

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG  
École Doctorale de Théologie et de Sciences Religieuses  
Faculté de Théologie Catholique

*Décembre 2011*

***LE SALUT EN HÉRITAGE***  
**Contribution à l'étude de la sotériologie dans  
l'Épître aux Hébreux**

*Thèse présentée et soutenue publiquement par*

**Judith Clémentine MASSENGO**

*En vue de l'Obtention du grade de*

**Docteur en théologie**

**Orientation sciences bibliques**

**Sous la direction du Professeur Michèle MORGEN**

**Jury :**

Prof. Émérite BEAUDE Pierre-Marie, Université de Metz

Prof. GARUTI Paolo, Angelicum, Rome

Prof. GRAPPE Christian, Université de Strasbourg

Prof. MORGEN Michèle, Université de Strasbourg

## **SIGLES ET ABRÉVIATIONS**

### **Versions et manuscrits bibliques**

Arm	Arménienne (version)
BJ	Bible de Jérusalem
eth	éthiopienne (version)
LXX	Septante
Sa <sup>mss</sup>	Manuscrits sahidiques
bo	Manuscrit bohairique
TM	Texte Massorétique
TOB	Traduction œcuménique de la Bible
AT	Ancien Testament
NT	Nouveau Testament

### **Livres bibliques<sup>1</sup>**

#### **Ancien Testament**

Gn	Genèse	Jdt	Judith
Ex	Exode	Est	Esther
Lv	Lévitique	1 M	1 Maccabées
Nb	Nombres	2 M	2 Maccabées
Dt	Deutéronome	Jb	Job
Jos	Josué	Ps	Psaumes
Jg	Juges	Pr	Proverbes
Rt	Ruth	Qo	Qohélet
1 S	1 Samuel	Ct	Cantique des cantiques
2 S	2 Samuel	Sg	Sagesse
1 R	1 Rois	Si	Siracide
2 R	2 Rois	Is	Isaïe
1 Ch	1 Chroniques	Jr	Jérémie

---

<sup>1</sup> Pour les livres bibliques, nous avons adopté les sigles et abréviations proposés par la *BJ*.

2 Ch	2 Chroniques	Lm	Lamentations
Esd	Esdras	Ba	Baruch
Ne	Néhémie	Ez	Ézéchiel
Tb	Tobit	Dn	Daniel
Os	Osée	Na	Nahum
Jl	Joël	Ha	Habaquq
Am	Amos	So	Sophonie
Ab	Abdias	Ag	Aggée
Jon	Jonas	Za	Zacharie
Mi	Michée	Ml	Malachie

### Nouveau Testament

Mt	Évangile selon Matthieu	1 Tm	1 Timothée
Mc	Évangile selon Marc	2 Tm	2 Timothée
Lc	Évangile selon Luc	Tt	Tite
Jn	Évangile selon Jean	Phm	Philémon
Ac	Actes des apôtres	He	Hébreux
Rm	Romains	Jc	Jacques
1 Co	1 Corinthiens	1 P	1 Pierre
2 Co	2 Corinthiens	2 P	2 Pierre
Ga	Galates	1 Jn	1 Jean
Ep	Éphésiens	2 Jn	2 Jean
Ph	Philippiens	3 Jn	3 Jean
Col	Colossiens	Jd	Jude
1 Th	1 Thessaloniens	Ap	Apocalypse
2 Th	2 Thessaloniens		

## Écrits de Qumran et intertestamentaires<sup>1</sup>

1 Hén	1 Hénoch
1QH	Hymnes
1QM	Règle de la guerre
1QS	Règle de la communauté
1QSa	Règle de la congrégation
1QSb	Bénédictions
2 Ba	2 Baruch
2 Hén	2 Hénoch
3 Ba	3 Baruch
4 Esd	4 Esdras
11QMelk	Melkisedeq
CD	Document de Damas
Flor	Florilège
Jos As	Joseph et Aséneth
Jub	Jubilés
LAB	Les Antiquités bibliques
Or sib	Oracles sibyllins
Ps Sal	Psaumes de Salomon
Test Abr	Testament d'Abraham
Test Adam	Testament d'Adam
Test Ben	Testament de Benjamin
Test Dan	Testament de Dan
Test Isaac	Testament d'Isaac
Test Jacob	Testament de Jacob
Test Lévi	Testament de Lévi

---

<sup>1</sup> Pour les écrits intertestamentaires, nous utilisons les textes donnés dans A. Dupont-Sommer – M. Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris, Gallimard, 1987.

### Autres écrits non canoniques<sup>1</sup>

Ac Jn	Actes de Jean
Ac Phil	Actes de Philippe
Ac Thom	Actes de Thomas
Asc Is	Ascension d'Isaïe
Barn.	Épître de Barnabé
EvVer	Évangile de vérité
EvPhil	Évangile selon Philippe
EvTh	Évangile selon Thomas
Od Sal	Odes de Salomon

### Œuvres de Philon

Abr.	De Abrahamo
Aet.	De aeternitate mundi
Agric.	De agricultura
Cher.	De Cherubim
Confus.	De confusione linguarum
Congr.	De congressu eruditionis gratia
Contempl.	De vita contemplativa
Decal.	De Decalogo
Fug.	De fuga et inventione
Gig.	De gigantibus
Legat.	Legatio ad Caium
Her.	Quis rerum divinarum heres sit
Leg.	Legum allegoriae
Migr.	De migratione Abrahami
Mos.	De vita Mosis
Mutat.	De mutatione nominum
Opif.	De opificio mundi

---

<sup>1</sup> Pour les écrits apocryphes et gnostiques, nous utilisons respectivement les textes donnés dans F. Bovon – P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442), Vol 1, Paris, Gallimard, 1997 et de P. Geoltrain, – J.-D. Kaestli, *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Vol 2, Paris, Gallimard, 2005.

Plant.	De plantatione
Poster.	De posteritate Caini
Quaest. Ex.	Quaestiones et solutiones in Exodum
Quaest. Gen.	Quaestiones et solutiones in Genesim
Sacrif.	De sacrificiis Abelis et Caini
Somn.	De somniis
Spec.	De specialibus legibus

### **Collections et revues<sup>1</sup>**

ACEBAC	Association Catholique des Études Bibliques au Canada
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums
AnB	Analecta Bruxellensia
AncB	Anchor Bible
Ang.	Angelicum
APECA	Association Panafricaine des Exégètes Catholiques
AsSeign	Assemblées du Seigneur
ATh	L'Année Théologique
AUSS	Andrews University Seminary Studies
BDF	Blass – Debrunner – Funk, A Greek Grammar of the New Testament
BETHL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
Bill.	Strack-Billerbeck
BiTod	Bible today (The)
BS	Bibliotheca Sacra
BU	Biblische Untersuchungen
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly

---

<sup>1</sup> La plupart des sigles et abréviations des collections, revues et dictionnaires adoptés dans ce travail sont empruntés à S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1992. Les autres ont été forgés pour les besoins de la cause.

CBQ.MS	The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series
CCER	Cahiers du Cercle Ernest-Renan
CE	Cahiers Évangile
CEB	Commentaire Évangélique de la Bible
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplément
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament
EeV	Esprit et Vie
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Enc	Encounter
ET	Expository Times
EtB	Études bibliques
EtEv	Études Évangéliques
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ETR	Études Théologiques et Religieuses
EV	Évangile et Vie
EvQ	The Evangelical Quarterly
FV	Foi et Vie
GTB	Gütersloher Taschenbücher
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
HThR	Harvard theological review
IB	Introduction à la Bible
ICC	International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JJC	Jésus et Jésus Christ
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNT.S	Journal for the study of the New Testament Supplement Series
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

KNT	Kommentar zum Neuen Testament
LA	Liber Annuus
LB	Lire la Bible
LeDiv	Lectio Divina
LNTS	Library of New Testament Studies
LV	Lumière et Vie (Lyon)
MoBi	Le Monde de la Bible
N-A 27	Nestle-Aland, 27 <sup>ème</sup> édition.
Neotest.	Neotestamentica
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version (The)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NT	Novum Testamentum
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NT.S	Novum Testamentum Supplement
NTS	New Testament Studies
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PNTCom	The Pillar New Testament Commentary
QR	Quarterly Review
RB	Revue Biblique
RNT	Regensburger Neues Testament
RQ	Revue de Qumran
RestQ	Restoration Quarterly
RevSR	Revue des Sciences Religieuses
RRef	La Revue Réformée
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
RTR	Reformed Theological Review
SacDo	Sacra doctrina
Sal.	Salesianum
SBi	Sources Bibliques



SBL	Society of Biblical Literature
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBTh	Studia Biblica et Theologica
SC	Sources chrétiennes
SémBib	Sémiotique et Bible
StNT	Studien zum Neuen Testament
SNTS	Society for New Testament Studies
SNTS MS	Society for New Testament Studies Monograph series
StEv	Studia Evangelica.
STh	Studia Theologica
StTDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SWJT	Southwestern Journal of Theology
TB	Tyndale Bulletin
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
ThBl	Theologische Blätter
ThEduc	Theological Educator
TNTC	The Tyndale New Testament Commentaries
TrJ	Trinity Journal
TU	Texte und Untersuchungen
TZ	Theologische Zeitschrift
UP	University Press
USQR	Union Seminary Quarterly Review
VC	Vie Chrétienne
VoxEv	Vox Evangelica
VS	Vie Spirituelle
VSaI.	Verbum Salutis
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WD	Wort und Dienst
WThJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	Word and World
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

ZKTh

Zeitschrift für katholische Theologie

**Autres abréviations**

col.	Colonne (s)
Dir.	Sous la direction
éd.	Éditeur (s)
log.	Logion
trad.	Traducteur (s)
Vol (s)	Volume (s)
v.	verset (s)

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### 1- Le choix du thème

Dans le NT, *Hébreux*<sup>1</sup> se distingue par sa christologie. Le contenu de cet écrit s'articule autour de la médiation sacerdotale du Christ, exercée à la fois en continuité et en rupture avec le sacerdoce ancien. Confronté aux épreuves de sa communauté<sup>2</sup>, l'auteur<sup>3</sup> d'*Hébreux* craint une situation d'apostasie. Voilà pourquoi, à partir de l'exégèse typologique de l'Écriture, il se propose de raviver la foi et l'espérance de la communauté chrétienne en s'efforçant de démontrer la supériorité de la personne et de l'œuvre salvifique du Christ sur les médiateurs et les institutions de l'AT.

La spécificité théologique et la complexité littéraire d'*Hébreux* ont suscité un grand intérêt. Qu'il nous suffise d'évoquer l'abondante littérature consacrée à la christologie sacerdotale<sup>4</sup>, à la composition<sup>5</sup> et à l'organisation structurelle<sup>6</sup> d'*Hébreux*. À cela, il faudrait ajouter la littérature se rapportant à l'usage des procédés rhétoriques utilisés par l'auteur dans son argumentation<sup>7</sup>. D'autres représentations thématiques

---

<sup>1</sup> Nous utilisons le mot *Hébreux* en italique pour désigner le sermon couramment appelé « Épître aux Hébreux ».

<sup>2</sup> He 10,35-39 ; 12,3-13.

<sup>3</sup> Dans l'ensemble de ce travail, l'expression « l'auteur d'*Hébreux* » renvoie à l'auteur du sermon en tant que scripteur, producteur du texte livré à notre lecture. Cf. la définition du mot « auteur » dans A. Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun* (Essais), Paris, Seuil, 1998, 57-58.

<sup>4</sup> J. Bonsirven, « Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'Épître aux Hébreux », *NRT* 71 (1939), 641-660 ; N. Hugede, *Le sacerdoce du Fils. Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Fischbacher, 1983 ; J.M. Scholer, *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991 ; A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980.

<sup>5</sup> Nous renvoyons également aux introductions des commentaires de H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia, Fortress Press, 1989 ; S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, Vol I, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1989 ; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews* (NIGTC), Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1993 ; C.R. Koester, *Hebrews, A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 36), New York, Doubleday, 2001 ; W.L. Lane, *I. Hebrews 1 – 8* (WBC 47A), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1991. Voir aussi la synthèse bibliographique de J.-P. Michaud, « L'Épître aux Hébreux aujourd'hui », dans ACEBAC, « *De Bien des Manières* », Paris, Cerf, 1995, 391-431.

<sup>6</sup> L. Dussaut, *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, 1981 ; G.H. Guthrie, *The Structure of Hebrews : A Text Linguistic Analysis* (NovTSup 73), Leiden, Brill, 1994 ; A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Desclée, 1976.

<sup>7</sup> D.A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude. A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, W.B. Eerdmans, 2000 ; P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristian*.

comme celles de la foi<sup>1</sup>, de la médiation<sup>2</sup> et du peuple de Dieu pérégrinant<sup>3</sup> ont également fait l'objet d'importantes investigations scientifiques.

La pertinence du thème du salut est reconnue par des commentateurs d'*Hébreux*. Quelques travaux peuvent être rapidement mentionnés à ce sujet. J. Bonsirven<sup>4</sup> affirme que le « dogme capital qui anime ce “discours de consolation” est celui de notre salut, qui comprend deux actes : la purification de nos péchés dans le sang du Christ et l'accès auprès de Dieu ». Dans le même ordre d'idées, J. Winandy<sup>5</sup> estime que « son intérêt principal [d'*Hébreux*], pour la théologie, réside dans sa doctrine du salut ; mais le fait même que son exposé se situe autour de ce thème a de claires implications christologiques, et celles-ci apparaissent dès les premiers versets ». Nous pouvons également évoquer G.R. Osborne<sup>6</sup> qui considère la sotériologie comme la clé herméneutique de la christologie et de la théologie de l'ensemble d'*Hébreux*.

Pourtant, peu d'études ont été consacrées exclusivement à la question du salut dans *Hébreux*, du moins dans l'environnement scientifique francophone. Le thème a certes été abordé de manière sommaire et fragmentaire par les commentateurs d'*Hébreux*, sans toutefois en faire l'objet d'une véritable thématization. Une réflexion sur la problématique générale de la sotériologie d'*Hébreux* nous paraît donc légitime et prometteuse. Elle consiste à s'interroger sur la manière dont la question du salut se pose dans *Hébreux* et à examiner les catégories, les motifs ou les représentations symboliques à travers lesquels l'auteur d'*Hébreux* a voulu déterminer l'action salvifique du Christ.

---

*La Lettera agli Ebrei : note di analisi retorica*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995 ; W.G. Übelacker, *Der Hebräerbrief als Appell*, Stockholm, Almqvist und Wiksell, 1989.

<sup>1</sup> E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg, N.G. Elwert, 1965.

<sup>2</sup> J. Schlosser, « La médiation du Christ d'après l'Épître aux Hébreux », *RevScRel* 63 (1989), 169-181 ; A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (JJC 84), Paris, Desclée, 2002.

<sup>3</sup> R.E. Brown, « Pilgrimage in Faith: The Christian Life in Hebrews », *SWJT* 28 (1985), 28-35 ; E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk zum Basismotiv des Hebräerbriefes », dans *Aufbruch und Verheissung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, 231-250 ; W.G. Johnsson, « The Pilgrimage Motive in the Book of Hebrews », *JBL* 97 (1978), 239-251 ; E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk : Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht, 1939. Dans la présente étude, nous utilisons plutôt la traduction anglaise E. Käsemann, *The Wandering People of God, An Investigation of the Letter to the Hebrews*, traduit par Roy A. Harrisville – Irving L. Sandberg, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984.

<sup>4</sup> J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux* (VS 12), Paris, Beauchesne, 1934, 162.

<sup>5</sup> J. Winandy « L'Épître aux Hébreux », dans V. Taylor – J. Winandy, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament* (LeDiv 57), Paris, Cerf, 1969, 97.

<sup>6</sup> G.R. Osborne, « Soteriology in the Epistle to the Hebrews », dans C.H. Pinnock (éd.), *Grace Unlimited*, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1975, 145.

## 2- La problématique du salut dans *Hébreux*

La récurrence du thème du salut dans *Hébreux* est indéniable. Deux indicateurs sont à la base de notre constat. Notons tout d'abord le foisonnement des données relatives à la mort salvatrice de Jésus. Le contenu doctrinal de l'ensemble de l'écrit porte essentiellement sur cette réalité de la mort que l'auteur interprète comme un acte cultuel par lequel le Christ accorde le pardon des péchés. De plus, le substantif σωτηρία et le verbe σώζω apparaissent dans les grandes sections d'*Hébreux*<sup>1</sup> consacrées à la description de l'identité et de l'action sacerdotale du Christ (He 1–10). Au fil de ces dix chapitres du sermon, l'auteur entretient ses auditeurs sur le Fils glorifié élevé au rang de grand prêtre éternel qui, par sa mort sacrificielle, procure aux croyants les biens du salut éternel.

Or plusieurs données thématiques d'*Hébreux* révèlent que son auteur distingue, sans les opposer, deux dimensions de l'œuvre salvifique du Christ<sup>2</sup> : la première est déjà accomplie par le sacrifice de la croix ; la seconde demeure en attente d'une réalisation plénière. Les deux dimensions se présentent comme deux volets d'un diptyque dont les panneaux correspondent respectivement au processus ou aux conditions préalables du salut et à son objet ultime.

Le premier volet concerne les aspects du salut déjà accomplis ; aspects caractérisés dans le sermon au moyen des catégories bibliques qui font partie du champ sémantique de la « rédemption ». L'auteur emploie ces catégories en corrélation avec la mort sacrificielle de Jésus, elle-même liée à la situation pécheresse de l'humanité<sup>3</sup>. Les plus significatives de ces catégories sont celles de la sanctification, de la purification, de l'expiation ou du pardon, de la délivrance, de la perfection et de l'alliance. L'idée de « rédemption » est explicitement exprimée par les substantifs λύτρωσις (He 9,12) et ἀπολύτρωσις (He 9,15). Aussi est-il frappant de constater que lorsque l'auteur du

---

<sup>1</sup> Selon la structure d'*Hébreux* en cinq parties proposée par A. Vanhoye (*La Structure littéraire*, 59), le mot « salut » ou le verbe « sauver » apparaît deux fois dans la première section (He 1,14 – 2,18), une fois dans la deuxième (He 3,1 – 5,10), trois fois dans la troisième (He 5,11 – 10,39) et une fois dans la quatrième (He 11,1 – 12,13).

<sup>2</sup> Nous sommes consciente que l'auteur d'*Hébreux* n'est pas le premier auteur chrétien à avoir fait cette distinction. Sa vision du salut concorde avec la conception sotériologique chrétienne. Nous pouvons en découvrir les aspects majeurs dans la contribution de M. Seckler, « Salut par Dieu ou salut en Dieu ? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique et auto-sotérique », dans J.-L. Leuba, *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire*, (JJC 66), Paris, Desclée, 1995, 258.

<sup>3</sup> He 2,14-17 ; 5,8-10 ; 9,11-15.26-28 ; 10,14-19.

sermon évoque ces réalités de la rédemption, il emploie les verbes à l'aoriste<sup>1</sup> et au parfait<sup>2</sup>.

