 1988, 513 pp.
- DUPONT, Jacques, Études sur les Actes des Apôtres, Paris, Cerf, 1967, 573 pp.
- DUSSAUT, Louis, Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux, Paris, Les éditions du Cerf, 1981, 201 pp.
- FITZMYER, Joseph A., The Anchor Bible, Luke (X-XXIV), New York, Doubleday & Company, 1985, pp. 841-1642.
- FITZMYER, Joseph A., The Anchor Bible, Romans, New York, Doubleday & Company,



1993, 793 pp.

FURNISH, Victor Paul, The Anchor Bible, II Corinthians, New York, Doubleday & Company, 1984, 619 pp.

GEENDRY, ROBERT H., Mark, A Commentary on his Apology for the Cross, Michigan, Grand Rapids, 1993, 1069 pp.

GOULD, Ezra P., A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark, Edinburgh, Clark, 1961, 317 pp.

GUELICH, Robert A., Word Biblical Commentary, Mark 1-8:26, Vol. 34A, Dallas, Texas, Word Books, 1989, pp. 841-1642.

HAGNER, Donald A., Word Biblical Commentary, Matthew 1-13, Vol. 33A, Dallas, Texas, Word Books, 1993, 407 pp.

HERING, Jean, Commentaire du Nouveau Testament, l'épître aux Hébreux, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1954, 131 pp.

HÉRING, Jean, La Seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1958, 111 pp.

HÉRING, Jean, La Première épître de Saint Paul aux Corinthiens, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1959, 159 pp.

HÉRING, Jean, L'épître aux Hébreux, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1954, 131 pp.

HUGEDÉ, Norbert, Commentaire de l'épître aux Colossiens, Genève, Labor et Fidès, 1968, 227 pp.

HUGEDÉ, Norbert, L'épître aux Ephésiens, Genève, Labor et Fidès, 1973, 246 pp.

JACQUES, E., Les Actes des Apôtres, Paris, Librairie V. Lecoffre, J. Gabalda, 1926, 823 pp.

KNOCH, Otto, La lettre de l'apôtre Jacques, Paris, Desclée et Cie, 1970, 120 pp.

KOHLER, Marc, Le Coeur et les Mains, Commentaire de la 1re épître de Jean, Neuchatel (Suisse), Éditions Delachaux & Niestlé, 1962, 206 pp.

LAGRANGE, M.J., Évangile selon Saint Marc, Paris, J. Gabalda et Cie, 1920, 455 pp.

LAGRANGE, M.J., Saint Paul, Épître aux Romains, Paris, J. Gabalda et Cie, 1922, 394 pp.

LANE, William L., Word Biblical Commentary, Hebrews 1-8, Vol. 47A, Dallas, Texas, Word Books, 1991, 211 pp.

LANE, William L., Word Biblical Commentary, Hebrews 9-13, Vol. 47B, Dallas, Texas, Word Books, 1991, pp. 213-617.

LEENHARDT, Franz J., L'épître de Saint Paul aux Romains, Deuxième édition, Genève, Labor et Fides, 1981, 252 pp.

LÉGASSE, Simon, Naissance du Baptême, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, 174 pp.