Le second volet sur lequel portera notre recherche concerne le salut dans son accomplissement final, c'est-à-dire l'objet ultime de la libération du péché ou des forces du mal (He 2,14-15). Il s'agit, selon les termes de B. Sesboüé<sup>3</sup>, du salut dans sa connotation positive, à savoir l'octroi d'un bien décisif. Les termes utilisés dans le sermon pour en exprimer le sens sont le verbe σώζω et le substantif σωτηρία. Ce vocabulaire apparaît en particulier dans les annonces de la glorification du Christ<sup>4</sup>, de sa position céleste comme grand prêtre éternel (He 7,25) et de sa parousie (He 9,28). Le substantif σωτηρία est rattaché en outre aux thèmes de l'héritage (He 1,14) et du jugement final (He 2,3-4 ; 6,9). De plus, les catégories qui expriment la nature de ce salut ne sont plus ceux de la rédemption, mais de la gloire (He 2,10) et de la bénédiction (He 6,9). Par ailleurs, le salut sous-entendu dans ces contextes littéraires est renvoyé au futur. La notice la plus explicite se trouve en He 9,28 où l'auteur écrit : « [Le Christ] apparaîtra une seconde fois, sans plus de rapport avec le péché, à ceux qui l'attendent pour le salut ».

Les observations ci-dessus font émerger quelques interrogations : comment l'auteur comprend-il le salut encore à venir ? En quoi consiste-t-il et comment l'exprime-t-il ? La présente contribution cherche à répondre à ces interrogations et à comprendre l'essentiel de ce grand mystère de la foi. Il s'agit de décrypter les caractéristiques de la sotériologie propre à *Hébreux* à la lumière de l'identité et de l'action médiatrice du Christ tel qu'elles sont dévoilées dans *Hébreux*.

### 3- Démarche méthodologique

Sur le plan méthodologique, notre étude se veut sémantique. Elle sera menée sous l'angle de la synchronie au sens technique d'une analyse exégétique du texte d'*Hébreux* tel qu'il nous est donné. Cette approche a son point de départ et d'application dans l'examen du matériel linguistique porteur de la notion du salut. La tâche qui s'impose

<sup>1</sup> Nous pouvons indiquer les verbes ποιέω (He 1,3), καταργέω (He 2,14), ἀπαλλάσσω (He 2,15) et εὐρίσκω (He 9,12).

<sup>2</sup> À titre d'exemple, voir les verbes ἀγιάζω (He 10,10) et τελειόω (He 10,14).

<sup>3</sup> B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, tome I. Problématique et relecture doctrinale* (JJC 33), 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Desclée, 2003, 17.

<sup>4</sup> He 1,13-14 ; 2,10.

d'emblée consiste à inventorier ce matériel et à en déterminer le contenu en fonction des rapports qu'il construit avec son environnement thématique proche ou lointain. Soulignons toutefois que, les occurrences du verbe σώζω et du substantif « σωτηρία » ne suffisent pas, à elles seules, pour exprimer la richesse du mystère du salut dans *Hébreux* et pour nous permettre d'avancer l'hypothèse d'une sotériologie élaborée dans *Hébreux*. Nous sommes ainsi amenée à considérer d'autres éléments thématiques susceptibles d'avoir des incidences sur la problématique du salut.

Au niveau de la structure, le corps de la recherche est composé de quatre parties :

- La première partie portera sur « *l'État de la question* ». Ce travail paraît capital étant donné que la recherche sur la sotériologie dans *Hébreux* n'est pas un champ inexploré. L'enquête que nous ferons consistera à mettre en lumière les questions sotériologiques d'*Hébreux* déjà étudiées et celles qui restent ouvertes. Cet exercice de mise au point initiale a pour objet de nous permettre de délimiter le champ de notre recherche, de préciser ses orientations et de dégager, de manière ferme, notre canevas interprétatif.

- Dans les premières lignes de ce travail nous avons souligné que la sotériologie d'*Hébreux* est intrinsèquement liée à la christologie. De ce fait, les deuxième et troisième parties seront consacrées à la définition des fondements christologiques du salut. Nous dégageons essentiellement les expressions de ce salut, sous-jacentes à l'être (II<sup>ème</sup> partie) et à l'action du sauveur (III<sup>ème</sup> partie).

- La quatrième partie traitera de la question de la nature du salut dans sa dimension eschatologique. Cette dernière apparaît déjà dès la première mention du mot σωτηρία en He 1,14. Dans ce verset, l'auteur d'*Hébreux* établit un lien essentiel entre le salut et l'héritage. Il présente le salut chrétien comme un bien à recevoir en héritage. Nous examinerons ainsi les signifiants de ce salut à partir des motifs importants d'*Hébreux* qui se rapportent aux conséquences positives de l'intervention du Christ en faveur de l'humanité.

## ***1<sup>ÈRE</sup> PARTIE : ÉTAT DE LA QUESTION***



## Introduction

Dans cette partie nous présenterons deux grands ensembles de travaux, axés sur le thème du salut dans *Hébreux*.

Le premier ensemble portera sur les contributions des auteurs qui abordent la question du salut à partir des motifs ou des catégories « traditionnelles<sup>1</sup> » de la théologie biblique de la rédemption. Nous pensons notamment aux motifs de l'expiation, de la réconciliation et de la délivrance.

Le second ensemble regroupera les apports des auteurs qui définissent le sens du salut en prenant comme angle d'approche l'arrière-fond religieux de la théologie d'*Hébreux*. Dans ce groupe, les auteurs opèrent un déplacement des points d'approche sémantique de la problématique du thème du salut puisqu'ils en déterminent la nature à partir des notions de « pèlerinage », de « repos » et d'« approche de Dieu ».

Quant à la présentation des travaux, précisons d'emblée que nous n'insisterons pas sur les contributions retenues pour le premier groupe, car les motifs sur lesquels elles portent seront largement repris dans nos analyses ultérieures des textes. Nous nous arrêterons en particulier sur les études classées dans le second groupe, car les notions ou les motifs retenus par leurs auteurs pour déterminer la nature du salut manifestent davantage de liens entre la christologie, la sotériologie et l'eschatologie. À chaque fois nous prendrons soin de situer les auteurs et leurs études par la date entre parenthèses et par leur place en fonction des études similaires antérieures.

---

<sup>1</sup> Nous employons le terme « traditionnel » et, plus loin, le mot « classique » en référence aux catégories couramment utilisées dans la tradition chrétienne pour expliquer le sens biblique du salut. Une liste éclairante de ces catégories sotériologiques est établie par B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 50.

## I- LE SALUT À PARTIR DES CATÉGORIES « CLASSIQUES » DE LA SOTÉRIOLOGIE BIBLIQUE

Comme indiqué dans l'introduction, la littérature sur la sotériologie d'*Hébreux* n'est pas abondante. Hormis les brèves présentations du thème dans certains commentaires, nous avons repéré, à ce jour, les contributions de J. Zupez<sup>1</sup>, d'A.M. Stibbs<sup>2</sup>, de T.K. Oberholtzer<sup>3</sup> et de C.R. Koester<sup>4</sup>. Le premier auteur explique le sens du salut à partir du motif de l'expiation ; le deuxième à partir de la notion de réconciliation et les deux derniers à partir du motif de la délivrance.

### 1- Le salut comme expiation sacrificielle

D'après J. Zupez (1968), le motif sotériologique essentiel d'*Hébreux* est celui du sacrifice avec son pôle final qu'est l'expiation des péchés. Cet auteur estime que la notion biblique du sacrifice explicite mieux le sens et le dessein du salut de l'humanité dans le Christ. J. Zupez traite de la question du sacrifice en mettant en lumière sa dimension expiatrice et sa valeur sotériologique. Il présente, pour cela, la nécessité et les principales conséquences positives de ce sacrifice.

J. Zupez souligne le fait que le sacrifice du Christ est nécessaire en raison de la situation pécheresse de l'homme et de l'inefficacité du sacerdoce ancien à procurer le pardon définitif des péchés (He 7,18). Les pères, arrachés à l'esclavage en Égypte, ne s'étant pas maintenus dans l'alliance, le Seigneur résolut de les délaisser. Par ailleurs, la loi, l'ancien rituel et ses sacrifices ayant été « incapables de mener à l'accomplissement, en sa conscience, celui qui rend le culte » (He 9,9), le salut plénier n'était pas accordé. Le sacrifice du Fils est en revanche source du salut au sens où il réalise tout ce que le

---

<sup>1</sup> J. Zupez, « Salvation in the Epistle to the Hebrews », *BT* 37 (1968), 2590–2595.

<sup>2</sup> A.M. Stibbs, *So Great Salvation. The Meaning and Message of the Letter to the Hebrews*, Exeter, Paternoster Press, 1970.

<sup>3</sup> T.K. Oberholtzer, « The Eschatological Salvation of Hebrews 1:5 – 2:5 », *BSac* 148 (1988), 83–97.

<sup>4</sup> C.R. Koester, « God's Purposes and Christ's saving Work According to Hebrews », dans J.G. Van Der WATT, *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, Brill, Leiden – Boston 2005, 361-387.

culte lévitique tendait à obtenir : le pardon des péchés et le rétablissement de la relation d'amitié avec Dieu. C'est la grande œuvre de libération que la mort de Jésus est venue accomplir. En ce sens, le sacrifice de la croix donne tout son sens à l'être et à l'agir de Jésus.

La rédemption sacrificielle, sommet de cet agir salvifique du Fils, fait partie du plan miséricordieux de Dieu (He 2,10)<sup>1</sup>. Il s'ensuit que, par sa passion, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de sauver l'homme en l'établissant dans la communion parfaite avec Lui. De ce fait, le salut, selon *Hébreux*, est un don gracieux de Dieu par le sacrifice unique du Fils. J. Zupez détermine les aspects sotériologiques de ce sacrifice à partir des concepts de « pionnier », d'« alliance » et d'« accès à Dieu ».

- Le substantif « pionnier » caractérise la destinée du Fils dans le projet du Père qui veut « conduire une multitude de fils à la gloire » (He 2,10). Cette désignation de pionnier correspond aux qualificatifs de « source du salut éternel » (He 5,2-9) et de « précurseur » (He 6,20). Elle indique que par ses souffrances et sa mort, le Christ nous a montré le chemin vers le Père. Ce chemin « nouveau et vivant » (He 10,20) donne « la pleine assurance et la fierté de l'espérance » (He 3,6).

- Le sacrifice du Fils est salutaire parce qu'il réalise la nouvelle alliance (He 8,6). Scellée dans son sang (He 9,18), l'alliance dont il est le médiateur est meilleure, car elle accomplit les prophéties vétérotestamentaires (He 8,8-12). Le sang (par opposition à la chair), expression de l'âme et de la vie divine accordée par le Christ, est source de purification et de communion entre l'homme et Dieu (2594). Dès lors, une fois pour toutes et à jamais, l'alliance dans le Christ a ouvert l'accès auprès de Dieu.

- L'accès à Dieu ouvert par le Christ est l'aboutissement du sacrifice d'expiation (He 7,21 – 8,2) ; il constitue également l'objet final du plan miséricordieux du Père, dévoilé en celui qui est le « pionnier » et le garant de notre accession au trône de la grâce (2595).

J. Zupez revient souvent sur le fait qu'*Hébreux* place certes la mort au cœur de l'action salvifique de Jésus. Il précise cependant que la pensée de son auteur se focalise non sur la mort physique, mais sur l'acceptation de cette mort comme un acte d'obéissance à Dieu (He 5,8-10).

---

<sup>1</sup> J. Zupez précise : même si *Hébreux* affirme que « par la grâce de Dieu, c'est pour tout homme qu'il [Jésus] a goûté la mort », son auteur ne conçoit pas cette mort comme une substitution pénale.

En résumé, J. Zupez aborde la question du salut dans une de ses modalités qu'est le sacrifice d'expiation. Ce thème biblique aurait permis à l'auteur d'*Hébreux* de donner la réponse la plus élaborée à la question du « comment » de notre salut (2591). Il exprime davantage l'être et l'agir rédempteur de Jésus et accorde toutes les grâces espérées des sacrifices juifs. Pour J. Zupez, l'auteur d'*Hébreux* s'est réapproprié le concept vétérotestamentaire de « sacrifice » pour convaincre les chrétiens<sup>1</sup> de la valeur du salut.

L'apport de J. Zupez vaut la peine d'être complété, car il s'intéresse peu aux conséquences de l'expiation qui, à notre avis, répondent à la question du salut dans sa réalisation finale.

## 2- Le salut comme réconciliation

Cette interprétation a été proposée par A.M. Stibbs (1970). J. Zupez a déjà montré que l'expiation et l'alliance procurent le pardon des péchés. Mais si J. Zupez a mis en avant la dimension réparatrice du sacrifice d'expiation, A.M. Stibbs s'intéresse beaucoup plus à sa visée « communionnelle ». Il se concentre sur la relation ou la communion de vie rétablie entre le pécheur et Dieu, réalisée par le sacrifice expiatoire du Fils. Ainsi estime-t-il que le motif-clé qui exprime la teneur sotériologique de cette relation est celui de la réconciliation. Celle-ci représente, d'après A.M. Stibbs, le bienfait par excellence de l'œuvre de salut opérée par le Christ. Ce salut est avant tout l'objet d'une autorévélation de Dieu et de son action salvifique dans le Fils<sup>2</sup>. L'intervention de ce dernier est située à la fin des temps (He 1,1-2) comme couronnement des révélations bibliques multiples et multiformes de Dieu par les pères.

Tout au long de son parcours, A.M. Stibbs s'attache à souligner la valeur hors-pair du salut, fondée elle-même sur l'excellence, la nature et l'efficacité du sacerdoce du Fils. En effet, le Christ est grand prêtre céleste et ministre du sanctuaire véritable. Son action cultuelle est unique, car, par le don de sa vie, il est l'offrande et l'offrant. Cet aspect particulier de son sacerdoce rend son action cultuelle efficace.

Parmi les conséquences du sacrifice du Christ, A.M. Stibbs insiste sur la possibilité, enfin ouverte aux croyants, d'accéder au sanctuaire céleste. Privilège de

---

<sup>1</sup> J. Zupez pense que les destinataires d'*Hébreux* sont issus du Judaïsme et que l'auteur les invite à ne plus chercher leurs moyens d'accès à Dieu dans l'AT, puisque le Christ a accompli tout ce dont on attendait des pratiques rituelles de l'ancienne alliance (2591).

<sup>2</sup> A.M. Stibbs, *So Great Salvation*, 13-19.

l'alliance meilleure et nouvelle<sup>1</sup> scellée dans le Christ, cet accès à Dieu apparaît comme l'expression de la réconciliation de l'homme avec Dieu<sup>2</sup>. Celle-ci est effective en raison du caractère définitif du sacrifice expiatoire du Christ. Toutefois, pour s'y maintenir, les croyants doivent avancer dans la foi, l'espérance et l'amour.

La réconciliation valorisée par A.M. Stibbs est certes un bienfait de la mort sacrificielle du Fils. Cependant cette notion ne suffit pas à elle seule à rendre compte de la réalité du salut considéré par l'auteur d'*Hébreux* comme un héritage. Il paraît nécessaire d'exploiter d'autres contributions afin de saisir les diverses composantes qui explicitent la nature de ce salut, par exemple celles de T.K. Oberholtzer et de C.R. Koester.

### 3- Le salut comme délivrance finale

L'interprétation du salut à partir de la catégorie de la délivrance est proposée par T.K. Oberholtzer et C.R. Koester, mais chacun d'eux insiste sur un aspect particulier de cette délivrance. Le premier auteur s'intéresse à la délivrance finale des puissances oppressives du mal et le second à la délivrance du jugement eschatologique de Dieu. Les deux auteurs mettent tout de même l'accent sur le caractère « final » ou eschatologique de la délivrance. En fait, parler de « délivrance finale » suppose une délivrance première ou initiale. Nos deux auteurs signalent la présence de ces deux aspects d'une même réalité dans *Hébreux*. Ils relèvent que le Christ a accompli la purification des péchés<sup>3</sup> ; qu'il a délivré ses frères de la crainte de la mort (He 2,15-15). Pourtant, déclare l'auteur d'*Hébreux*, « tout ne lui est pas soumis » (He 2,8). Cette déclaration ouvre sur l'attente d'une échéance future, à l'issue de laquelle le Christ déploiera sa puissance libératrice sur les forces du mal (He 1,13 ; 10,13). C'est à cette échéance que nos deux auteurs situent le salut eschatologique.

#### 3.1- T.K. Oberholtzer (1988)

Si le motif de la réconciliation considéré par A.M. Stibbs suppose une situation préalable de rupture d'amitié, la délivrance implique, elle, une situation d'oppression, de servitude. Le sens que T.K. Oberholtzer donne au terme « salut » dépend

---

<sup>1</sup> A.M. Stibbs, *So Great Salvation*, 60.69.

<sup>2</sup> A.M. Stibbs, *So Great Salvation*, 63.72.

<sup>3</sup> He 1,3 ; 9,26 ; 10,14.

effectivement de l'image qu'il se fait des destinataires d'*Hébreux*. Suivant les données propres de l'écrit, T.K. Oberholtzer estime que ces destinataires sont en proie à la persécution, à l'opprobre et aux tribulations (He 10,32-36). L'auteur d'*Hébreux* les assure de la victoire ultime du Seigneur sur leurs ennemis ; et par conséquent, sur ceux du Christ<sup>1</sup>.

Déjà dans l'AT, le mot « salut » renvoie à la délivrance du peuple des ennemis, afin de lui permettre de recevoir les bénédictions divines. Ces deux aspects du salut sont très développés dans les psaumes. À cause du large usage qu'*Hébreux* fait des psaumes, T.K. Oberholtzer affirme que le mot « salut » en He 1,14 et dans l'ensemble d'*Hébreux* est à comprendre à la lumière du motif scripturaire de la délivrance. Pour les croyants, celle-ci ne sera effective qu'à l'issue de l'intervention eschatologique du Christ comme roi davidique.

On comprend pourquoi l'auteur d'*Hébreux* dépeint la figure du Christ en tant que sauveur en s'inspirant de l'imagerie de l'intronisation céleste du Christ comme le roi victorieux des temps messianiques. De cette imagerie, T.K. Oberholtzer retient en particulier l'idée d'autorité du roi messie sur la création. Cette idée est mise en relief à partir des psaumes royaux cités en He 1,5-14. Dans leurs contextes originels, ils expriment l'attente juive d'un messie davidique qui délivrerait le peuple de Dieu des puissances ennemies. Le Fils, honoré du titre de Seigneur, est le roi eschatologique qui comble les attentes des croyants. Il lui revient de décider du sort de la création : c'est à ce titre qu'il soumettra toutes les forces hostiles au règne de Dieu (He 1,13 ; 2,5). Sa victoire sera ainsi la victoire des croyants et ce sera pour eux le salut eschatologique<sup>2</sup>.