- LÉON-DUFOUR, Xavier, Lecture de l'évangile selon Jean, Tome I, Paris, Éditions du Seuil, 1988, 423 pp.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, Lecture de l'évangile selon Jean, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 501 pp.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, Lecture de l'évangile selon Jean, Tome III, Paris, Éditions du Seuil, 1993, 325 pp.
- LINCOLN, Andrew T., Word Biblical Commentary, Ephesians, Vol. 42, Dallas, Texas, Word Books, 1990, 494 pp.
- LOISY, Alfred, Les Actes des Apôtres, Paris, Émile Nourry, 1920, 963 pp.
- MAILLOT, Alphonse, L'épître aux Romains, Genève, Labor et Fides, 1984, 383 pp.
- MANN, C. S., The Anchor Bible, Mark, New York, Doubleday & Company, 1986, 714 pp.
- MARGOT, Jean-Claude, Les épîtres de Pierre, Genève (Suisse), Labor et Fides, 1960, 139 pp.
- MARTIN, Ralph P., Colossians: The Church's Lord and the christian's lierty, Michigan, Grand Rapids, 1973, 180 pp.
- MARTIN, Ralph P., Word Biblical Commentary, 2 Corinthians, Vol. 40, Waco, Texas, Word Books, 1986, 527 pp.
- METZGER, B., A textual Commentary on the Greek New Testament, New York, 1960, 731 p.
- MOFFATT, James, A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews, Edinburgh, Clark, 1957, 264 pp.
- MOLLA, Claude F., Le Quatrième Évangile, Genève, Éditions Labor et Fides, 1977, 300 pp.
- NOLLAND, John, Word Biblical Commentary, Luke 9:21-18:34, Vol. 35B, Dallas, Texas, Word Books, 1993, pp.457-896.
- NOLLAND, John, Word Biblical Commentary, Luke 18:21-24:53, Vol. 35C, Dallas, Texas, Word Books, 1993, pp.897-1293.
- ORR, William F. et WALTHER, James Arthur, The Anchor Bible, I Corinthians, New York, Doubleday & Company, 1976, 391 pp.
- PLUMMER, Alfred, A critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke, Edinburgh, Clark, 1960, 592 pp.
- PLUMMER, Alfred, A critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians, Edinburgh, Clark, 1956, 404 pp.
- PRIGENT, Pierre, L'Apocalypse de Saint Jean, Genève, Labor et Fides, 1988, 383 pp.
- RAY, Maurice, Deuxième Épître de Pierre, N.T. 22, Épître de Jude, N.T. 26, Venne sur Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible, 1980, 117 pp.
- REICKE, Bo, The Anchor Bible, The Epistles of James, Peter, and Jude, New York,

Doubleday & Company, 1964, 221 pp.

REYMOND, Pierre, et FUCHS, Eric, La deuxième épître de Saint Pierre, l'épître de Saint Jude, Genève, Labor et Fides, 1988, 194 pp.

ROPES, James Hardy, A critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, Edinburgh, Clark, 1961, 319 pp.

ROUX, Hebert, L'Évangile du Royaume, Genève, Éditions Labor et Fides, 1956, 292 pp.

SABOURIN, Léopold, L'Évangile de Luc, Introduction et commentaire, Roma, Editrice Pontificia Gregoriana, 1985, 412 pp.

SANDAY, William et HEADLAM, Arthur C., A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Edinburgh, Clark, 1960, 450 pp.

SCHWANK OSB, B., La première lettre de l'apôtre Pierre, Paris, Éditions Desclée et Cie, 1967, 140 pp.

SCHWEIZER, Eduard, The Letter to the Colossians, London, Benziger Verlag, 1976, 319 pp.

SENF, Christophe, La Première épître de Saint Paul aux Corinthiens, 2e édition, Genève, Labor et Fides, 1990, 231 pp.

SMALLEY, Stephen S., Word Biblical Commentary, 1, 2, 3 John, Vol. 51, Waco, Texas, Word Books, 1984, 385 pp.

SPICQ, Ceslas, L'épître aux Hébreux, Paris, J. Gabalda et Cie, 1953, 457 pp.

SPICQ, Ceslas, Les épîtres de Saint Paul, Paris, J. Gabalda et Cie, 1966, 269 pp.

SPICQ, Ceslas, Saint Paul les épîtres pastorales, Paris, J. Gabalda et Cie, 1947, 416 pp.

STRATHMANN, Hermann, L'épître aux Hébreux, Genève, Labor et Fides, 1971, 137 pp.

THURNEYSSEN, Ed., La foi et les oeuvres, Commentaire de l'épître de Jacques, Neuchâtel (Suisse), Éditions Delachaux & Niestlé, 1959, 183 pp.

VANHOYE, Albert, La structure littéraire de l'épître aux Hébreux, Lyon, Desclée de Brouwer, 1976, 331 pp.

VIARD, André, Saint Paul, épître aux Romains, Paris, J. Gabalda et Cie, 1975, 315 pp.

VOUGA, François, L'épître de Saint Jacques, Genève, Éditions Labor et Fides, 1984, 150 pp.

WALTER, Eugène, Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens, Lyon, Editions Xavier Mappus, 1966, 109 pp.

## VII. OUVRAGES DIVERS

BACHELARD, Gaston, L'eau et les rêves, Paris, Librairie José Carti, 1942, 265 pp.

BARUCQ, A. et autres, Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques, Paris, Éditions Desclée,

1986, 318 pp.

BENOIT, André et MUNIER, Charles, Le Baptême dans l'Église ancienne, Paris, Peter Lang, 1994, 276 pp.

BUIS, Pierre, La notion d'Alliance dans l'Ancien Testament, Paris, Cerf, 1976, 213 pp.

CAILLOIS, Roger, Le mythe et l'homme, Paris, Gallimard, 1988, 183 pp.

CAILLOIS, Roger, L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1988, 250 pp.

CARRÉ, A.M., HOFFMANN, P., AMIOT, F. et HENRY, A.M., Pourquoi le baptême?, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, 109 pp.

CAZENEUVE, Jean, Sociologie du rite (Tabou, magie, sacré), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, 335 pp.

CAZENEUVE, Jean, Les rites et la condition humaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 500 pp.

CONTENAU, G., L'épopée de Gilgamesh, poème babylonien, Paris, L'Artisan du livre, 1939, 300 pp.

DÉAUT LE, Roger, La Nuit Pascal, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, 423 pp.

DELAPORTE, Louis, La Mésopotamie, les civilisations babylonienne et assyrienne, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, 424 pp.

DELAPORTE, Louis, Les Hittites, Paris, La Renaissance du Livre, 1936, 371 pp.

DHORME, E., Les religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, Presses universitaires de France, 1949, 433 pp.

DIEL, Paul, Le symbolisme dans la Bible, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1975, 239 pp.

DOUGLAS, Mary, De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, François Maspero, 1971, 199 pp.

DUSSAUT, Louis, L'Eucharistie, Pâque de toute la vie, diachronie symbolique de l'Eucharistie, Paris, Éd. du Cerf, 1972, 329 pp.

ÉLIADE, Mircea, Le sacré et le profane, Coll. « Idées », 76, Paris, Gallimard, 1965, 187 pp.

ERMAN, A., La religion des Égyptiens, Paris, Payot, 1952, 511 pp.

ERMONI, V., Le baptême dans l'Église primitive, Paris, Librairie Bloud, 1908, 63 pp.

GABORIAU, Florent, Naître à Dieu, Paris, FAC, 1981, 124 pp.

GENNEP, Arnold Von, Les rites de passage, Paris, Librairie critique É. Nourry, 1909, 317 pp.

GILBERT, M., et autre., Morale et Ancien Testament, Bruxelles, Centre Cerfaux-Lefort, 1976, 184 pp.

GIRARD, Marc, Les symboles dans la Bible, Montréal (Canada), Les Éditions Bellarmin, 1991, 1023 pp.