T.K. Oberholtzer estime en somme que la signification du mot σωτηρία en He 1,14 s'éclaire à la lumière de cette attente juive. Aussi est-ce sur la base de l'espérance juive que l'auteur d'*Hébreux* entend raviver l'élan de foi de ses lecteurs, en les assurant que la victoire du Christ sera en partie leur victoire. Dans le présent, ils doivent donc s'attacher à la parole du Seigneur. Négliger celle-ci serait synonyme d'un mépris à l'égard du salut eschatologique.

---

<sup>1</sup> T.K. Oberholtzer, « The Eschatological Salvation », 91.

<sup>2</sup> T.K. Oberholtzer, « The Eschatological Salvation », 91-92.

### 3.2- C.R. Koester (2005)

D'après C.R. Koester, *Hébreux* utilise le vocabulaire explicite du salut pour parler de la « délivrance finale » qui serait accordée lorsque, au retour du Christ, les desseins de Dieu seront accomplis. Déjà dans son commentaire d'*Hébreux*, C.R. Koester affirme que le salut signifie probablement la « délivrance du jugement divin et des pouvoirs du mal, mais aussi l'assurance de vie dans le royaume de Dieu »<sup>1</sup>. Pour les fidèles, le jugement ne consiste pas en une condamnation. Il sera plutôt un jugement en leur faveur<sup>2</sup> puisque, selon l'auteur d'*Hébreux*, ils sont du « bon côté, celui du salut » (He 6,10).

À la différence de T.K. Oberholtzer, C.R. Koester distingue trois niveaux de compréhension de la délivrance : la délivrance du péché (He 1,3), des forces du mal (He 2,14-15) et du jugement dernier. Les deux premières sont déjà accomplies par le sacrifice de la croix, alors que la troisième ne sera effective qu'au retour du Christ. Pour définir à leur juste valeur les aspects accomplis et inaccomplis de la délivrance, C.R. Koester s'appuie sur l'événement de l'Exode qu'il considère comme la principale source de l'imagerie de la délivrance dans *Hébreux* (368).

Comme nous l'avons souligné plus haut<sup>3</sup>, C.R. Koester insiste non pas sur la délivrance en elle-même, mais sur la situation du croyant qui en résulte. Il précise toutefois que la délivrance n'est pas une fin en soi ; elle a pour objet la gloire éternelle et, par conséquent, l'entrée en possession plénière du salut. Comme la libération d'Israël avait pour corrélatif l'entrée dans la terre promise, celle des chrétiens a pour fin l'entrée dans le repos (He 3,4-11).

Parmi les bienfaits de la libération soulignés par C.R. Koester, nous relevons celui de l'héritage. Cet héritage s'enracine sur les promesses faites à Abraham ; elles ont pour objet l'appartenance au peuple de Dieu et le don d'un lieu de vie<sup>4</sup>. Pour les chrétiens, le contenu de cet héritage serait le monde à venir. Les croyants en seraient donc bénéficiaires en tant qu'héritiers. C.R. Koester précise cependant que si le salut consiste dans la possession de l'héritage, cette dernière n'est possible qu'à l'issue de la délivrance des croyants du jugement et de la colère de Dieu. Ce salut en héritage est un don de Dieu. Il se rapporte à la gloire et à la vie éternelle grâce au Christ. Sa

<sup>1</sup> C. R. Koester, *Hebrews*, 65.

<sup>2</sup> C. R. Koester, *Hebrews*, 290.

<sup>3</sup> Voir l'introduction de la rubrique « Le salut comme délivrance finale », page 20.

<sup>4</sup> He 6,13-17 ; 11,8.

consommation reste future. Les chrétiens attendent encore la venue du Seigneur, moment crucial où le salut de Dieu sera accompli. Dans l'attente de cette échéance et pour échapper à la colère de Dieu, ils doivent persévérer dans la foi et dans la confiance en vue de la réalisation future des promesses divines.

En conclusion, soulignons que les auteurs consultés dans ce chapitre se sont intéressés aux notions par lesquelles l'auteur d'*Hébreux* exprime la réalité du salut déjà accompli dans le sacrifice. L'expiation, la réconciliation et la délivrance apparaissent plutôt comme conditions préalables au salut. Le don de l'héritage qui, dans la théologie biblique, est le couronnement de la réconciliation et de la délivrance, semble être le thème déterminant pour définir la problématique générale du salut dans *Hébreux*. À l'appui de cette affirmation nous pouvons évoquer le passage d'He 9,15 dans lequel le rachat est étroitement associé à la réception de l'héritage. C.R. Koester en a souligné l'importance, mais sans définir en profondeur la nature ou les composantes de cet héritage. Cette notion vaut la peine d'être examinée de manière plus exhaustive pour mettre en lumière sa signification eschatologique et ses enjeux pour l'intelligence de la sotériologie d'*Hébreux* dans son origine, son déploiement et ses caractéristiques.

Il en résulte que la question du salut, telle qu'elle a été abordée par les auteurs étudiés, appelle une plus ample investigation. C'est pourquoi nous avons été amené à chercher d'autres éléments d'éclairage dans les travaux consacrés à l'étude de l'arrière-fond religieux de la théologie d'*Hébreux*.



## II- LE SALUT À PARTIR DES POSTULATS DE LA RECHERCHE SUR L'ARRIÈRE-FOND RELIGIEUX D'HÉBREUX

Les dossiers que nous présentons dans ce chapitre ne portent pas directement sur le thème du salut, mais plutôt sur la question très controversée de l'arrière-fond historico-religieux d'*Hébreux*. La grande partie des travaux étudiés tente de résoudre l'énigme de la source d'inspiration de la théologie d'*Hébreux*, en prenant pour angle d'approche la question de la vision eschatologique de son auteur. Comme la question de l'eschatologie est liée à celle de la sotériologie, la réflexion sur la thématique du salut ne peut faire l'impasse sur les recherches entreprises par les spécialistes d'*Hébreux* sur la conception eschatologique de l'auteur du sermon.

Notre intérêt pour les contributions explorées consiste à recueillir les données importantes qui s'en dégagent concernant le salut. C'est pourquoi, par souci d'objectivité, nous proposons notre lecture critique des études analysées au terme de la présentation de tous les auteurs. Nous procéderons par ordre chronologique d'une part, et suivant les différentes tendances interprétatives d'autre part.

Nous considérons en premier lieu les travaux des auteurs qui proposent une approche gnostique de la théologie d'*Hébreux*. Nous examinons à ce propos les contributions d'E. Käsemann et de M. Dibelius<sup>1</sup> pour qui la gnose serait la clé herméneutique d'*Hébreux*.

Le deuxième point présente les études qui défendent la thèse d'un enracinement hellénistique juif de la théologie d'*Hébreux*. Les représentants retenus de ce courant sont J. Cambier<sup>2</sup>, J. Hering<sup>3</sup>, G.W. MacRae<sup>4</sup> et E. Grässer<sup>5</sup>. De l'hellénisme ils

---

<sup>1</sup> M. Dibelius, « Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief », *Theologische Blätter* 1 (1942), col. 1-9.

<sup>2</sup> J. Cambier, « Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux. Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'Épître », *Sal.* 11 (1949), 62-96.

<sup>3</sup> J. Hering, « Eschatologie biblique et Idéalisme platonicien », dans W.D. Davies – D. Daube, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, in honour of Charles H. Dodd, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, 444-463.

<sup>4</sup> G.W. MacRae, « Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews », *Semeia* 12 (1978), 179-199.

<sup>5</sup> E. Grässer, « Die Eschatologie », dans *Aufbruch und Verheissung*, 86-90 ; E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk », dans E. Grässer *Aufbruch und Verheissung*, 231-250.

retiennent en priorité la conception dualiste du monde, exprimée dans *Hébreux* à travers l'opposition du sanctuaire terrestre et du sanctuaire céleste.

Le troisième point présente les travaux des défenseurs de la thèse d'une inspiration apocalyptique juive de la pensée de l'auteur d'*Hébreux*. Nous nous en tiendrons à quelques figures assez représentatives, à savoir C.K. Barrett<sup>1</sup>, B. Klappert<sup>2</sup> et O. Hofius<sup>3</sup>. Ces auteurs soulignent d'avantage l'importance du thème de l'espérance en une intervention ultime de Dieu dans l'histoire. Au centre de cette histoire est placé l'événement du Christ qui, grâce à son existence et à son action dans le temps, accorde le salut définitif à ceux qui l'attendent.

D'autres spécialistes ont déjà fait le point de la recherche sur la problématique de l'eschatologie dans *Hébreux*. Nous pouvons mentionner, à titre d'exemple, l'importante enquête de B. Klappert : il passe en revue les contributions les plus marquantes de l'histoire de la recherche sur l'arrière-fond religieux de la théologie d'*Hébreux*. Cet important travail ne nous dispense pas de revenir sur la question. Notre enquête a un double but : elle vise d'abord à recueillir les éléments corrélatifs à la sotériologie d'*Hébreux* ; elle s'attache ensuite à trouver les bases nécessaires qui nous permettent de tracer notre propre itinéraire de lecture et de saisir la signification du salut dans *Hébreux*. Loin de faire une simple superposition des hypothèses, ni même de dresser un tableau exhaustif des divers apports, nous tenons à relever essentiellement les points d'éclairage que chaque auteur examiné apporte à la sotériologie.

## 1- L'approche « gnostique »

### 1.1- E. Käsemann(1939)<sup>4</sup>

Parmi les chercheurs modernes, E. Käsemann est le premier à avoir repris, de manière plus élaborée, la thèse de l'arrière-plan gnostique d'*Hébreux*, précédemment formulée par E.F. Scott<sup>5</sup>. Ayant constaté, dans *Hébreux*, la présence des motifs typiques

<sup>1</sup> C.K. Barrett, « The Eschatology of the Epistle to the Hebrews », dans W.D., Davies – D. Daube, *The Background of the New Testament and Its Eschatology, in honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, 363-393.

<sup>2</sup> B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*, Munich, Kaiser, 1969, 14-21.

<sup>3</sup> O. Hofius, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11), Tübingen, Mohr, 1970.

<sup>4</sup> Cette date correspond à la première édition (allemande) de l'ouvrage indiquée ci-dessus.

<sup>5</sup> E.F. Scott, *The Epistle to the Hebrews: Its Doctrine and Significance*, Edinburgh, T.&T. Clark, 1922, 38, avait déjà relevé l'importance des caractéristiques de la gnose dans l'enseignement d'*Hébreux*. Aussi

de la gnose<sup>1</sup>, cet auteur avance l'idée selon laquelle la théologie d'*Hébreux* est de perspective gnostique. E. Käsemann repense et reformule cette thèse en démontrant l'influence de ce courant sur la pensée de l'auteur d'*Hébreux*. Il prend comme grille de lecture le motif du peuple de Dieu en marche et celui du repos qui en est l'aboutissement. Par-delà les éléments de détail qui ont assurément leur place dans la discussion, l'essentiel de l'argument d'E. Käsemann se ramène à la thèse selon laquelle « la pérégrination »<sup>2</sup> du peuple de Dieu, motif de base d'*Hébreux*, est d'inspiration gnostique. La gnose constitue, dès lors, la principale clé herméneutique non seulement de la théologie d'*Hébreux*, mais également de sa christologie. E. Käsemann structure son argument en trois parties solidement construites.

1- La première partie qui retient particulièrement notre attention est divisée en trois sous-parties<sup>3</sup> : la première définit le fondement textuel du motif du pèlerinage (17-22) ; la deuxième montre le déploiement du motif dans la dernière partie d'*Hébreux* (22-66) ; la troisième fournit les preuves conceptuelles et littéraires de l'enracinement gnostique de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* (67-96).

a) Dans la première sous-partie, E. Käsemann étudie le motif du peuple de Dieu en marche à partir de la lecture du texte He 3,7 – 4,13. Selon E. Käsemann, l'expérience de la génération de l'Exode est appliquée aux destinataires d'*Hébreux* comme le type de son antitype (Israël). Comme pour la génération de l'Exode, le but du pèlerinage du nouveau peuple de Dieu est le repos. Dès lors, les chrétiens ne sont pas en marche comme des entités isolées, mais comme une communauté de compagnons du Christ. La vie chrétienne apparaît par conséquent une sorte de traversée du désert, loin de la cité céleste à laquelle tout chrétien aspire (17.20).

b) Dans la deuxième sous-partie, E. Käsemann montre comment le thème du peuple en marche est corroboré et déployé dans la section He 10 – 13. Il y discerne plusieurs éléments de confirmation de la dimension pérégrinale de la vie chrétienne. Il

---

affirmait-il : « lire *Hébreux* comme une gnose adressée à un groupe d'illuminés convertis permet de mieux comprendre ses exhortations et sa motivation théologique » (41).

<sup>1</sup> La gnose est définie diversement selon qu'on la considère comme un mouvement séculier ou religieux (pré ou postchrétien). E. Käsemann la comprend comme un phénomène préchrétien développé en particulier en milieu alexandrin et qui est centré sur le mythe fondamental de « l'Homme Primordial » qui la caractérise. Dans la monographie citée, E. Käsemann emploie les termes « gnose » et « gnostique » au sens très large.

<sup>2</sup> Nous traduisons le terme anglais « wandering » par « pérégrination » ou « pèlerinage ».

<sup>3</sup> Nous allons indiquer les trois sous-sections de la première partie de l'ouvrage par les lettres a), b), c).

évoque essentiellement l'importance des verbes de mouvement<sup>1</sup>, du motif de la voie vivante (He 10,9), de l'appel à « sortir du camp à la rencontre du Christ » (He 13,14). Les images des croyants comme « étrangers ici-bas » (He 11,13-14), de « la cité céleste », de « la Jérusalem céleste » (He 12,22) et « du royaume inébranlable » (He 12,28) lui paraissent également significatives. L'entrée en ces lieux représente l'aboutissement de la pérégrination des chrétiens.

Poursuivant sa démonstration, E. Käsemann ajoute que la thématique de la pérégrination est en outre explicitée par le motif de la promesse. Cette promesse renferme une dimension eschatologique en tension qu'E. Käsemann explique en ces termes :

« one possesses the εὐαγγέλιον on earth only as ἐπαγγελία. But then it follows that the form of existence in time appropriate to the recipient of the revelation can only be that of wandering »<sup>2</sup> (19).

Pour E. Käsemann, le *Logos* n'accorde aucune révélation finale sur terre ; il appelle vers un chemin, un but indiqué par la promesse. Il établit ainsi un lien étroit entre la notion de promesse et celle de pèlerinage. En tant que parole, la promesse sert de base à la pérégrination du peuple de Dieu ; et comme objet, elle en détermine le but (31). L'objet de ladite promesse est l'entrée dans le monde céleste, le lieu du repos.

L'autre notion appelée à l'appui de la thèse pérégrinale est celle de la foi. Le mot πίστις est utilisé dans *Hébreux* en corrélation avec les motifs de la persévérance, de l'endurance et de l'espérance. La notion d'espérance en particulier confère au motif de la foi une dimension eschatologique, car la foi est une certitude établie objectivement sur la parole de Dieu et qui oriente vers les réalités célestes. Elle apparaît aux yeux d'E. Käsemann comme un pèlerinage confiant<sup>3</sup> (44).

Le dernier élément retenu par E. Käsemann est l'image des chrétiens comme une communauté culturelle (39). Elle est mise en relief en He 12,18-24. Ce passage compare l'expérience d'Israël lors de la théophanie du Sinaï à celle des croyants dans la nouvelle économie. Il est fait mention de l'approche des chrétiens de « la montagne de Sion », « la Jérusalem céleste » (He 12,22), de « la réunion de fête » et de « l'assemblée des

<sup>1</sup> E. Käsemann, *The Wandering People*, 23, note 10, fait référence aux verbes προσέρχομαι (He 10,22 ; 11,6 ; 12,18.22), ἐξέρχομαι (He 13,13), ἀναστρέφω (He 10,33). Nous ajouterions à cette liste le verbe τρέχω (He 12,1) et les verbes ἐξέρχομαι et ἔρχομαι en He 11,8.

<sup>2</sup> Notre traduction : « On ne possède la bonne nouvelle sur terre que comme une promesse. Mais il s'ensuit que la forme d'existence appropriée aux destinataires de la révélation ne peut être que celle de l'errance [de la pérégrination] ».

<sup>3</sup> Traduction de la phrase d'E. Käsemann « Faith thus becomes a confident wandering ».

premiers-nés » qui louent Dieu. Dans cette description, les chrétiens apparaissent comme une communauté cultuelle qui, au terme de sa pérégrination, se joint à l'assemblée festive céleste de tous les premiers-nés de Dieu. Cette célébration marque la fin de leur longue pérégrination à travers le désert de ce monde.

c) Dans la troisième sous-partie, E. Käsemann met en relief le courant de pensée qui a inspiré la théologie d'*Hébreux*. Pour cela, il confronte quelques thèmes importants d'*Hébreux*, d'abord avec la Bible, puis avec Philon et avec d'autres textes extrabibliques qu'E. Käsemann classe parmi les écrits gnostiques<sup>1</sup>. Les motifs placés au cœur de la confrontation sont ceux du « repos »<sup>2</sup>, de la « voie royale » (The King's Highway) et du « voyage céleste des âmes ».

2- Dans la deuxième partie de sa monographie, E. Käsemann met en évidence les éléments d'affinité de la christologie d'*Hébreux* avec la figure gnostique du sauveur. E. Käsemann retient en premier l'incarnation et l'exaltation céleste du Fils. Il en trouve les correspondances dans la figure de l'*Anthropos-sauveur* gnostique, descendu du ciel et qui y remonte en ramenant avec lui ses frères. Comme éléments de convergence, E. Käsemann évoque les représentations du Christ « pionnier », « sanctificateur », « sauveur sauvé » (He 5,7) et « précurseur ». Les gnostiques confessent que par sa mort et son retour dans la sphère céleste, le rédempteur se libère lui-même (un sauveur sauvé) du corps de chair qui l'avait soumis lors de son incarnation. Il brise ainsi le mur de séparation<sup>3</sup> entre le ciel et la terre, ouvre une brèche dans le monde matériel et fait entrer les hommes dans le ciel (225). De façon analogue, le rédempteur d'*Hébreux* s'incarne, meurt et monte au ciel. Par son passage au-delà du voile, il ouvre aux fidèles le chemin vers le ciel.

E. Käsemann interprète également l'image du Christ partageant la même origine avec les sanctifiés (He 2,11) à la lumière de la gnose. Comme la gnose, *Hébreux*

---

<sup>1</sup> E. Käsemann cite plusieurs textes appartenant à des traditions différentes. Mais il classe beaucoup d'entre eux parmi les écrits gnostiques. C'est le cas, par exemple, des textes de la littérature apocryphe chrétienne : *Ac Jn* (pages 154.161) ; *Ac Phil* (pages 159.161) ; *Od Sal* (pages 155.157.159). Le manque de clarté dans la classification des sources gnostiques qu'E. Käsemann cite est dû au fait que les textes de la collection de Nag Hammadi – qui donnent des informations explicites sur les textes gnostiques – sont postérieurs à la monographie d'E. Käsemann.