- GISEL, Pierre, Pourquoi baptiser. Mystère chrétien et rite de passage, Genève, Labor et Fides, 1994, 97 pp.
- GOUROU, Pierre et autres, Atlas du monde contemporain, Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique, 1967, 107 pp.
- FILLION, M., Atlas d'histoire naturelle de la Bible, Paris, Briday, 1884, 112 pp.
- HAMMAN, A., Je crois en un seul baptême, Paris, Beauchesne, 1970, 177 pp.
- HARKNESS, Georgia, Les sources de la morale occidentale, Paris, Payot, 1957, 246 pp.
- HAULOTTE, Edgar, Symbolique du vêtement selon la Bible, Lugdumi, Éditions Montaigne, 1966, 352 pp.
- IMSCHOOT, P. Van, Théologie de l'Ancient testament, Tournai, Desclée, 1954, 273 pp.
- JACOB, Edmond, Théologie de l'Ancien Testament, Délachaux et Niestlé, Neuchatel, Délachaux et Niestlé, 1968, 287 pp.
- JEAN, Charles F., Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, Piacenza, Collegio Alberoni, 1925, 251 pp.
- JEAN, Charles F., Littérature des Babyloniens et des Assyriens, Paris, Librairie Orientaliste, 1924, 365 pp.
- JEREMIAS, J., The Eucharistie Words of Jesus, Oxford, 1955, 112 pp.
- JUNOD, Henri-A., Moeurs et coutumes des Bantous, la vie d'une tribu sud-africaine. Tome II. Paris, Payot, 579 pp.
- KRAPPE, Alexandre Haygerty, Mythologie universelle, Paris, Payot, 1930, 453 pp.
- LABAT, R., Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne, Paris, Librairie d'Amérique et de l'Orient, 1939 380 pp.
- LACLAVÈRE, Georges, Atlas de la République du Zaïre, Paris, Éditions Jeune Afrique, 1978, 72 pp.
- LAGRANGE, M.J., Étude sur les religions sémitiques, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, 1903, 430 pp.
- LAMARCHE, Denise, Le Baptême une initiation?, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, 303 pp.
- LÉCUYER, Joseph, Le sacrifice de la nouvelle alliance, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1961, 300 pp.
- LE DÉAUT, Roger, La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42, Rome, Institut biblique pontifical, 1963, 423 pp.
- LEENHARDT, Franz J., Ceci est mon corps, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 76 pp.
- LEENHARDT, Franz J., Le Baptême chrétien, son origine, sa signification, Neuchatel. Délachaux et Niestlé, 1946, 74 pp.

- LEFEBVRE, Dom Gaspar, La rédemption par le sang de Jésus, Belgique, Desclée de Brouwer, 1944, 220 pp.
- LÉGASSE, Simon, Naissance du baptême, Paris, Cerf, 1993, 174 pp.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, Le partage du pain eucharistique selon le N.T., Paris, Seuil, 1982, 380 pp.
- LÉON-DUFOUR, Xavier et autres, Mort pour nos péchés, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, 172 pp.
- LEVINE, Baruch A., In the presence of the Lord, Leiden, E. J. Brill, 1974, 154 pp.
- LEVY-STRAUSS, Claude, Anthropologie Structurale, Paris, Plon, 1958, 452 pp.
- LODS, Adolphe, Israël: des origines au milieu du VIIIe siècle, Paris, Michel, 1969, 595 pp.
- MARGUERON, Jean-Claude, Les Mésopotamiens, Paris, Armand Colin, 1991, 232 pp.
- MARTENSEN, Hans L., Baptême et Vie Chrétienne, Paris, Cerf, 1982, 304 pp.
- MARTIN, François, Textes religieux assyriens et babyloniens, Paris, Letouzey et Ané, 1903, XXII-XXIII.
- MASPERO, G., Histoire ancienne des peuples de l'Orient, Tome I, Paris, Librairie Hachette, 1905, 912 pp.
- MASPERO, G., Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Tome I, Paris, Librairie Hachette, 1708, 912 pp.
- MILGROM, Jacob, Cult and Conscience, the *asham* and the Priestly doctrine of Repentance, Leiden, E. J. Brill, 1976, 173 pp.
- MOLLAT, Donatien, La vie et la gloire, exégèse spirituelle, Tome II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, 181 pp.
- MOULINIER, Louis, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952, 449 pp.
- MURPHY, John, Origines et histoire des religions, Paris, Payot, 1951, 447 pp.
- OTTO, Rudolf, Le sacré, Paris, Payot, 1969, 238 pp.
- PAS, Paul et MURAILLE Philippe, Le baptême aujourd'hui, Paris, Casterman, 1971, 178 pp.
- PETRIE, Flinders, Religious life in Ancien Egypt, New York, Cooper Square Publishers, Inc, 1972, 221 pp.
- PONCELET, M., Le mystère du sang et de l'eau dans l'Évangile de saint Jean, Paris, Les Éditions du Cerf, 1961, 182 pp.
- RAD, Gerhare Von, Théologie de l'Ancien Testament, Tome I, Genève, Labor et Fides, 1957, 445 pp.
- RADIN, Paul, La religion primitive, sa nature et son origine, Paris, Gallimard, s.d., 242 pp.