<sup>2</sup> Pour éviter les redites, nous présenterons la conception du repos d'E. Käsemann dans le second chapitre de la partie IV de ce travail.

<sup>3</sup> Les gnostiques comprennent le mur essentiellement au sens matériel, constitue le ban du monde matériel que les hommes ne pouvaient enfreindre. On pourrait rapprocher cette métaphore de l'image de la voie chez les apocryphes chrétiens tel *Od Sal* 17,8-11. Dans ce passage, le mur est symbolisé par « la barre de fer ».

énonce que les sauvés sont de même nature que le sauveur. E. Käsemann en vient même à affirmer qu'ils sont considérés comme des fils de Dieu parce qu'ils sont devenus en premier fils ou enfants du rédempteur<sup>1</sup> (147-148).

3- La dernière partie confronte la figure du Christ comme grand prêtre à celle de l'*Urmensch*-grand prêtre des gnostiques. Dans *Hébreux*, le Christ est le grand prêtre à jamais vivant, institué à la manière de Melchisédech. Par sa vie donnée en sacrifice, il détruit l'obstacle qui séparait les hommes de Dieu, afin d'ouvrir aux croyants l'accès dans le saint des saints céleste. E. Käsemann estime que l'identification du Christ avec Melchisédech rejoint la spéculation philonienne sur Melchisédech (209).

Eu égard aux correspondances symboliques ci-dessus relevées, E. Käsemann en vient à affirmer que la christologie sacerdotale d'*Hébreux* serait élaborée au moyen des schèmes de l'imagerie gnostique de l'*Urmensch-grand prêtre céleste* qui s'offre lui-même pour l'expiation des péchés de son peuple (230.231). Dans le fond, précise E. Käsemann, *Hébreux* puise ses matériaux dans la rencontre entre l'attente juive du grand prêtre messianique et le mythe de l'*Anthropos* gnostique. Philon et *Hébreux* seraient ainsi les premiers témoins de cette synthèse, développée clairement et codifiée entièrement dans le judaïsme tardif (217).

En résumé, d'après E. Käsemann, la christologie d'*Hébreux* est élaborée grâce au terrain préparé par la gnose. Le mythe gnostique de l'*Anthropos* céleste en constituerait la base (217). Le ciel vers lequel le Christ emmène ses frères est la vraie maison de l'âme, la véritable patrie des sauvés. D'où l'importance du motif du peuple de Dieu en marche dans l'enseignement d'*Hébreux*. L'image de la pérégrination conférerait aux désignations christologiques de « pionnier », de « Fils » et de « grand prêtre » leur place et leur consistance.

Par rapport à la sotériologie d'*Hébreux*, l'interprétation d'E. Käsemann est incontestablement tributaire de sa thèse pérégrinale. Il conçoit le salut comme une réalité collective et un privilège céleste accordé aux chrétiens à la fin de leur pérégrination. Le contenu positif de ce salut est exprimé par le concept d'héritage, en tant qu'objet de la promesse divine. Cet héritage a comme figure l'entrée dans l'entité spatiale céleste, celui du « repos » (33). Par conséquent, l'exclusion de cet héritage devient une forme de châtement. De même que l'héritage promis à Israël portait sur la

---

<sup>1</sup> *Ac Phil* 109 ; *Od Sal* 3,7 ; 31,4.

prise de possession du pays de Canaan en tant que terre de repos, de même celui des chrétiens a pour objet l'entrée dans la sphère céleste, lieu de leur repos éternel. À cet effet, la promesse de l'héritage faite aux chrétiens renverrait à une réalité topographique dont le contenu explicite est la patrie céleste (He 11,13.39), le but du pèlerinage de la foi (36). Cela constitue, d'après E. Käsemann, le bien du salut par excellence désiré par les anciens (He 11,13). On ne peut y accéder qu'à travers un véritable changement de lieu (He 11,5).

La thèse d'E. Käsemann a connu un important retentissement. Plusieurs auteurs<sup>1</sup> après lui l'ont considérée comme le véritable clé d'interprétation de la sotériologie d'*Hébreux*. Elle a soulevé plusieurs questions, entre autres celle de la conception de l'eschatologie d'*Hébreux*. Rien d'étonnant que de nombreux travaux postérieurs variés, voire diamétralement opposés, aient été influencés par la thèse d'E. Käsemann. La contribution de M. Dibelius s'inscrit dans la droite ligne d'E. Käsemann.

### 1.2- M. Dibelius (1942)

Trois ans après E. Käsemann, M. Dibelius reprend la thèse de l'arrière-fond gnostique d'*Hébreux* dans son article « Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief ». Comme traits caractéristiques de la gnose repérés dans *Hébreux*, M. Dibelius relève en premier l'absence de la notion de résurrection. En dehors de l'allusion faite en He 13,20, le thème de la résurrection est relayé par celui de l'exaltation. M. Dibelius évoque en outre l'importance de l'imagerie de l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste<sup>2</sup>. Elle serait la figure du retour du sauveur gnostique dans les régions célestes d'où il était sorti.

L'identification des sauvés au sauveur serait aussi à comprendre à la lumière de la gnose. On pourrait en trouver des exemples dans les passages où l'auteur d'*Hébreux* applique certains motifs à la fois au sauveur et aux chrétiens<sup>3</sup>. Le plus significatif est celui de la perfection. Le verbe τελειόω se rapporte aussi bien au Christ<sup>4</sup> qu'aux destinataires<sup>5</sup>. Le Christ, conduit à l'accomplissement par ses souffrances, rend les

---

<sup>1</sup> Nous pensons en particulier à G.R. Osborne, « Soteriology in the Epistle », 145 ; B.B. Colijn, « Let us Approach: Soteriology in the epistle to the Hebrews » *JETS* 39 (1996), 571-586.

<sup>2</sup> He 6,19 ; 8,1 ; 9,11-14.

<sup>3</sup> C'est le cas en He 2,11 où la condition du Christ et celle des fils est déterminée par le verbe ἀγαάζω.

<sup>4</sup> He 2,10 ; 5,9 ; 7,28.

<sup>5</sup> He 10,14 ; 11,40 ; 12,23.

croyants parfaits. Leur perfection ne serait toutefois pas à comprendre au sens moral, mais au sens cultuel comme une « consécration » sacerdotale<sup>1</sup> qui rend d'abord le sauveur, puis les croyants, capables de s'approcher de Dieu dans le sanctuaire céleste.

Bien que M. Dibelius reconnaisse un arrière-fond gnostique à *Hébreux*, il estime plutôt que le thème central d'*Hébreux* n'est pas la pérégrination, mais le culte. Il est caractérisé par la figure du Christ grand prêtre qui se fraie un chemin vers le saint des saints céleste pour y introduire les hommes. Le salut apparaît ainsi comme un culte grandiose qui englobe le ciel et la terre et dont l'aboutissement est l'approche du Dieu vivant. Le Christ, consacré lui-même pour ce culte, rend les chrétiens capables de le suivre au-delà du voile (He 6,20). Ceux-ci deviennent à leur tour les consacrés du culte céleste<sup>2</sup>. De ce fait, l'approche cultuelle du Dieu vivant constitue le salut en plénitude. M. Dibelius situe ce culte dans l'éternité, lorsque tous les fidèles rejoindront le pionnier du salut dans sa gloire. Le lieu de la célébration de ce culte est la Jérusalem céleste.

M. Dibelius conclut que l'événement central du salut n'est ni la crucifixion, ni la résurrection, mais l'exaltation céleste du Christ, comprise comme une entrée cultuelle dans le lieu saint. Celle-ci a une portée sotériologique, car elle assure la communion des croyants avec Dieu. Cette conception cultuelle du salut de M. Dibelius éclaire la situation religieuse des chrétiens. Ceux-ci constitueraient une communauté de foi en marche vers la Jérusalem des temps derniers. La thèse cultuelle de M. Dibelius tend ainsi à l'affirmation d'un salut aux dimensions collectives.

À la suite d'E. Käsemann, M. Dibelius accorde une grande importance à l'idée de l'ascension des chrétiens dans le ciel et à la condition du Christ comme vainqueur et précurseur. Ces notions exprimeraient les affinités de l'auteur d'*Hébreux* avec la pensée gnostique. La question que l'on pourrait se poser est celle de savoir dans quel sens ce culte signifie l'essence du salut puisque l'auteur d'*Hébreux* le présente comme un bien à hériter. S'il existe un lien entre le culte céleste et l'héritage, M. Dibelius n'en a pas déterminé la nature.

---

<sup>1</sup> M. Dibelius, « Der himmlische Kultus », col. 5.

<sup>2</sup> M. Dibelius, « Der himmlische Kultus », col. 3.



## Conclusion

La thèse d'une dépendance directe d'*Hébreux* vis-à-vis de la gnose ne fait pas l'unanimité des spécialistes d'*Hébreux*. Elle a été reprise soit pour être réfutée en bloc<sup>1</sup> soit pour être nuancée<sup>2</sup>. Elle se heurte à des objections au niveau de la chronologie et du fond. P. Ellingworth<sup>3</sup>, entre autres, fait une pertinente mise au point à ce sujet. Au plan chronologique, il estime que l'hypothèse d'une telle dépendance est dépourvue de fondement puisque les premiers textes gnostiques connus sont ceux de la collection de Nag Hammadi, généralement datés du deuxième au quatrième siècle après Jésus. Ce corpus est constitué des apports de provenance juive auxquels ont été incorporés des éléments chrétiens. Au niveau du fond, les objections se fondent d'abord sur la nature du mouvement gnostique lui-même. Le gnosticisme, souligne P. Ellingworth, est un phénomène complexe et difficile à définir. Il se confond parfois avec le christianisme, de telle sorte qu'il est presque impossible de dire si certaines œuvres, telles les *Odes de Salomon*, sont orthodoxes ou gnostiques. On distingue également mal le gnosticisme du judaïsme, du judéo-christianisme et de la philosophie hellénistique<sup>4</sup>.

À la difficulté de déterminer la nature du mouvement gnostique se greffe la question de l'interprétation des similitudes conceptuelles entre *Hébreux* et la gnose. À en croire P. Hadot, tous les thèmes chers au gnosticisme ne sont pas une caractéristique exclusive de ce courant puisqu'ils seraient aussi familiers à beaucoup d'écrivains ecclésiastiques opposés au gnosticisme, tels Origène et Tertullien. D'après P. Hadot, ces thèmes proviendraient sans doute du judaïsme, et tout spécialement de la littérature apocalyptique<sup>5</sup>.

On pourrait conclure que les correspondances conceptuelles relevées dans *Hébreux* ne suffisent pas pour affirmer une dépendance directe de son auteur de la gnose. P. Ellingworth<sup>6</sup> propose d'interpréter ces similitudes en faisant une distinction entre la « gnose » et le « gnosticisme ». La première étant un courant intellectuel et

<sup>1</sup> C'est le cas d'O. Hofius, *Katapausis*. Nous pensons à son important « état de la question » dans les pages 5-20. Évoquons en outre L.D. Hurst qui réfute également l'idée d'une dépendance directe de la théologie d'*Hébreux* de la gnose (L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: its background of thought* (SNTS MS 65), Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 67-74).

<sup>2</sup> Cette synthèse s'inspire essentiellement de l'apport de P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 43-44.

<sup>3</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 43.

<sup>4</sup> Cette difficulté est soulignée par M. Tardieu – P. Hadot, « La recherche sur la gnose et les gnostiques », dans <http://www.innovation-democratique.org/La-recherche-sur-la-gnose-et-les.html>, 9 septembre 2007.

<sup>5</sup> M. Tardieu – P. Hadot, « La recherche sur la gnose et les gnostiques ».

<sup>6</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 44.

religieux et le second un système religieux développé et bien connu de Nag Hammadi. C'est dans ce second sens qu'on pourrait dire que la « gnose » est, par comparaison avec *Hébreux*, un phénomène plus tardif.

De son côté, H.W. Attridge<sup>1</sup> estime que les correspondances entre *Hébreux* et les textes gnostiques relèvent d'un héritage judéo-hellénistique commun, plutôt que d'une inspiration mythologique gnostique.

La question de l'ancrage gnostique de la théologie d'*Hébreux* reste encore marquée par d'importantes zones d'ombre. La fréquence, dans le sermon, des données linguistiques et symboliques grecques, chères à Philon d'Alexandrie, permet plutôt à certains auteurs de chercher la clé de lecture d'*Hébreux* dans l'hellénisme caractéristique de la pensée de l'Alexandrin.

## 2- L'approche hellénistique philonienne

Nous tenons de W.L. Lane<sup>2</sup> que la première moitié du vingtième siècle a vu se développer la thèse selon laquelle l'hellénisme philonien et le platonisme seraient les seuls lieux d'intelligibilité de la théologie d'*Hébreux*. De nombreuses études ont été entreprises dans cette ligne<sup>3</sup>. La plus remarquable est l'œuvre de C. Spicq<sup>4</sup>, inscrite elle-même dans la ligne des travaux d'E. Ménégoz<sup>5</sup>. C. Spicq démontre sa thèse philonienne dans son article intitulé « Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux »<sup>6</sup> et dans le premier volume de son commentaire d'*Hébreux*<sup>7</sup>. Après une méticuleuse étude comparée du vocabulaire commun à l'auteur d'*Hébreux* et à Philon, C. Spicq admet une dépendance de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* vis-à-vis de Philon, dépendance non pas doctrinale, mais sémantique, rhétorique, stylistique et symbolique. Il en arrive à voir dans l'auteur

<sup>1</sup> H.W. Attridge, « Hebrews, Epistle to the », dans D.N. Freedman (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, New York, Doubleday, 1992, 103.

<sup>2</sup> W.L. Lane, *Hebrews I – 8*, cvii-cix.

<sup>3</sup> Outre les travaux que nous présenterons dans ce chapitre, évoquons les contributions de L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews* et de K.L. Schenck, *Cosmology and Eschatology in Hebrews: the Settings of the Sacrifice* (SNTS MS 143), Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

<sup>4</sup> C. Spicq est le plus érudit des spécialistes français qui a défendu avec compétence la thèse de la dépendance littéraire directe d'*Hébreux* de Philon. Cependant, nous nous abstenons de présenter en détail ses travaux. Ce choix est motivé par le fait que notre étude ne porte pas sur la reconstruction de l'arrière-fond théologique d'*Hébreux*.

<sup>5</sup> E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Fischbacher, 1894.

<sup>6</sup> C. Spicq, « Le Philonisme de l'Épître aux Hébreux », *RB* 56 (1949), 542-572 ; 57 (1950) 212-242.

<sup>7</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (EtB), Vol 1, Paris, Gabalda, 1952, 39-91.

d'*Hébreux* un disciple de Philon converti au christianisme<sup>1</sup>. La relation qui unit les deux auteurs serait une relation d'influence d'un maître sur son disciple. Cette position, que C. Spicq<sup>2</sup> modifiera ultérieurement sous l'influence des découvertes des écrits de Qumrân, est reprise par plusieurs spécialistes d'*Hébreux*, soit pour la contester<sup>3</sup>, soit pour en démontrer la pertinence. Les paragraphes suivants présentent quelques travaux représentatifs des tenants de la thèse philonienne.

## 2.1- J. Cambier (1949)

J. Cambier tente d'élucider l'énigme du milieu culturel qui aurait influencé la vision eschatologique de l'auteur d'*Hébreux*. Est-elle d'enracinement apocalyptique ou hellénistique ? Il répond à cette interrogation à partir de l'analyse exégétique du texte He 13,9-15. L'image-clef qui lui permet de définir la teneur de l'eschatologie d'*Hébreux* est celle de « la cité permanente à venir », évoquée au v. 14 :

He 13,14 : οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.	Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous recherchons celle qui doit venir.
---	--

À l'arrière-plan de la clause μένουσαν πόλιν ... τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν, J. Cambier discerne un contraste entre l'ancienne et la nouvelle alliance, contraste à partir duquel s'exprimerait la vision eschatologique d'*Hébreux*. L'originalité de son étude réside dans le fait qu'il interprète ce contraste non pas au sens temporel – comme l'ancien par rapport au nouveau –, mais au sens spatial comme le terrestre vis-à-vis du céleste. L'idée sous-jacente à l'image de « la cité permanente » que J. Cambier entend mettre en évidence est celle de la stabilité des biens de l'alliance nouvelle. Or la stabilité est un motif caractéristique de l'hellénisme dont Philon est l'un des représentants. Pour expliciter ces idées J. Cambier s'intéresse aux « formes littéraires »<sup>4</sup> utilisées dans la

<sup>1</sup> C. Spicq, « Le Philonisme », 242.

<sup>2</sup> C. Spicq, « L'Épître aux Hébreux, Apollon, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân », *RevQ* 1 (1958–59) 365-390.

<sup>3</sup> La thèse philonienne de C. Spicq a été critiquée par R. Williamson au plan du vocabulaire (*Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4), Leiden, E. J. Brill, 1970, 133-136), des thèmes et des idées (492) et de l'utilisation des Écritures (575). Selon R. Williamson, la thèse philonienne n'a aucun point d'appui solide dans *Hébreux* et que les similarités entre Philon et l'auteur d'*Hébreux* seraient peut-être même non-existantes (« perhaps even non-existent » : 493). C. Spicq aurait quelquefois mal interprété la pensée de l'auteur d'*Hébreux*. De ce fait, les conclusions de son enquête seraient erronées. Loin de partager l'avis de R. Williamson, soulignons qu'il est frappant de voir comment cet auteur démonte l'argumentation de C. Spicq, sans toutefois proposer de nouvelles pistes de recherche.

<sup>4</sup> L'expression « formules littéraires » est de J. Cambier lui-même.

péricope (He 13,10-14) qui corroborent l'idée de stabilité et qui permettent de prouver la supériorité des réalités du nouveau culte sur l'ancien. J. Cambier retient en particulier l'antithèse culte nouveau-culte ancien (v. 10), l'appel à « sortir hors du camp » et le verbe μένω (« demeurer ») qu'il étudie en lien avec le verbe μέλλω (« devoir venir ») associé au premier (v. 14).

L'idée de culte est suggérée dans la phrase d'He 13,10 :

ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες.	Nous avons un autel dont les desservants de la tente n'ont pas le droit de tirer leur nourriture ( <i>TOB</i> ).
--	--

Le verset oppose le culte nouveau au culte ancien, cultes représentés respectivement par les termes θυσιαστήριον (« culte ») et σκηνῇ (« tente »). Le premier mot symbolise le culte du Christ distinct du culte ancien dont les prêtres lévites tiraient leur nourriture. Comme nous l'avons relevé, J. Cambier interprète l'opposition des deux cultes au sens spatial et qualitatif. Le culte du Christ est supérieur parce qu'il est de l'ordre du céleste et, par le fait même, il est stable, parfait et définitif. Le culte ancien, en revanche est de l'ordre du terrestre. Par conséquent, il est instable et imparfait. L'opposition des deux cultes ainsi relevée suggère l'idée déjà développée en He 8,1-5 et en He 9,23 selon laquelle les institutions de l'AT sont anciennes non pas en raison de leur antériorité dans le temps, mais de leur caractère terrestre, instable et transitoire. Le culte du Christ est nouveau parce qu'il affermit les cœurs (70). C'est pourquoi, tous ceux qui restent attachés au culte ancien sont exclus du culte éternel<sup>1</sup> du Christ qui donne le salut (80). Dès lors, les chrétiens devraient se détacher de la sphère terrestre pour rejoindre la sphère céleste (He 13,13), leur patrie véritable et permanente.

L'idée de mouvement vers cette patrie est corroborée par la métaphore de la sortie hors du camp énoncée en He 13,12-13 :

v. 12 : διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν.	C'est pourquoi Jésus lui aussi, pour sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte.
v. 13 : τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμόν αὐτοῦ φέροντες.	Allons donc à lui en dehors du camp, en portant son opprobre.

<sup>1</sup> J. Cambier traduit He 13,10 comme suit : « Nous avons ainsi un culte céleste auquel ne peuvent participer ceux qui restent attachés à ce qui n'est qu'une ombre, une figure de ce culte » (70).

J. Cambier voit dans l'image de « la sortie hors du camp » une affinité de forme et de fond avec la doctrine de Philon du « détachement de l'ordre créé pour obtenir la stabilité »<sup>1</sup> (75). Le camp représenterait le monde terrestre, la réalité locale qui est de l'ordre du créé. L'exhortation du v. 13 formulée en des termes alexandrins inviterait ainsi les chrétiens à se détacher de ce monde pour s'attacher au Christ (75), le seul qui assure la fermeté et la stabilité. Dès lors, chez Philon comme en He 13,13-14, le détachement de l'âme des choses terrestres a pour finalité « l'affermissement, la stabilité » (75). Pour les chrétiens, en revanche le détachement devrait les orienter vers Jésus (He 13,13), grand prêtre céleste et dispensateur des biens célestes et stables.

L'idée de stabilité est portée en outre par le verbe μένω (He 13,14)<sup>2</sup>. Il n'exprimerait ni l'idée apocalyptique traditionnelle de permanence – au sens temporel d'une durée indéterminée – ni la stabilité des biens célestes, mais il qualifierait plutôt les réalités du salut qu'*Hébreux* considère comme durables. Ainsi, affirme J. Cambier, l'antithèse suggérée par la métaphore du camp n'exprime pas une opposition entre le présent et le futur, mais entre la vie passagère en ce monde et la vie éternelle dans la cité à venir. J. Cambier rejette l'idée d'interpréter le verbe μέλλω dans une perspective temporelle en faveur de l'acception spatiale et qualitative, caractéristique de l'hellénisme philonien.

J. Cambier déduit de son analyse que l'eschatologie d'*Hébreux* ne préconise pas l'idée d'un renouvellement apocalyptique du monde créé, mais celle de la révélation de l'au-delà comme « la véritable réalité » dont le premier monde n'est qu'une figure. Dans ce cas, l'imagerie juive de la cité céleste ne pourrait servir de postulat interprétatif de la symbolique de la cité future et céleste dans *Hébreux*. J. Cambier dit, à cet effet :

« [...] il y a, en effet, une grande différence entre la cité céleste de l'apocalyptique juive, qui continue la Jérusalem terrestre dans la gloire et la splendeur, et les biens célestes de l'Épître qui ne présentent aucune continuité avec les biens terrestres, mais sont quelque chose de tout à fait différent. Les formules traditionnelles de l'apocalyptique subsistent, mais leur signification s'est modifiée. Par exemple, on parle encore de biens futurs, mais le mot “futur” ne connote plus avant tout sa

<sup>1</sup> On peut lire en *Gig.* 54 : « C'est ainsi que Moïse, sortant du camp et de toute l'armée corporelle, plante sa tente, c'est-à-dire assied immuablement son jugement, avant de se mettre à adorer Dieu et d'entrer dans la nuée obscure, dans la région invisible, où il demeure pour s'initier aux mystères les plus sacrés ». En *Leg.* 2,54-55 il est écrit « [...] C'est pourquoi “Moïse plante sa tente en dehors du camp, loin du camp ; et elle fut appelée tente du témoignage” (Ez 33,7). Cela veut dire : l'âme amie de Dieu, s'étant enfiée bien loin, reçoit fixité, solidité et consistance dans les préceptes parfaits de la vertu... ».

<sup>2</sup> En He 7,3.24, le verbe μένειν qualifie l'éternité du sacerdoce du Christ.

signification originelle. C'est plutôt un appellatif qui dit surtout que ces biens sont célestes : l'aspect qualitatif – “céleste” – se substitue à l'aspect temporel – “futur” » (94).

J. Cambier estime, pour cela, qu'*Hébreux* n'est pas une réflexion philosophique sur la réalité des êtres. Son enseignement est centré sur le salut en Jésus Christ, grand prêtre de la nouvelle alliance qui seule accorde les biens stables et surnaturels. Les traces de l'allégorisme platonicien dans *Hébreux* doivent être comprises au plan des valeurs religieuses.

En ce qui concerne la sotériologie d'*Hébreux*, J. Cambier se rapproche de M. Dibelius. Il interprète le salut au sens d'un mouvement vers le ciel. Un tel salut consiste à s'associer au Christ et à son culte céleste. Le lieu de ce salut n'est plus la cité céleste au sens apocalyptique juif, mais le tabernacle céleste qui n'appartient pas à cette création (89). J. Cambier pense qu'en mettant davantage l'accent sur la dimension qualitative du salut plutôt que sur la dimension temporelle, l'auteur d'*Hébreux* parvient à mieux exprimer l'idée chrétienne selon laquelle, dès ici-bas, les croyants possèdent le don du Christ qui est céleste c'est-à-dire stable et définitif (96).

## 2.2- J. Hering (1956)

Une quinzaine d'années après l'article de J. Cambier, J. Hering relance le débat sur les corrélations entre l'eschatologie biblique et l'idéalisme platonicien. Pour ce faire, il confronte « les espérances chrétiennes » avec « les espérances platoniciennes » chez les auteurs chrétiens des premiers siècles de notre ère (446). L'objectif de son enquête est de mettre en lumière « les métamorphoses de contact » qu'auraient subies, chez ces auteurs, soit la pensée biblique, soit la pensée platonicienne. J. Hering s'intéresse en particulier à l'auteur d'*Hébreux* dont l'œuvre témoignerait d'un brassage des traditions bibliques et platoniciennes. Comme point de départ de son étude, il retient certains thèmes eschatologiques chers à *Hébreux* qu'il compare avec Philon et Origène. Une attention particulière est accordée aux thèmes de la cosmologie, de la fin du monde, de la résurrection corporelle et de la fin ultime de l'homme. Dans la présentation de ces thèmes, J. Hering s'intéresse davantage aux données à connotation hellénistique communes à Philon, à Origène et à l'auteur d'*Hébreux*.

Au sujet de la cosmologie, il mentionne l'absence du thème de la nouvelle création chez les trois auteurs cités ci-dessus. Philon rejette l'idée de la fin du monde<sup>1</sup>, relativisant ainsi le thème apocalyptique « d'un éon corrompu » qu'il conviendrait de remplacer par un autre, au profit de la notion stoïcienne des catastrophes périodiques (448). Quant à Origène, il enseignerait l'existence des « éons multiples », caractéristiques de la pensée hellénistique. En effet, pense-t-il, notre monde serait suivi par beaucoup d'autres mondes. Dès lors, le but assigné par le créateur à ce monde visible ne consiste pas en sa réintégration et sa glorification, mais en sa disparition. Au cours de cette échéance, toutes les créatures rentreront dans le monde invisible (457). J. Hering admet que, bien qu'Origène reconnaisse la nécessité de la rédemption par le Christ, sa conception de la fin du monde est incompatible avec l'eschatologie d'*Hébreux*. Dans *Hébreux*, en revanche, la cosmologie est dominée par « l'idée platonisante de deux mondes superposés et coexistants » : le monde sensible qui ne serait que la copie du monde intelligible, sa réalité.

Parlant de la fin ultime de l'homme, J. Hering estime que le point commun entre Philon, Origène et *Hébreux* est l'absence du thème de la résurrection dans leurs élaborations théologiques. D'après J. Hering, l'Alexandrin ne donne que quelques indications au sujet de l'immortalité de l'âme et de son retour « à la métropole de la patrie d'où elle avait immigré primitivement, pour entrer dans un corps »<sup>2</sup> (449). De son côté, l'auteur d'*Hébreux* remplace le thème de la résurrection par celui de l'exaltation à la droite de Dieu. Cette substitution trahirait une influence hellénistique. Pareillement, Origène s'intéresse moins à la résurrection en elle-même qu'à l'endroit et à l'heure où elle se produit. Le monde de la résurrection d'Origène n'est que l'avant-dernier des mondes, puisqu'il fait encore partie des réalités visibles. La résurrection elle-même ne se produirait qu'à la fin du monde, c'est-à-dire au moment où tout pouvoir sera remis au Père et où tous ses ennemis seront soumis au Christ. Ce sera alors le temps du retour de

---

<sup>1</sup> *Mos.* 2,2 ; 4,20-24.

<sup>2</sup> J. Hering se réfère à *Quaest. Gen.* 3,11. On peut aussi lire dans *Cher.* 114 : « Où était mon corps avant ma naissance ? Et où s'en ira-t-il quand j'aurai disparu ? [...] D'où est venue l'âme, et où ira-t-elle, combien de temps partagera-t-elle notre vie ? Pouvons-nous dire ce qu'elle est en réalité ? [...] et nous prendrons notre élan vers une nouvelle naissance, parmi les êtres incorporels, composés, non doués de qualités » (texte tiré de J. Gorez (trad.), *De Cherubim*. Introduction, traduction et notes, Paris, Cerf, 1963, 61.63).

toutes les créatures à leur fin (455), où tous les êtres créés parviendront à leur achèvement<sup>1</sup> et rentreront dans le monde invisible.

Partant des acquis de la confrontation des thèmes que nous venons d'étudier, J. Hering réfute ainsi l'idée d'une eschatologie bien élaborée dans *Hébreux*. Il relève au contraire un manque d'homogénéité de la vision eschatologique de l'auteur d'*Hébreux*. J. Hering déduit que ce dernier tire ses idées et son argumentation de l'idéalisme platonicien. L'absence du thème de la nouvelle création et de la résurrection de la chair dans *Hébreux* laisserait ainsi supposer une métamorphose, voire un écrasement de la couche chrétienne par la couche platonicienne (452).

Toutefois, bien qu'il admette une influence grecque, J. Hering reconnaît la sensibilité chrétienne de l'auteur d'*Hébreux*. Celle-ci s'exprime dans la substitution de l'attente du retour du Christ à l'espérance d'une patrie future qui n'a jamais existé en tant que telle auparavant. La vie chrétienne revêt alors la forme d'un nomadisme vers le ciel, la véritable patrie du croyant, jadis invisible et inconnue. Celle-ci pourrait être assimilée au « royaume inébranlable » annoncé en He 12,28 et dont J. Hering dira plus tard<sup>2</sup> qu'il représente le « monde suprasensible et éternel », « le but de la migration terrestre des fidèles ». Et J. Hering d'ajouter que l'auteur d'*Hébreux* aurait abandonné l'idée mazdéenne et hébraïque de la succession temporelle des éons au profit de la conception grecque de la superposition spatiale de deux mondes : l'un phénoménal et éphémère et l'autre nouménal et éternel (He 11,1-3), le premier n'étant que le reflet du second. De ce fait, ce n'est pas le retour du Seigneur que les destinataires attendraient, mais leur ascension au ciel. Le Christ grand prêtre élevé au ciel aurait frayé la voie vers la patrie céleste<sup>3</sup>. De sorte que, selon J. Hering, l'idéal platonicien aurait imposé à l'auteur d'*Hébreux* d'opérer une profonde modification de l'eschatologie chrétienne. L'originalité de la pensée de l'auteur chrétien résiderait dans la substitution de la mystique grecque du retour à la mystique du départ ; départ vers une région que nul homme n'a habitée auparavant. Le salut consisterait dès lors dans l'entrée dans le monde invisible où le croyant rencontrera Dieu<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *De Principiis* 1,6,1-2, dans Origène, *Traité des Principes, tome 1, livres I et II*. Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel – M. Simonetti (SC 252), Paris, Cerf, 1978, 195-201.

<sup>2</sup> J. Hering, *Le royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Delachaux – Niestlé, Paris 1959, 149-150.

<sup>3</sup> J. Hering, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 149-150.

<sup>4</sup> J. Hering, « Eschatologie biblique », 452.



À notre avis, J. Hering semble survaloriser les éléments hellénistiques présents dans *Hébreux*. Or les catégories ou représentations philosophiques qu'on y trouve sont intégrées dans des ensembles littéraires où s'entremêlent des données de facture historique, eschatologique et biblique. Nous pouvons relever, entre autres, le recours fréquent à l'Écriture, la compréhension historique de l'événement du salut, l'insistance sur l'incarnation et les souffrances de Jésus. Bref, la corrélation entre ces données est étrangère à l'hellénisme. Bien qu'*Hébreux* contienne des représentations hellénistiques, sa pensée se caractérise plutôt par la manière dont il exploite son matériel. La position quasi unilatérale de J. Hering va être nuancée par G.W. MacRae.

### 2.3- G.W. MacRae (1978)

G.W. MacRae propose une approche beaucoup plus conciliante. Il reconnaît, dans la théologie d'*Hébreux*, le brassage des matériaux de facture hellénistique et apocalyptique. Il explique leur fonction spécifique en s'inspirant de l'imagerie du temple dans les traditions apocalyptiques juives et dans le judaïsme hellénistique. En effet, indique-t-il, l'apocalyptique juive admet l'existence d'un temple dans le ciel. Ce dernier serait probablement le développement du modèle divin décrit en Ex 25,9. Le judaïsme hellénistique considère en revanche l'univers comme un temple structuré dont les cours extérieurs représenteraient la mer et la terre, et la cours intérieur symboliserait le ciel<sup>1</sup>. Pareillement, Philon fait une distinction entre le monde des sens qui est perceptible et le monde intelligible. Dans *Hébreux*, le brassage de ces deux visions est perceptible à travers l'imagerie du sanctuaire. La vision apocalyptique apparaît en He 8,1-5 ; 9,23 ; 9,11-12 et la vision hellénistique en He 9,24 ; 10,19-20 et, peut-être, en He 6,19-20.

---

<sup>1</sup> Nous lisons chez Flavius Josèphe, *Les antiquités juives*. Volume I, Livres I à III. Texte, traduction et notes par É. Nodet, avec la collaboration de G. Berceville – É. Warschawski, 3<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 2000 : « [...] au-delà des supports s'ouvrait la partie secrète du sanctuaire, et le reste de la Tente était accessible aux seuls prêtres. Or, cette division de la Tente imitait la disposition de la nature universelle : le premier tiers en effet, derrière les quatre supports, où les prêtres ne pouvaient pas entrer, était réservé comme le ciel à Dieu seul. Quant aux vingt autres coudées, de même que la terre et la mer sont ouvertes aux hommes, elles étaient accessibles aux prêtres uniquement » (3,122-123). « La Tente d'abord : il l'a faite de trente coudées et l'a partagée en trois parties. En abandonnant deux d'entre elles à tous les prêtres, comme un endroit pénétrable et ouvert à tous, il représente la terre et la mer : celles-ci en effet sont accessibles à tous. Mais la troisième partie, il l'a réservée à Dieu seul, car, de même, le ciel est inaccessible aux hommes » (3,181). On peut également voir la description du tabernacle chez Philon dans *Mos.* 2,74. 101. 148. 155 ; *Quaest. Ex.* 2,94-96).

Outre ce dualisme spatial, G.W. MacRae souligne qu'*Hébreux* intègre, dans l'imagerie du sanctuaire, des données d'ordre temporel. Celles-ci apparaissent à travers le motif de l'entrée du Christ dans le sanctuaire. Ces données traduiraient la double vision eschatologique de la pensée de l'auteur : l'eschatologie réalisée, d'enracinement alexandrine et l'eschatologie futuriste, d'ancrage apocalyptique. En effet, selon G.W. MacRae, la vision apocalyptique est sous-jacente à l'interprétation de l'entrée du Christ dans le sanctuaire comme inauguration du temps de la fin. Ce temps, qui demeure encore futur pour le croyant, est objet d'espérance. La venue de Jésus a certes comblé l'écart entre le présent et le futur, mais dès lors que sa mort est un événement qui appartient au passé, le Christ a également comblé le temps entre le passé et le futur. Voilà pourquoi, les deux parties du tabernacle, décrites dans *Hébreux*, représenteraient non seulement le monde créé et le ciel incréé, mais aussi le temps présent et le futur.

G.W. MacRae déduit de l'usage de l'imagerie du sanctuaire que l'auteur d'*Hébreux* met en symbiose le schéma apocalyptique du temps avec la notion hellénistique du temple céleste. On pourrait dire alors que l'eschatologie n'est pas simplement une dimension ajoutée à l'imagerie du temple ; elle constitue au contraire le cœur de cette symbolique, puisque l'orientation fondamentale d'*Hébreux* est eschatologique (189)<sup>1</sup>. G.W. MacRae admet certes la présence d'une eschatologie futuriste d'enracinement apocalyptique juive dans *Hébreux*, mais il insiste sur l'importance de la dimension verticale de l'eschatologie du sermon. Aussi estime-t-il que, d'après l'auteur d'*Hébreux*, les vraies réalités sont localisées dans le monde céleste dont les réalités du monde terrestre ne seraient que des copies inférieures.

L'explication du mélange des deux traditions est fournie par le genre littéraire d'*Hébreux*, à savoir le genre « homélie » (190). L'auteur d'*Hébreux*, exhortant le peuple à la persévérance, développe une théologie de l'espérance à partir de son propre bagage hellénistique. La vision eschatologique verticale de type alexandrin est celle de l'auteur d'*Hébreux* tandis que la vision eschatologique de perspective apocalyptique serait typique des lecteurs (179). L'argument alexandrin ne serait pas utilisé pour corriger la vision horizontale des chrétiens, mais pour la renforcer (196). Partant de son héritage culturel grec, l'auteur d'*Hébreux* soutiendrait l'espérance eschatologique des chrétiens face à la persécution (190) et au retard de la parousie (196). La cosmologie

---

<sup>1</sup> Cette idée a été défendue par C.K. Barrett, « The Eschatology », 365-366.

platonicienne de l'auteur serait ainsi utilisée comme un outil stratégique à usage homilétique.

L'intérêt homilétique de l'auteur d'*Hébreux* éclaire le sens du rapport entre la foi et l'espérance. La foi telle qu'elle est définie en He 11,1-3 servirait de support homilétique à l'espérance apocalyptique des destinataires<sup>1</sup>. G.W. MacRae précise pourtant que si l'espérance est le but parénétiq ue de l'homélie, c'est la foi qui retient l'attention de l'auteur (192). Elle est rattachée à l'espérance comme le moyen au but.