- REYMOND, Philippe, L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament, Leiden, E.J. Brill, 1938, 271 pp.
- RINGGREN, H., La religion d'Israël, Paris, Payot, 1966, 366 pp.
- ROUX, Georges, La Mésopotamie, Paris, Éditions du Seuil, 1995, 607 pp.
- RUEGG, Ulrich, et MULLER, Denis, Le baptême à vivre, Genève, Éditions Labor et Fides, 1982, 69 pp.
- SAURAT, Denis, Histoire des religions, Paris, Les Éditions Denaël et Steele, 1933, 413 pp.
- SAVA-POPA, Gheorghe, Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques, Suisse, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1994, 311 pp.
- SOUED, Albert, Les symboles dans la Bible, Paris, Jacques Grancher, 1993, 398 pp.
- TALEC, Pierre, Le signe de la foi, essai sur le baptême, Paris, Éditions du Seuil, 1968, 121 pp.
- THOMAS, Louis-Vincent, Les religions d'Afrique Noire, Paris, Fayard, 1969, 407 pp.
- THURIAN, Max, Baptême Eucharistie Ministère, Neuchâtel, 1959.
- THURIAN, Max, L'Eucharistie Ministère, Neuchâtel, Éditions du Centurion, 1982, 86 pp.
- TOURNAY, Raymond Jacques, L'épopée de Gilgamesh, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, 320 pp.
- TRUC, Gonzague, Histoire des religions, Paris, H. Holstein, 1961, 474 pp.
- TURNER, Victor W., Chihamba, the white spirit, New York, Manchester University Press, 1957, pp.
- TURNER, Victor W., Les tambours d'affliction, Analyse des rituels chez le Ndembu de Zambie, Éditions Gallimard, 1992, 369 pp.
- TURNER, Victor W., Ndembu divination, its symbolism and techniques, New York, Manchester University Press, 1961, pp.
- TURNER, Victor W., Schism and Continuity in an African society, a study of Ndembu village life, New York, Manchester University Press, 1957, 347 pp.
- TURNER, Victor W., The forest of symbols, Aspects of Ndembu Ritual, New York, Cornell University Press, 1967, 405 pp.
- TURNER, Victor W., The Ritual Process, Structure and Anti-Structure, New York, Aldine De Gruyter, 1969, 213 pp.
- VANHOYE, Albert, Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament, Paris, Éditions du Seuil, 1980, 365 pp.
- VAUX, (de) Roland, Les sacrifices dans l'Ancien Testament, Paris: J. Gabalda, 1964, 112 pp.
- VAUX (de), Roland, Les Institutions de l'Ancien Testament, Tome II (4e édition revue), Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, 553 pp.

VERMEYLEN, J., Au Commencement une lecture de Genèse 1-11, Bruxelles, Centre d'Études théologiques et pastorales, 1990, 244 pp.

VIGNE, Daniel, Christ au Jourdain, le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne, Paris, J. Gabalda et Cie, 1992, 362 pp.

WAINWRIGHT, Geoffrey, Le baptême, accès à l'Église, Yaoundé (Cameroun), Éditions Clé, 1972, 135 pp.

WELTER, Gustave, Les croyances primitives et leurs survivances, Paris, Librairie Armand Colin, 1960, 216 pp.

WISEMAN, D.J., Peoples of the Old Testament Times, Oxford, At the Clarendon Press, 1993, XXI-402 pp.

WOLFF, Hans Walter, Anthropologie de l'Ancien Testament, Genève, Labor et Fidès, 1974, 228 pp.

## VIII. MÉMOIRES ET THÈSES

KABWITA KAYOMBO, Essai d'une contextualisation du concept Nshidi (faute morale) chez les Andembu du Zaïre et la conception vétéro-testamentaire du péché, Mémoire pour l'obtention du grade de Licencié en Théologie, Mulungwishi/Likasi (Zaïre), 1995, 137 pp.

KAJOBA KILIMBO KIPAI, Pratiques funéraires dans l'Ancien Testament, Thèse de théologie pour le doctorat de 3e cycle, Strasbourg, 1976, 209 pp.