Il apparaît donc que l'originalité de l'apport de G.W. MacRae réside dans le fait qu'il considère le genre littéraire « homélie » comme le critère d'intelligibilité de la cohésion et des fonctions respectives des deux courants de pensée dans l'élaboration de la théologie d'*Hébreux*. Pourtant, malgré son effort de conciliation, G.W. MacRae est plus penché vers la vision alexandrine de l'eschatologie d'*Hébreux*. La présence des éléments caractéristiques de la pensée apocalyptique juive qu'il souligne ne semble être réduite qu'à une simple accommodation théologique de l'auteur d'*Hébreux* avec son auditoire.

La fonction que G.W. MacRae assigne au genre « homélie » ne manque pas d'intérêt. Cependant, plutôt que d'infléchir l'interprétation de l'eschatologie en fonction de l'appartenance de l'auteur ou des destinataires à tel ou tel milieu culturel, il s'avère plus pertinent d'exploiter le genre « homélie » à la lumière des sources bibliques à partir desquelles l'homélie est faite. Nous émettons ainsi une réserve vis-à-vis de l'explication de G.W. MacRae sur le point précis des éventuelles appartenances culturelles de l'auteur et des lecteurs. À ce sujet, en effet, tous les spécialistes d'*Hébreux* admettent qu'il n'est pas aisé de déterminer avec exactitude l'identité et la provenance de l'auteur tout comme celle des lecteurs et donc de distinguer les concepts ou les idées qui sont propres aux uns (les destinataires) et à l'autre (l'auteur) de celles que les deux partagent.

Toutefois, si nous admettons que le genre « homélie » est le genre littéraire majeur d'*Hébreux*, la théorie homilétique de G.W. MacRae n'est pas négligeable. Il nous semble plus significatif si on étudie les thèmes développés dans cette homélie à la lumière du contexte originel des textes scripturaires à partir desquels est faite cette homélie.

---

<sup>1</sup> He 6,11-12 ; He 10,22-23.

L'apport de G.W. MacRae laisse encore ouverte la question de l'arrière-fond hellénistique d'*Hébreux*. Regardons à présent ce que pense E. Grässer dont la contribution est donnée indépendamment de la théorie de G.W. MacRae.

#### 2.4- E. Grässer (1992)

La contribution d'E. Grässer retenue dans cette étude a été proposée à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire d'E. Käsemann. Elle se veut une réaction à la monographie d'O. Hofius dans laquelle ce dernier critique et réfute la thèse pérégrinale chère à E. Käsemann. E. Grässer reprend la question de l'importance de ce thème et de son incidence dans la détermination de l'arrière-fond religieux de la théologie d'*Hébreux*<sup>1</sup> pour démontrer sa pertinence et sa portée eschatologique. Cependant, à la différence d'E. Käsemann, il trouve l'ancrage culturel de ce thème non pas dans les traditions gnostiques, mais dans l'hellénisme de type philonien. L'expression caractéristique de l'hellénisme et donc de la vision eschatologique d'*Hébreux* serait l'image du peuple de Dieu en marche. E. Grässer projette dans cette image l'essentiel de sa conception hellénisante du salut dans ses modalités et dans son objet ultime.

Avant d'entrer dans le vif de son sujet, E. Grässer met d'abord en lumière les traits fondamentaux qui distinguent l'eschatologie hellénistique de l'eschatologie apocalyptique. En effet, note-t-il, la vision hellénistique alexandrine de l'histoire est de type ascendant alors que celle de l'apocalyptique est de perspective descendante. Dans la tradition apocalyptique, l'accomplissement du salut est pensé historiquement comme la succession de deux éons. E. Grässer en résume l'essentiel à partir du rapport « Jetzt-Dann Eschatologie » (235). L'hellénisme confesse, quant à lui, la réalité du monde terrestre opposé au monde céleste, comme l'exprime la locution « Oben-Unten Eschatologie » (236). Dans ce second axe, le monde présent est vu comme une réalité corrompue, au sens du mot φθαρτός. Par conséquent, l'accomplissement du salut

---

<sup>1</sup> Signalons que l'étude d'E. Grässer examinée dans ce chapitre n'est qu'une parmi tant d'autres. Le sujet qu'il aborde était déjà au cœur de ses recherches antérieures. Dans sa monographie *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburg, N.G. Elwert, 1965, il affirmait sa conviction que la gnose avait influencé la pensée de l'auteur d'*Hébreux*. Le choix des deux extraits que nous présentons maintenant est guidé par le fait que leur contenu porte particulièrement sur l'eschatologie, thème qui nous place directement dans l'horizon du salut, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, et comme cela sera encore plus net dans l'étude du thème de l'héritage.

correspond à l'ascension – au sens dynamique du mot *μετάθεσις* – des âmes dans le royaume des incorruptibles (*ἄφθαρτα*)<sup>1</sup>.

E. Grässer explique la divergence de perspective entre les deux traditions en évoquant leur conception respective de la symbolique de la Jérusalem céleste. Alors que l'apocalyptique la comprend au sens d'une grandeur eschatologique tenue en attente dans le ciel et qui, à la fin des temps, descendra sur la terre, l'hellénisme alexandrin la considère comme l'antitype de son ombre qu'est la Jérusalem terrestre. Par ailleurs, si dans l'apocalyptique l'attente des justes porte sur l'arrivée du nouvel éon sur la terre, l'hellénisme ignore l'idée d'attente au profit de celle du mouvement vers le ciel (237). Par conséquent, le pèlerinage, au sens d'un déplacement (*μετάθεσις*) du monde instable (la terre) vers un monde inébranlable, devient une nécessité. C'est au terme de cette *μετάθεσις* que se ferait l'annihilation de la sphère terrestre pour que s'établisse la sphère céleste. Les destinataires d'*Hébreux* ont certes un avant-goût des biens éternels (He 6,4) – ils s'approchent déjà de la Jérusalem céleste (He 12,22) –, mais ils ne peuvent atteindre le royaume stable que par une vraie *μετάθεσις* (He 11,5).

Après avoir déterminé les caractéristiques respectives de l'hellénisme et de l'apocalyptique, E. Grässer démontre la dépendance de l'eschatologie d'*Hébreux* de l'hellénisme philonien à partir du motif du repos. Comme ce motif fera l'objet d'une étude approfondie dans la suite de ce travail, soulignons simplement qu'E. Grässer comprend ce repos au sens spatial comme l'inaltérable patrie céleste qui demeurera pour l'éternité, quand tout l'univers créé aura disparu (237). L'entrée dans ce lieu constitue l'accomplissement du salut de la communauté fatiguée par sa pérégrination (239).

Quant au dualisme hellénistique récurrent dans *Hébreux*, E. Grässer le considère en lien avec la représentation du royaume inébranlable (241-243) opposé au monde transitoire. Ce royaume ne serait pas à saisir en fonction de son imminence dans le temps, mais de sa stabilité<sup>2</sup>. Selon E. Grässer le retour du Christ à la fin des temps n'aurait pour seul but que de prendre les fidèles avec lui pour les introduire dans son royaume céleste. Cela montre encore une fois que l'eschatologie d'*Hébreux* n'est pas de perspective horizontale, mais verticale (89). Dès lors, le dualisme eschatologique anti-cosmique d'*Hébreux* exige pour la sotériologie l'idée de transcendance (246). En effet,

<sup>1</sup> Pour ces termes grecs, voir E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk », 235.236.

<sup>2</sup> Voir E. Grässer, « Die Eschatologie », 88.

en tant que « parabole » et « ombre » des réalités célestes, le monde présent est sans consistance. De ce fait, les chrétiens n'ont pas de cité permanente sur terre : ils sont étrangers et voyageurs, en quête d'une meilleure patrie, celle qu'ils partageront avec le Christ comme leur « chez soi ». Le titre de « participants à la vocation céleste » (He 3,1) donné aux croyants ainsi que les désignations de Jésus comme « pionnier » et « précurseur » trouvent leur vrai sens. On voit ainsi disparaître le schéma temporel apocalyptique présent-futur au profit de l'antithèse terrestre-céleste.

E. Grässer souligne en résumé qu'E. Käsemann a raison d'affirmer que le motif de la marche constitue la base secrète de la théologie d'*Hébreux*. À cet effet, l'auteur de ce dernier ne serait pas un représentant du courant apocalyptique paléochrétien, mais de l'hellénisme proche de Philon. *Hébreux* est un des écrits chrétiens qui marque l'étape du développement de la vision eschatologique apocalyptique horizontale vers la vision transcendantale (245).

Malgré cela, E. Grässer, dans la ligne de G.W. MacRae, s'oriente vers la thèse d'interférences culturelles dans *Hébreux*. Il affirme que l'auteur de ce dernier n'a pas simplement éliminé la pensée apocalyptique de la tradition paléochrétienne, mais il la relie plutôt à l'eschatologie hellénistique proche de l'alexandrinisme (245). Aujourd'hui, dit E. Grässer, on parle des deux traditions merveilleusement entremêlées (246), même si on maintient, vis-à-vis de l'histoire, une réserve à cause du transcendantalisme bien marqué dans *Hébreux*. L'aspiration chrétienne de l'au-delà n'est donc pas un désir intemporel vers l'invisible, mais une espérance fondée sur une promesse (246)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> À ce propos, on pourrait encore se référer à H. Braun, « Das Himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief », dans O. Böcher– K. Haacker, *Verborum Veritas*. Festschrift für Gustav Stählin, Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1970, 324.

## Conclusion

Au terme de cette enquête, nous pouvons dire que le thème largement évoqué par les auteurs consultés est celui de la pérégrination, conçue comme une ascension vers le ciel. Ce thème a une signification sotériologique, eschatologique et ecclésiologique<sup>1</sup>. À partir de lui s'établit la connexion entre les données temporelles et spatiales présentes dans *Hébreux*. La situation des destinataires sous-jacente à l'interprétation des auteurs étudiés est celle d'un peuple de Dieu en route vers le ciel. La question qui demeure toutefois est celle du rapport entre l'idée de l'ascension vers le ciel et la déclaration d'He 9,28 qui annonce le retour du Christ « à ceux qui l'attendent pour le salut ». Comment comprendre la tension entre l'avancée et l'attente, deux aspects très présents dans *Hébreux* ? C'est en tous les cas un point qui n'a cessé de nous intriguer dans l'*État de la question* comme dans la suite de notre étude. Il est utile de regarder déjà ce qu'en disent les tenants du schéma eschatologique apocalyptique de la pensée d'*Hébreux*.

### 3- L'approche apocalyptique

L'approche apocalyptique a émergé depuis l'importante étude de C.K. Barrett<sup>2</sup> devenue incontournable dans la recherche sur l'eschatologie d'*Hébreux*. Cet auteur réfute l'hypothèse d'un ancrage judéo-alexandrin de la théologie de ce sermon au profit de la thèse judéo-apocalyptique de perspective temporelle horizontale. Le présent chapitre va explorer l'évolution de la recherche suivant l'axe de lecture ouvert par C.K. Barrett. L'enquête porte sur les travaux de ce dernier auxquels s'ajoutent ceux de B. Klappert<sup>3</sup> et d'O. Hofius<sup>4</sup>.

#### 3.1- C.K. Barrett (1956)

C.K. Barrett réagit contre les deux tendances exégétiques dominantes de son époque dans la recherche sur l'eschatologie d'*Hébreux*. La première tendance soutient, de façon radicale, l'idée d'une atténuation de l'attente eschatologique dans d'*Hébreux*. Les défenseurs de cette idée estiment que les formules de facture eschatologique

---

<sup>1</sup> *Hébreux* contient certes des données ecclésiologiques très significatives. Cependant, nous n'avons pas abordé l'ecclésiologie d'*Hébreux*, puisque l'intérêt de notre enquête porte sur l'eschatologie.

<sup>2</sup> C.K. Barrett, « The Eschatology », 363-393.

<sup>3</sup> B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*.

<sup>4</sup> O. Hofius, *Katapausis*.

repérables dans *Hébreux* ne seraient qu'en situation de survivance<sup>1</sup>. La seconde tendance admet l'évidence des passages à résonance eschatologique dans *Hébreux*. Pourtant, ceux-ci y auraient été incorporés de façon incohérente<sup>2</sup>. C.K. Barrett reconnaît de son côté la pertinence du vocabulaire ou des thèmes eschatologiques dans *Hébreux*, mais aussi la cohérence de la vision eschatologique de l'auteur. Les formules qui en expriment la teneur auraient été présentées de façon tranchée et presque souvent dans une forme traditionnelle.

C.K. Barrett avance la thèse selon laquelle l'auteur d'*Hébreux* aurait puisé ses idées dans la tradition chrétienne, alimentée elle-même des idées de la tradition apocalyptique juive. Comme élément typique de cette tradition, C.K. Barrett souligne la conception futuriste du salut, au sens temporel fort. L'auteur d'*Hébreux* confesserait l'accomplissement des événements historiques du salut dans la personne de Jésus Christ ; la réalisation de ces événements serait en tension entre le présent et l'avenir. Cette vision propre au courant apocalyptique juif impliquerait l'idée d'une attente du jour du Seigneur pour le jugement ou pour le salut. Dans *Hébreux*, elle trouverait son expression appropriée dans les motifs du repos, du pèlerinage, de la Jérusalem et du sanctuaire célestes.

Pour démontrer l'enracinement judéo-apocalyptique de l'eschatologie d'*Hébreux*, C.K. Barrett confronte les deux motifs nommés ci-dessus avec Philon et l'*Épître de Barnabé*<sup>3</sup>. Comme nous étudierons amplement le motif du repos dans la quatrième partie de cette recherche, dans le présent chapitre, nous nous limitons à l'étude des motifs du pèlerinage, de la Jérusalem et du sanctuaire célestes.

En ce qui concerne le motif de la pérégrination, C.K. Barrett estime que la conception de l'auteur d'*Hébreux* se rapproche de la vision apocalyptique juive qui est distincte de celle de l'hellénisme de Philon. Ce dernier comprend le pèlerinage, au sens allégorique, comme un voyage des sages vers la région céleste, pays natal où se trouve leur citoyenneté<sup>4</sup>. Dans cette dynamique pérégrinale, les hommes de Dieu « transcendent tout le sensible pour atteindre le monde intelligible où ils émigraient

---

<sup>1</sup> Cette idée est également soutenue par M. Goguel, *La naissance du Christianisme*, Paris, Payot, 1946, 373.

<sup>2</sup> Cette seconde hypothèse avait été émise par J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC), Edinburgh, Clark, 1924, XXXII. XXXIV.

<sup>3</sup> La traduction que nous utilisons dans cette étude est celle de P. Prigent, *Épître de Barnabé. Introduction, traduction et notes*, Paris, Cerf, 1971.

<sup>4</sup> *Confus.* 77-82.



après avoir été naturalisés citoyens des idées impérissables »<sup>1</sup>. *Hébreux* comprend au contraire le pèlerinage au sens d'un progrès dans la foi en vue de la cité future présentée aux chrétiens comme objet d'une promesse. Dans l'attente de la réalisation eschatologique de cette dernière, ils doivent vivre par la foi. Cette conception de l'auteur d'*Hébreux* ne saurait être d'inspiration hellénistique, comme l'ont suggéré E. Käsemann et E. Grässer ; elle tire plutôt sa substance du judaïsme rabbinique.

À première vue, la littérature rabbinique met en avant l'idée d'une Jérusalem nouvelle restaurée, sous une forme matérielle et terrestre<sup>2</sup>. Pourtant C.K. Barrett rappelle que l'espérance en un temple et en une Jérusalem célestes de l'âge à venir constitue également une composante de la foi dans les traditions juives<sup>3</sup>, en particulier celles développées pendant la période exilique. Elle est également bien vivante dans les écrits apocalyptiques juifs extra-bibliques<sup>4</sup> et dans le NT. La cité céleste espérée dans ces diverses traditions est conçue comme la Jérusalem du monde à venir dont la Jérusalem présente n'est qu'une copie inférieure. C.K. Barrett estime que ce dualisme caractéristique de la tradition apocalyptique est précisément celui qui apparaît dans *Hébreux* (375).

C.K. Barrett reconnaît certes l'évidence du dualisme terre-ciel en He 8 – 9. Cependant, souligne-t-il, ce texte contient également d'importantes formules ou catégories à connotation temporelle. D'ailleurs, les deux sanctuaires sont opposés moins par rapport à eux-mêmes qu'en fonction de leurs ministres et des cultes qui y sont rendus. Or ces cultes sont considérés dans la répétitivité temporelle (pour le culte ancien) et dans l'unicité dans le temps (pour le culte du Christ). La possibilité d'accès au cœur du sanctuaire est en outre envisagée dans un rapport antithétique entre le « temps présent » et celui du « relèvement » (He 9,8-10). L'expression « une fois pour toutes » qui qualifie le culte du Christ (He 9,12.26) renverrait, selon C.K. Barrett, à un événement eschatologique qui a eu lieu dans le temps. Celui-ci sera suivi par un autre, à savoir le retour du Christ pour le salut (He 9,28). Ces différentes données permettent à C.K. Barrett de conclure que le tabernacle céleste et son culte sont d'une part des

<sup>1</sup> *Abr.* 62.66 ; *Cher.* 120-121 ; *Gig.* 61 .

<sup>2</sup> Nous renvoyons à 2 *Ba* 32,2-6 ; 4 *Esd* 7,26 ; 10,27.

<sup>3</sup> Voir « Hagiga 12 b », dans I. Epstein, *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed : Hahigah*, Traduit de l'anglais par Israël Abrahams, New York, Rebecca Bennet, 1959, 69-70. On peut se référer aussi à 4 *Esd* 7,26.36 ; 8,52.

<sup>4</sup> 4 *Esd* 13,36 l'identifie à la Sion céleste taillée sans l'aide d'aucune main humaine. Voir aussi 1 *Hén* 13,8 ; 90,28.30.

archétypes éternels, et de l'autre des réalités eschatologiques (392). Par conséquent, l'imagerie du tabernacle céleste étudiée ne peut être le produit de l'idéalisme platonicien. Elle s'inspire plutôt de la symbolique du temple eschatologique du judaïsme apocalyptique situé à l'origine au ciel et qui se manifeste sur la terre à la fin des temps.

La même observation vaut pour la situation du Christ. C.K. Barrett l'évoque par opposition au sauveur des traditions platoniciennes et gnostiques. À la différence de Philon et de Barnabé, *Hébreux* insiste sur l'événement décisif de la mort et de l'exaltation du Christ. Le sauveur d'*Hébreux* est un homme céleste et terrestre qui opère dans l'histoire. Jésus n'est ni un simple médiateur platonicien, debout entre les mondes réels et phénoménaux, ni un médiateur gnostique par qui on obtient le passage du monde matériel vers le monde spirituel. Il est plutôt un acteur engagé par ses souffrances et sa mort, un prêtre qui fait l'expiation pour le péché du genre humain (392). C.K. Barrett en déduit que les données ci-dessus témoignent de l'originalité chrétienne de la vision eschatologique d'*Hébreux*. La tradition apocalyptique aurait fourni à l'auteur d'*Hébreux* à la fois les notions de temple céleste et de temple eschatologique (386) pour livrer à ses destinataires un message chrétien. Ces notions nourrissent la croyance juive en l'âge à venir, celui de la manifestation et de l'établissement du temple céleste sur terre.