KATEMBO KAINDA, La pénétration et l'impact de l'oeuvre évangélique des Garenganzes chez les Ndembu, Mémoire pour l'obtention du grade de licencié en théologie, Kinshasa (Zaïre), 1979, 80 pp.

MASENGO TSHIWEWA, LUSANSU chez les Ndembu de Mutshatsha à la lumière des invocations faites par Jésus, travail de fin d'études pour l'obtention du grade de gradué en théologie, Mulungwishi/Likasi (Zaïre), 1993, 56 pp.

MATHIEU, Armand, Le baptême et la Tradition Patristique, Québec, 1969, Université Laval, 1969, 133 pp.

MUSADI TSHIKUTA, Rôle de la femme dans la société traditionnelle Ndembu, travail de fin d'études pour l'obtention du diplôme de gradué en Pédagogie appliquée, Kinshasa (Zaïre), 1993, 42 pp.



## ANNEXE

Il nous a plu de rattacher à ce volume quelques cartes géographiques pour permettre aux lecteurs de mieux situer les *Ndembu*. Il est vrai que la présente thèse est entièrement consacrée à un travail exégétique de pratiques lustrales dans les écrits bibliques. Mais la place qu'occupe les *Ndembu* dans le choix du sujet de cette recherche, nous incite d'y joindre ces cartes pour donner aux lecteurs une meilleure idée de la situation géographique de ce peuple. Le peuple *Ndembu*, avons-nous dit, habitent une superficie qui se repartit à cheval de la crête Congo (ex-Zaire) - Zambèze au sud-ouest, au nord-est de la Zambie et à l'est de l'Angola. Cette contrée, entre le 10ième et le 12ième parallèles, est comprise dans la zone climatique de type tropical chaud (24° C de température moyenne annuelle) caractérisée par une longue saison pluvieuse (Septembre à Avril) et une saison sèche relativement courte (Mai à Août).

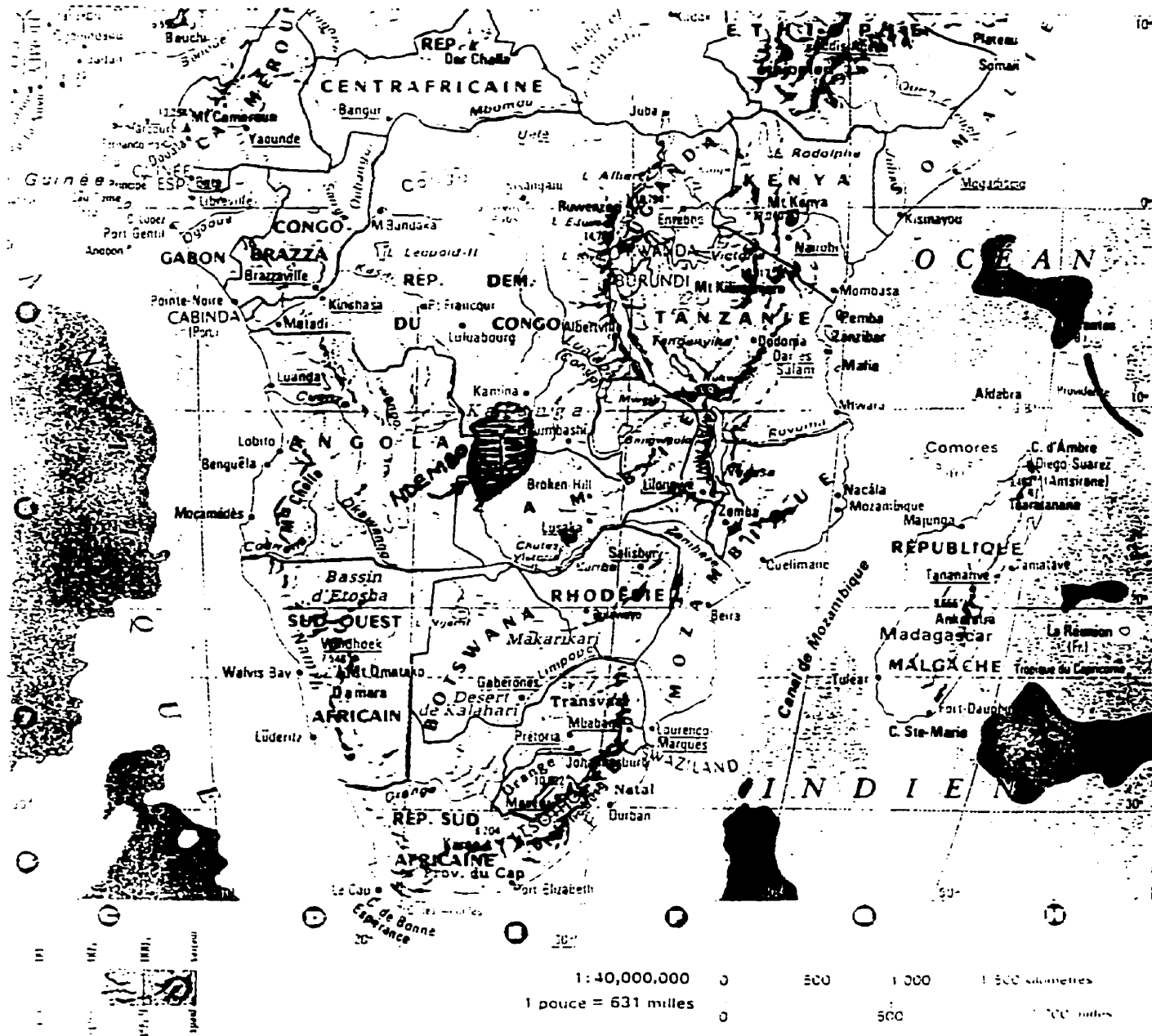
Les indications relatives à l'origine de cette ethnie sont aujourd'hui sujettes aux controverses<sup>1</sup>. Néanmoins, la tradition orale raconte généralement que les *Ndembu* sont venus en envahisseurs au 16e siècle environ de l'empire septentrional *Lunda* de Mwant Yav et avoir soumis de petits groupements épars des *Mbwela* (*Lukolwe*). Les *Ndembu* habitent des petits villages formés de noyaux de parents matrilineaires mâles. Le membre le plus âgé dans la généalogie est ordinairement nommé chef<sup>2</sup>. A cause de la mobilité et de l'instabilité des groupes locaux; les villages peuvent se détruire ou se diviser, mais la structure des villages *ndembu* demeure.

---

1 Comment comprendre que les cinq tribus (*Lunda*, *Ndembu*, *Tshokwe*, *Lwena* et *Minungu*) ayant une source commune puissent s'exprimer dans des langues différentes ?

2 Outre l'autorité gouvernementale, les chefs *Ndembu* exercent néanmoins un certain pouvoir sur leurs sujets dans leurs territoires respectifs. Ces chefs coutumiers appelés « Chef de groupement » regroupent au sein de leur juridiction nombreux "chefs de terre". Parmi ces dignitaires nous pouvons citer : 1° Au Congo-Zaire : Musonkantanda, Katolu, Nyavwa, Namwana, Kawewa, Kasanga, Kazembi, Mukonkotu, Tshisangama, Tshanyika, Samujina, Sakayongu, Mwini Kanduka (Ndumba) ... 2° En Zambie : Ishindi, Kanoñesha, Sayilunga, Inkelengi, Nyakaseya, Nyilamba, Tshibwika, Kanyama, Kakoma, Kanombi, Ntambu, Nachavuma, Nakulenga, Ishima, Mpidi Mulumbakanyi, Tshisamba ... 3° En Angola : Ntambu, Tshanyika, Samwangala, Namukishi, Satshingongu, Kanoñesha, Nieti, Katema, Kazovu, Ishindi, Nakuleña, Tshilumbu, Nambazi, Mweni Yambeji, Tshibwika ...

CARTE PUREMENT INDICATIVE



Pierre Gourou, *Atlas du monde contemporain*, Montréal, Éditions du Renouveau Pédagogique, 1967, p. 63. Nous avons essayé de colorer d'une façon approximative en noire la région des Ndenbu.