C.K. Barrett souligne, au terme de son analyse, que l'auteur d'*Hébreux* a probablement utilisé le matériel idéaliste, mais sa pensée ne serait ni philonienne ni platonicienne. Elle s'enracinerait dans la foi eschatologique de l'Église primitive, reflet du pluralisme culturel et religieux du monde ambiant. À la différence de la vision philonienne du monde, l'opposition entre le terrestre et le céleste soulignée dans *Hébreux* ne supprime pas la force de l'espérance eschatologique des croyants. Les paraboles d'*Hébreux* seraient ainsi des paraboles eschatologiques et les ombres dans sa caverne seraient toutes des ombres d'un événement qui s'est produit une fois pour toutes : la mort de Jésus (393).

Nous pouvons retenir de l'étude de C.K. Barrett que son approche situe bien l'action salvifique de Dieu dans l'histoire. Cependant, considérer l'apocalyptique juive comme la principale source d'inspiration de la théologie d'*Hébreux* ne va pas de soi ; l'apocalyptique étant elle-même un phénomène complexe, le produit d'une fusion de matériaux de provenances diverses. P. Grelot signale qu'elle révèle une diversité

surprenante qui ne se laisse pas réduire à des catégories. Plusieurs données d'*Hébreux* témoignent d'un brassage des idéologies royales<sup>1</sup> et sacerdotales<sup>2</sup>, des éléments venant du prophétisme<sup>3</sup>, de l'angélologie (He 1,5 – 2,5.16) et des traditions sapientielles juives<sup>4</sup>. Toutes ces sources, qui avaient déjà façonné l'apocalyptique juive, alimentent la pensée de l'auteur d'*Hébreux*. S'en tenir à l'unique toile de fond apocalyptique pour expliquer la pensée d'*Hébreux* nécessite au moins qu'on s'interroge sur la manière dont tous les matériaux émanant de cette tradition ont été articulés et enrichis à la lumière de l'événement Jésus Christ. Autrement dit, comment l'auteur d'*Hébreux* a-t-il pu exploiter son héritage apocalyptique de façon à délivrer un message de salut qui réponde aux besoins de ses lecteurs ? L'apport de B. Klappert que nous analysons dans la section suivante est éclairant à ce sujet.

### 3.2- B. Klappert (1969)

À la différence des auteurs étudiés jusque-là, B. Klappert rejette l'idée d'appréhender l'eschatologie d'*Hébreux* de façon unilatérale, que ce soit dans l'optique de la gnose ou du judaïsme hellénistique. Il propose en revanche de chercher sa principale clé herméneutique dans l'histoire du salut telle qu'*Hébreux* la comprend. Or ce dernier considère le Christ comme le pivot de cette histoire, le point de ralliement du passé, du présent et du futur. Il devient, selon B. Klappert l'événement eschatologique qui inaugure l'ère de l'accomplissement ultime de l'histoire du salut. Ainsi propose-t-il une approche essentiellement christocentrique de l'eschatologie d'*Hébreux*.

Sur la base des composantes christologiques à partir desquelles l'auteur de ce sermon détermine l'identité et l'action du Christ, B. Klappert démontre que l'univers symbolique et conceptuel intégré dans la construction de la théologie d'*Hébreux* trouve son sens dans la personne du Christ. Cette affirmation est fondée sur une réalité de fait. *Hébreux* situe l'être et l'agir du Christ dans le temps. Aussi, les notions d'espace transcendantal qui se rapportent à ses fonctions dans l'économie du salut sont-elles

---

<sup>1</sup> Nous pensons aux textes messianiques cités en He 1,3-13 et à la place accordée au Ps 109 dans l'élaboration de la christologie d'*Hébreux*. Notons dès à présent que la numérotation des psaumes adoptée dans l'ensemble de ce travail est celle des LXX.

<sup>2</sup> Nous pouvons évoquer toutes les considérations sur le sacerdoce dans *Hébreux*.

<sup>3</sup> Voir par exemple les citations des prophètes en He 8,8-12 ; 12,26-27.

<sup>4</sup> Par exemple la figure du Christ comme acteur de la création en He 1,2.10.

énoncées en référence au temps, d'où l'affirmation de l'unicité de sa médiation culturelle dans le sanctuaire céleste.

Pour dégager la teneur eschatologique de l'enseignement d'*Hébreux*, B. Klappert privilégie les données temporelles et spatiales au moyen desquelles l'auteur du sermon chrétien dévoile la situation et l'œuvre du salut du Christ. Il met en lumière leurs connexions et leurs fonctions spécifiques dans la compréhension de l'eschatologie d'*Hébreux*. B. Klappert conduit son argumentation en deux parties :

Dans la première partie, il met en relief le caractère eschatologique de l'événement du Christ et donc la richesse eschatologique de la théologie d'*Hébreux*. B. Klappert prend comme axe de lecture la thématique de la mort et de l'intronisation céleste du Christ. L'étude de ces deux aspects met en relief les données temporelles liées aux éléments d'ordre spatial dans les descriptions de la figure et de l'action du Christ. Le but de l'analyse de B. Klappert est de montrer la prédominance de la perspective eschatologique horizontale sur la perspective verticale ou transcendantale.

Dans la seconde partie, B. Klappert se prononce sur la question controversée de l'arrière-fond culturel de la théologie et, par conséquent, de la vision eschatologique de l'auteur d'*Hébreux*.

1- L'événement fondateur qui permet à B. Klappert de prouver le caractère eschatologique de l'événement du Christ est l'exaltation céleste du Christ. Cet auteur considère l'événement dans son acception messianique comme intronisation royale du Fils sur son trône (He 1,5-14). Le Christ exalté en tant que Seigneur de l'univers et héritier de tout inaugure les temps eschatologiques (23). L'« aujourd'hui » de la parole de Dieu dans le Fils (He 1,2) marque ainsi le commencement de l'ère du salut eschatologique (23). Cependant, écrit l'auteur d'*Hébreux*, la souveraineté du Christ se manifestera en plénitude lors de l'anéantissement complet de ses ennemis (1,13). Le temps du salut ainsi inauguré reste ouvert sur une réalisation plénière future. Dans l'attente de cette échéance, les croyants sont conviés à la fidélité à la parole de Dieu.

B. Klappert considère ensuite la dimension culturelle de la mort et de l'exaltation céleste du Christ ; plus particulièrement son statut de grand prêtre céleste et son action culturelle dans le sanctuaire céleste. Il tire son argument de l'opposition entre les sanctuaires terrestre et céleste développée en He 7,1 – 10,10. B. Klappert estime que l'intérêt de l'auteur d'*Hébreux* porte moins sur l'antithèse culte terrestre-culte céleste que sur l'antithèse ancien culte et nouveau culte. Ainsi, le contraste entre les deux

sanctuaires ne constitue pas la clé de lecture d'He 7,1 – 10,10. Autre élément important, le sacerdoce du Christ est décrit avant tout comme antitype du sacerdoce des lévites. De plus, l'opposition des deux tabernacles ne porte pas uniquement sur leur qualification de copie incomplète ou de modèle céleste, mais aussi sur le fait que ses deux parties constitutives représentent respectivement le « temps présent » (He 9,9) et le « temps du relèvement » (He 9,10). Le « temps présent », transitoire, est le temps de la première tente et « le temps du relèvement », celui du Christ. Ce dernier temps constitue le nouvel éon, celui de l'accomplissement, de l'adoration du Dieu vivant dans le sanctuaire céleste. Par ailleurs, le sacrifice unique du Christ dans le saint des saints céleste est la réalisation eschatologique du rite du jour du grand pardon (Lv 16). B. Klappert propose de comprendre la typologie de perspective historique utilisée dans *Hébreux* en fonction du schéma promesse-réalisation. L'ère du salut inaugurée par le sacerdoce du Christ constitue dès lors l'ère de la réception des biens du salut que le sacerdoce ancien n'a pas pu accorder.

B. Klappert déduit de son analyse que l'opposition ombre-réalité serait une adaptation eschatologique du dualisme alexandrin ou encore une transformation de la typologie verticale alexandrine en une typologie historique horizontale (25). Eu égard à l'importance des éléments d'ordre temporel dans *Hébreux*, B. Klappert affirme que la typologie historico-salvifique horizontale (25) prédomine sur la typologie verticale.

Par ailleurs, B. Klappert démontre aussi la pertinence du donné eschatologique à partir des motifs de l'alliance, de la promesse et de la confession de foi. En cela, il rejoint ses prédécesseurs qui ont déjà mis en relief la portée eschatologique de ces motifs. B. Klappert insiste cependant sur le fait que l'alliance dans le Christ a une dimension eschatologique, car l'auteur d'*Hébreux* la présente comme l'objet d'une promesse confirmée et qui annonce en même temps l'octroi des biens du salut (He 9,15). Cette alliance, fondée sur de « meilleures promesses » (He 8,6), réalise les promesses formulées à l'endroit d'Abraham. Dès lors que le type préfigure le futur dans une histoire anticipée, l'apparition de l'antitype signifie l'arrivée du temps du salut eschatologique (25). Dans la mesure où Jésus Christ est la parole ultime du Père, il devient l'accomplissement et la garantie des promesses scripturaires. Aux motifs de l'alliance et de la promesse est lié celui de l'espérance. Leur rapport est élucidé en He 7,19-22 où l'auteur d'*Hébreux* déclare que, contrairement au ministère sacerdotal juif qui n'a pas procuré la perfection, celui du Christ ouvre non seulement l'accès à Dieu,

mais aussi l'ère de la « meilleure espérance » (He 7,19). Aussi est-ce en fonction de son ministère qu'il devient le « garant d'une meilleure alliance » (He 7,22).

L'institution du Christ comme grand prêtre apparaît ainsi comme un événement eschatologique du salut. C'est dans la même visée que B. Klappert invite à comprendre l'imagerie du Christ comme grand prêtre de notre confession de foi (He 3,1). La notion de « confession de foi », affirme-t-il, a une dimension historique, car elle est fondée sur un événement qui a eu lieu dans le temps. Professer la foi au Christ grand prêtre revient à confesser l'espérance qu'il a introduite (He 7,19), et cette dernière oriente vers l'avenir (34). Jésus Christ apparaît ainsi comme l'événement eschatologique fondamental en fonction duquel le contenu d'*Hébreux* trouve son sens. C'est en cet événement que se noue l'enseignement. Telle est la vision que l'auteur d'*Hébreux* a explicitée au moyen du dualisme grec.

2- Après la démonstration de l'originalité de l'eschatologie d'*Hébreux*, B. Klappert donne sa position par rapport à la tradition qui aurait pu influencer les vues de son auteur. S'appuyant sur les acquis de l'analyse des textes entreprise précédemment, il estime que la présence du matériel de facture hellénistique dans *Hébreux* ne saurait être comprise dans la ligne d'E. Grässer. Il propose plutôt d'apprécier les similitudes conceptuelles entre *Hébreux* et Philon dans les sections doctrinales comme un héritage commun des LXX. Sur ces bases, B. Klappert admet pour *Hébreux* non pas le retrait progressif du schéma temporel apocalyptique au profit du dualisme terrestre-céleste<sup>1</sup>, mais bien plutôt la prépondérance de l'abstraction apocalyptique futuriste. Les sections parénétiqes éclairent ainsi d'une lumière nouvelle les éléments spécifiques du dualisme alexandrin et de sa vision transcendantale spatiale.

B. Klappert saisit alors l'opposition terrestre-céleste comme la radicalisation de l'eschatologie paléochrétienne (49). En conséquence, si l'hellénisme a affaibli l'eschatologie de Philon, il a en revanche renforcé celle d'*Hébreux* (50). L'auteur de ce dernier est imprégné du judéo-christianisme. Bien que connaissant la culture alexandrine, il reste un dépositaire de la tradition apocalyptique et paléochrétienne (52). En cela, B. Klappert se démarque de J. Cambier, invitant ainsi à vérifier si, depuis les

---

<sup>1</sup> E. Grässer pense que, dans *Hébreux*, l'attente traditionnelle paléochrétienne apocalyptique, sous la forme d'une attente imminente, ne se limite que dans les parénèses. Dans le reste d'*Hébreux*, elle a été remplacée par le dualisme spatial transcendantal.

découvertes de Qumrân, il serait encore possible de considérer la notion de verticalité comme exclusivement hellénistique (51).

B. Klappert termine son étude par une réflexion sur la condition existentielle des destinataires. Il propose de la définir à la lumière de la dynamique de l'existence du Christ lui-même. Par sa mort et son exaltation, celui-ci a accordé le pardon des péchés. Pourtant, l'auteur d'*Hébreux*, ne voit « pas encore que tout lui ait été soumis » (He 2,8). Pareillement, les chrétiens ont reçu le pardon des péchés. L'accès au sanctuaire céleste leur est ouvert (He 10,19-20). Cependant, comme le Christ en attente de la soumission totale des ennemis de Dieu (He 1,13), les chrétiens, encore en proie à l'épreuve (54), attendent de recevoir les biens du salut promis (He 6,11). Dès lors, à l'attente du Christ de la consommation de l'histoire du monde (He 10,13) correspond l'attente du salut par les chrétiens (He 9,28). Ces affirmations expriment la tension entre le « déjà-là » et le « pas encore » du salut, caractéristique de l'eschatologie chrétienne.

Quant à la signification du salut, B. Klappert distingue la « rédemption » dans ses harmoniques culturelles déjà accomplies de la σωτηρία finale encore à venir. Celle-ci est conçue comme l'aboutissement d'un processus de glorification dont le Christ est le « pionnier ». Un tel salut est envisagé comme un héritage (He 1,14) qu'on pourrait perdre (He 2,3). La tension entre la situation actuelle des chrétiens et le salut final à recevoir est exprimée en He 6,9 (41). Ainsi selon B. Klappert, on ne peut parler, au sens strict, d'un salut déjà accompli dans le présent des destinataires d'*Hébreux*. La réalisation plénière de ce salut est renvoyée à l'avenir (41), comme le confirme He 9,28. De la sorte, le véritable enjeu théologique d'*Hébreux* ne réside ni dans le thème de la migration du peuple de Dieu<sup>1</sup>, ni dans l'idée du salut comme d'un culte grandiose qui engloberait ciel et terre (M. Dibelius). Il réside plutôt dans les nouvelles raisons d'espérer pour une communauté confrontée à la longue attente de la parousie. Au niveau christologique, les nouvelles raisons d'espérance sont la seigneurie du Christ et sa parousie. Au niveau ecclésial, l'espérance chrétienne repose sur l'action culturelle céleste du Christ au sens où elle introduit la « meilleure espérance » (61). Celle-ci s'enracine dans l'histoire de la promesse divine que le Christ accomplit. Elle culmine dans la réception du salut eschatologique (60-61) qui n'est autre que le véritable « accomplissement » des chrétiens.

---

<sup>1</sup> Thèse d'E. Käsemann et d'E. Grässer.

Pour terminer, B. Klappert valorise la référence d'*Hébreux* à l'histoire en insistant sur la récurrence du rapport entre l'ancienne et la nouvelle institution sacerdotale. En fonction de la pertinence du donné historique dans *Hébreux*, l'auteur de cette dernière décrit avant tout le ministère du Christ au sens eschatologique comme antitype de celui des prêtres aaroniques. D'après B. Klappert, la pensée de l'auteur d'*Hébreux* n'a rien de mythologique. Les matériaux littéraires propres à l'hellénisme présents dans *Hébreux* seraient plutôt à interpréter à la lumière de l'AT. De ce fait, le salut se comprendrait non pas comme une réalité alexandrine métaphysique, mais comme une « parole-promesse » garantie dans le Christ exalté.

L'approche de B. Klappert nous paraît pertinente. Elle pose des jalons pour une étude de la sotériologie dont il convient de dégager la signification à partir de l'histoire du salut telle que son auteur l'interprète. Au cœur de cette histoire est placé le Christ en qui toutes les références à l'AT prennent sens. Nous allons pouvoir prendre appui sur l'étude de B. Klappert, notamment sur le point précis du rapport entre la promesse chrétienne et le salut. Cependant, la tâche qui reste ouverte consiste à définir les éléments qui forment la texture de cette promesse chrétienne dans l'optique du thème du salut en héritage. C'est en vue de cela qu'il nous paraît important de compléter l'apport de B. Klappert par la contribution d'O. Hofius<sup>1</sup>.

### 3.3- O. Hofius (1970)

O. Hofius<sup>2</sup> explicite la question de l'arrière-fond religieux d'*Hébreux* à partir de l'étude du motif du repos<sup>3</sup>. Il conteste la thèse d'E. Käsemann relative à la prépondérance de l'image de la pérégrination en He 3,7 – 4,13<sup>4</sup> et dans l'ensemble d'*Hébreux*.

Dans la section introductive, O. Hofius<sup>5</sup> donne en écho les diverses réactions des commentateurs d'*Hébreux* par rapport à l'ouvrage de E. Käsemann. Contre la thèse de

---

<sup>1</sup> O. Hofius, *Katapausis*.

<sup>2</sup> Comme pour les auteurs présentés précédemment, la conception du repos d'O. Hofius fera l'objet d'une étude dans la IV<sup>ème</sup> partie de ce travail. Nous ne l'abordons pas ici.

<sup>3</sup> Signalons qu'A. Vanhoye a déjà fait une intéressante recension de la monographie d'O. Hofius (A. Vanhoye, « Trois ouvrages récents sur l'Épître aux Hébreux », *Bib* 52 (1970), 62-71).

<sup>4</sup> Dans un article critique antérieur à O. Hofius, A. Vanhoye contestait déjà la pertinence du thème de la pérégrination en He 3,7 – 4,13 (« Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique de Hébreux 3,7 – 4,11 », *Bib* 49 (1968), 9-26).

<sup>5</sup> O. Hofius, *Katapausis*, 8.



ce dernier, O. Hofius mentionne H. Strathmann et F.J. Schierse<sup>1</sup>. Le premier estime que « les influences gnostiques » dans *Hébreux* seraient trop problématiques pour qu'on puisse les considérer comme une clé de son interprétation. Le second auteur affirme que si *Hébreux* contenait des représentations gnostiques, elles ne seraient que le fruit de la pensée eschatologique chrétienne. F.J. Schierse de son côté ne perçoit aucune influence gnostique dans *Hébreux*.

Après la présentation de l'état de la recherche antérieure sur *Hébreux*, O. Hofius fait une observation sur la notion même de la gnose et de ses caractéristiques essentielles (17-21). Cette mise au point terminologique est suivie par une étude simultanée des motifs du « repos » (22-101), de « *sabbatismos* » (102-115) et de la pérégrination (116-151). O. Hofius termine son étude en exprimant son point de vue sur la source d'inspiration de la théologie d'*Hébreux* et sur les thèmes de la marche et du repos.