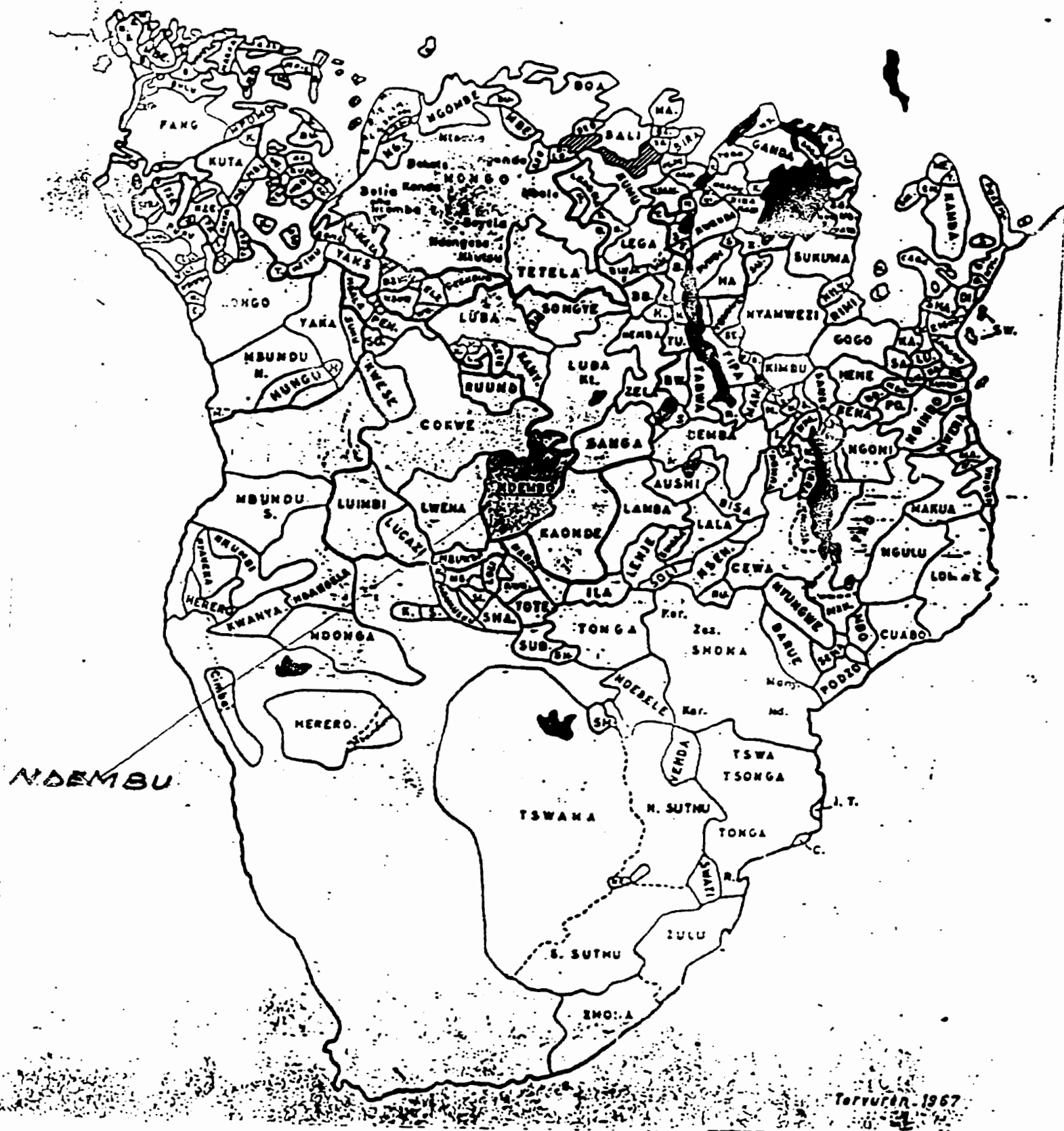


Fig. 7. - Carte géolinguistique de l'Afrique centrale et australe dressée par le Musée royal de Tervuren (Belgique), 1967.