L'essentiel de sa démonstration porte sur l'étude du texte He 3,7 – 4,11 qu'il entreprend essentiellement pour contredire les conclusions d'E. Käsemann. Il confronte le Ps 94,7-11 cité dans ce passage avec les récits du Pentateuque qui relatent les événements de la traversée du désert par le peuple d'Israël. Il en arrive à montrer qu'He 3,7 – 4,13 n'envisage guère la pérégrination du peuple de Dieu. Le texte fait plutôt référence au récit de Nb 14 qui raconte les événements relatifs à la fin de la traversée du désert et à l'entrée dans la terre promise. Le peuple d'Israël parvenu au seuil de Canaan sombre dans l'incrédulité et se voit refuser l'entrée dans le repos. He 3,7 – 4,13 se concentre uniquement sur la fidélité à la parole de Dieu, condition majeure requise pour l'entrée dans le repos. De plus, le terme de la comparaison entre Israël et la communauté chrétienne est plutôt la possibilité de chuter avant le but, par manque de confiance en la promesse divine. Le comportement des pères à Cadès Barnéa serait ainsi évoqué non pas comme un modèle du peuple de Dieu traversant le désert des âges, mais comme un avertissement (128. 141) et un exemple d'indocilité que les chrétiens ne doivent pas suivre.

Le thème de la marche ne trouvant pas d'appui textuel explicite dans *Hébreux*, O. Hofius conclut que son auteur ne s'intéresse ni à l'image gnostique et hellénistique d'un voyage ou d'une ascension dans le monde transcendant, mais au thème apocalyptique

---

<sup>1</sup> F.J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung : zur Theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, Munich, Karl Zink, 1955, 5.

juif de l'accomplissement du salut dans l'histoire. Il ne considère guère les chrétiens comme un peuple en pèlerinage ou en marche à travers le désert de ce monde, mais comme un peuple en attente du jour du salut<sup>1</sup>. Dans cette optique d'O. Hofius, la symbolique de la ville de Dieu et de la patrie céleste<sup>2</sup> ne pourrait être interprétée comme le but de la marche chrétienne, mais comme le couronnement d'une attente dans la foi. O. Hofius propose ainsi de traduire le verbe ἐπιζητέω (He 13,14) – souvent invoqué à l'appui de la thèse transcendantale – non pas par « chercher à atteindre », mais par « désirer, attendre, souhaiter »<sup>3</sup>.

O. Hofius poursuit son argument en montrant que le sanctuaire céleste et le saint des saints mentionnés en He 10,19 n'impliquent pas non plus le but d'une marche du peuple de Dieu. Il n'y est pas question d'une marche, mais d'une *entrée* dans un lieu et d'une *attente* de l'accès définitif à la présence de Dieu. C'est en vue de cette entrée que l'auteur exhorte les chrétiens à la fermeté dans la foi et à ne pas imiter les pères à Cadès (149). En effet, le salut a été annoncé et réalisé par Jésus Christ. Ce qui est demandé aux chrétiens, c'est d'attendre son retour pour en prendre pleinement possession (150). Ce salut est l'objet d'une promesse divine qui s'accomplit dans l'histoire. O. Hofius estime que la source d'inspiration de la pensée de l'auteur ne peut être cherchée dans la gnose, mais dans la pensée apocalyptique juive dont on trouve les caractéristiques dans *4 Esd*<sup>4</sup>.

## Conclusion

Les travaux examinés dans ce chapitre font passer en avant la ligne temporelle horizontale de l'eschatologie d'*Hébreux*. Une grande place est faite à l'ancrage dans l'histoire des représentations symboliques, christologiques et sotériologiques, répertoriées dans l'ensemble d'*Hébreux*. Au centre de cette temporalité est placé le « une fois pour toutes » de l'acte sacrificiel du Christ par lequel ce dernier réalise toutes les promesses divines. L'idée commune partagée par les auteurs présentés dans ce chapitre est que la pensée eschatologique d'*Hébreux* s'enracine dans la tradition chrétienne de tendance apocalyptique. Elle admet que, dans la personne de Jésus Christ,

<sup>1</sup> O. Hofius, *Katapausis*, 146. 150-152.

<sup>2</sup> He 11,8-10.11,13-16 ; 12,22.

<sup>3</sup> O. Hofius, *Katapausis*, 148.

<sup>4</sup> Nous reviendrons sur cette hypothèse d'O. Hofius dans l'étude du motif du repos.

les événements eschatologiques ont déjà eu lieu, mais que leur réalisation ultime demeure encore objet d'espérance. La thématique du salut se laisse donc appréhender à la lumière du couple promesse-accomplissement et dans la dynamique temporelle du déjà-là et du pas encore. Au cœur de cette dynamique, les chrétiens sont présentés non pas dans un mouvement de marche et d'ascension vers le ciel, mais dans une attitude d'attente, en ce monde, de la consommation dernière du dessein salvifique de Dieu, au jour qui inaugurerà le monde à venir<sup>1</sup>. Cette échéance requiert, de la part des destinataires, un engagement de foi et d'espérance jusqu'à la fin. Pour les fidèles, cette fin sera marquée par l'entrée dans le repos de Dieu et donc par la possession plénière de l'héritage du salut ; pour les apostats par le châtement (He 10,26-39).

Les conclusions minimales tirées au fil de notre enquête révèlent que la conception eschatologique de l'auteur d'*Hébreux* n'est pas monolithique. À cet égard, il nous faut dégager les grandes lignes qui ressortent de cette tentative de reconstruction de l'arrière-fond religieux d'*Hébreux*, par rapport à la thématique du salut.

---

<sup>1</sup> Cette idée est également partagée par H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 28.

### III- LES ENJEUX DE L'ENQUÊTE

#### 1- Les grands axes du débat

La synthèse que nous faisons dans ce chapitre consiste à relever les acquis de l'état de la question pouvant servir de support herméneutique à la sotériologie d'*Hébreux*. Au point de départ de cette synthèse, notons que les auteurs examinés ci-dessus ont cherché à décrypter, derrière le texte d'*Hébreux*, le courant de pensée qui aurait influencé la théologie et la vision eschatologique de l'auteur de l'écrit. Deux principales tendances interprétatives émergent de l'enquête.

- La première tendance, de perspective transcendantale, fait dépendre la vision sotériologique d'*Hébreux* de la pensée hellénistique développée soit dans les courants gnostiques, soit par Philon d'Alexandrie. D'après les tenants de cette tendance, la vision eschatologique de l'auteur d'*Hébreux* n'est pas horizontale et temporelle, mais verticale et atemporelle. Par conséquent, le salut final des chrétiens se situe dans l'au-delà qui constituerait lui-même le bien suprême du salut espéré des croyants. C'est vers cette sphère céleste que l'auteur d'*Hébreux* orienterait le regard des croyants. L'entrée dans cette sphère de la divinité nécessiterait une sortie hors du monde terrestre, domaine des choses mouvantes et imparfaites, de la souffrance et de la mort. Dès lors, l'image de la pérégrination saisie, par les défenseurs de cette hypothèse, au sens hellénistique d'un véritable changement de place, constituerait la clé de compréhension de l'eschatologie et de la sotériologie d'*Hébreux*.

L'argument principal évoqué à l'appui de la thèse transcendantale est le dualisme spatial exploité surtout en He 8 – 9. L'auteur y oppose les sanctuaires terrestre et céleste respectivement comme l'ombre et sa réalité, comme l'instable et le stable.

- La seconde tendance est développée par les défenseurs de l'influence apocalyptique juive dans la théologie d'*Hébreux*. Ceux-ci valorisent en particulier les notations ou les images utilisées dans *Hébreux* qui évoquent le jugement dernier et celles qui situent la réalisation du salut dans l'histoire. Selon les promoteurs de cette tendance, c'est la composante « historico-temporelle », avec au centre l'intervention ultime de Dieu dans l'histoire, qui est prédominante dans la conception eschatologique

d'*Hébreux*. L'avènement, ou mieux encore, l'événement du Fils, constituerait le lieu d'expression de cette eschatologie. L'essentiel de l'opposition entre les sanctuaires terrestre et céleste se jouerait non pas dans la verticalité, mais dans la temporalité. À cet effet, le temps de l'intervention salvifique du Christ représente l'ère du « relèvement », de la « nouveauté » et de « l'achèvement ». Ce temps n'est plus celui de « l'esquisse », mais de la « réalité ». Le salut se révèle ainsi en tension entre le « déjà-là » et le « pas encore ». G. Hughes<sup>1</sup> voit dans cette tension l'expression de l'eschatologie « réalisée » et « futuriste » ; les deux iraient de pair avec la distinction entre les sections doctrinales et les passages parénétiqes d'*Hébreux*<sup>2</sup>. D'où, pour les tenants de l'arrière-fond apocalyptique, l'idée selon laquelle la perspective dominante dans l'enseignement d'*Hébreux* n'est pas celle d'une ascension dans le ciel, mais celle de l'attente terrestre de l'action ultime du Christ et de la réalisation des promesses divines. Aussi, l'histoire des chrétiens comme celle du monde est orientée vers l'établissement futur du « royaume inébranlable » (He 12,28)<sup>3</sup>.

- Toutefois, au-delà de la divergence de leurs d'opinions, les auteurs examinés, mais également d'autres exégètes modernes<sup>4</sup> que nous n'avons pas présentés dans l'*État de la question*, reconnaissent que le rédacteur d'*Hébreux* raisonne sur l'arrière-plan d'une double vision du monde : le monde céleste et le monde terrestre. Par exemple, les adeptes de l'eschatologie apocalyptique, bien qu'ils privilégient la localisation de l'événement eschatologique sur la terre, ne récusent pas totalement l'idée d'un salut à dimension céleste. C'est le cas d'H.W. Attridge<sup>5</sup> qui fait remarquer que, malgré les emprunts à l'apocalyptique, l'auteur d'*Hébreux* ne conçoit pas le salut comme une délivrance politique ou nationale. D'ailleurs il souligne la complexité et la variété des formes d'expression de la tradition apocalyptique elle-même, étant donné que les symboles clés au sein de cette tradition ont plusieurs référents. Cette complexité ne

---

<sup>1</sup> G. Hughes, *Hebrews and hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 68.

<sup>2</sup> G. Hughes fait remarquer que, dans les sections théologiques ou christologiques consacrées en particulier au sens de la mort salvifique du Christ, la perspective dominante est celle de l'eschatologie « réalisée » (69). Ces passages soulignent particulièrement la discontinuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance (70). Dans les sections exhortatives apparaît, en revanche, l'aspect « futuriste » de l'eschatologie. L'auteur d'*Hébreux* y affirme la continuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance (70). La condition des chrétiens y est décrite à la lumière de l'expérience de foi des croyants de l'AT avec lesquels ils partagent la même forme d'existence.

<sup>3</sup> G. Hughes, *Hebrews and hermeneutics*, 67.

<sup>4</sup> C'est le cas d'H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 27-28 et de G. Hughes, *Hebrews and hermeneutics*, 67-71.

<sup>5</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 28.

facilite guère la tâche quant aux grilles de lecture à prendre « pour déterminer le fonctionnement et la signification des images empruntées à l'apocalyptique dans *Hébreux* ». H.W. Attridge note en outre qu'« aussi bien dans les apocalypses que dans la littérature hellénistique juive, les catégories de l'espérance nationale traditionnelle étaient devenues des symboles d'un salut envisagé en des termes plus universels et plus spirituels ». Il est certes vrai que l'auteur d'*Hébreux* partage, avec d'autres courants de pensée contemporains, une quantité de conceptions et de représentations qu'il relie, transforme et utilise comme des matériaux de construction d'un édifice original. Cependant, la sève doctrinale dont sont nourries sa théologie et sa vision du salut reste judéo-chrétienne.

Pour terminer cette synthèse, nous tenons à faire remarquer que la diversité des opinions, soulignée ci-dessus, montre que le recours à l'une et à l'autre traditions religieuses éclaire sans doute plus d'un aspect et plus d'un motif de l'eschatologie et de la sotériologie d'*Hébreux*. Cependant, la différence de ces opinions, qui parfois se recoupent et s'entrecroisent, rend compte des fluctuations de la recherche sur l'arrière-fond théologique d'*Hébreux*. Ces fluctuations sont en partie inhérentes à la fluidité de la notion même d'« eschatologie ». Les arguments émis en faveur de l'hellénisme ou de l'apocalyptique alimentent toujours le débat et laissent un certain nombre de questions ouvertes.

## 2- Les questions ouvertes

L'*État de la question* présenté ci-dessus suscite une interrogation : le salut est-il un bien terrestre, intra-historique, impliquant une attente de l'action ultime de Dieu en ce monde, ou est-il au contraire une réalité céleste, appartenant entièrement au futur, et qui consiste en une pérégrination vers le ciel ? Cette interrogation fait surgir alors la question de la situation de la communauté chrétienne : doit-elle être conçue comme un peuple en attente (O. Hofius), ou comme un peuple en marche (E. Käsemann, J. Hering, E. Grässer) ? Nous avons déjà indiqué l'intérêt suscité par cette question pour notre recherche. En effet, c'est en la creusant que notre sujet de thèse s'est affiné.

## 2.1- Le salut consiste-t-il en une marche vers le ciel ?

Plusieurs auteurs postérieurs à E. Käsemann considèrent l'image de la pérégrination comme le motif sotériologique clé d'*Hébreux*. La prépondérance de ce motif dans le sermon en général et dans le texte d'He 3,7 – 4,11 en particulier ne fait pourtant pas l'unanimité des exégètes. *Hébreux* ne contient pas de termes explicites porteurs de l'idée de « pèlerinage »<sup>1</sup>. L'auteur insiste plutôt sur les notions d'« entrée » (dans le repos, dans le sanctuaire céleste par exemple) et d'« approche » de Dieu.

Peu de temps avant la monographie d'O. Hofius, A. Vanhoye<sup>2</sup> contestait déjà la référence directe d'He 3,7 – 4,11 à la pérégrination du désert. Après une minutieuse analyse du Ps 94 cité dans ce passage, à partir de ses traductions hébraïque et grecque, A. Vanhoye démontre que l'intérêt de l'auteur d'*Hébreux* ne porte guère sur la longue traversée du désert. Le seul événement envisagé dans le psaume cité est celui du refus des fils d'Israël d'entrer dans la terre promise, rapporté en Nb 14<sup>3</sup>. Pareillement, l'auteur d'*Hébreux* insiste sur la possibilité pour les croyants d'entrer dans le repos divin. Pour cela, il met en avant les conditions de foi requises pour avoir part à ce repos. D'après A. Vanhoye<sup>4</sup>, *Hébreux* ne situe en aucun cas les croyants dans le désert, mais à proximité du pays de Canaan. Ceux-ci n'ont plus une longue pérégrination à accomplir puisqu'ils sont en fin de parcours. Il n'est plus question que des derniers pas à franchir pour passer du désert au royaume de Dieu. Pour A. Vanhoye, comme pour O. Hofius, le thème de la pérégrination n'apparaît pas en He 3,7 – 4,11.

Plusieurs arguments évoqués par les défenseurs de l'idée de la pérégrination posent également problème. Nous pouvons relever le rappel de l'expérience des patriarches en He 11. A. Vanhoye<sup>5</sup> affirme à ce sujet que la vie nomade évoquée dans ce texte ne renvoie pas à la vie au désert. Elle aurait pour cadre de référence, paradoxalement, la terre de la promesse (He 11,9). En plus, l'auteur d'*Hébreux* paraît moins attentif aux déplacements effectués par les pères qu'à leur « situation d'étrangers ». Ainsi pour A. Vanhoye<sup>6</sup>, la vision eschatologique d'*Hébreux* ne consiste

<sup>1</sup> Le verbe πορεύομαι par exemple, employé parfois dans l'AT au sujet de la marche du peuple dans le désert n'apparaît pas dans *Hébreux*. Ex 3,18 ; 5,3 ; 8,23 ; Jos 6,9.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, « Longue marche », 15.17.

<sup>3</sup> L'hypothèse selon laquelle Nb 14 serait la référence première du psaume cité par l'auteur d'*Hébreux* est partagée par plusieurs auteurs dont D.A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 143 ; W.L. Lane, *Hebrews I – 8*, 85.

<sup>4</sup> A. Vanhoye, « Longue marche », 21.

<sup>5</sup> A. Vanhoye, « Longue marche », 24.

<sup>6</sup> A. Vanhoye, « Longue marche », 24.

ni en une longue pérégrination vers le ciel (E. Käsemann), ni en un interminable délai d'attente (O. Hofius) – puisque l'auteur d'*Hébreux* en annonce la brièveté (He 10,25) ; – elle porte plutôt sur la dynamique de l'entrée dans le repos.

Certains auteurs<sup>1</sup> évoquent l'espérance comme un motif porteur de l'idée de marche. G.R. Osborne par exemple considère l'espérance au sens subjectif comme une force qui propulse vers l'avant et qui met le croyant dans une dynamique d'avancée. L'importance de ce motif dans *Hébreux* est indéniable. Néanmoins la signification que l'auteur donne au mot ἐλπίς ne semble pas univoque. C'est l'idée qui apparaît dans les références à l'espérance des chrétiens en He 6,11.18 et en He 7,19. En He 6,11, le substantif ἐλπίς semble avoir une dimension subjective au sens où elle est une exigence de vie chrétienne. En He 6,18, l'espérance est présentée comme un bien à saisir, c'est-à-dire comme une composante du salut. En He 7,19, elle semble avoir une signification analogue à celle définie en He 6,18. Cependant, en He 7,19, l'espérance est liée au motif de la nouvelle alliance scellée dans le sacerdoce du Christ. L'action sacerdotale de ce dernier est présentée comme une « espérance meilleure », par laquelle « nous approchons de Dieu ». L'espérance devient une réalité objective, caractéristique du salut accordé par le sacrifice du Christ, grand prêtre de la nouvelle alliance. Cette réalité paraît être en tension entre le présent et le futur. L'idée de tension est perceptible dans le glissement de sens que l'auteur d'*Hébreux* opère dans l'emploi du mot ἐλπίς en He 6,11.18 et en He 7,19. On comprend pourquoi F. Vouga<sup>2</sup> affirme que :

« Formellement, il [*Hébreux*] emploie le terme d'espérance de manière absolue (He 3,6 ; 6,11.18 ; 7,19 ; 10,23). Pourtant l'espérance ne désigne pas l'attitude existentielle de la fidélité à la fidélité, mais l'objet escompté d'une attente. *La notion d'espérance est devenue une métonymie pour désigner son objet, c'est-à-dire les biens de salut promis à la foi dans l'accomplissement final* ».

Il nous paraît plus judicieux de saisir la valeur sotériologique de la notion d'espérance non seulement sous le seul angle d'une dynamique de marche, mais en fonction de la tension eschatologique qu'elle sous-tend entre le présent et le futur du salut.

Partant des observations faites ci-dessus nous pouvons affirmer que le thème de la pérégrination ne s'impose pas dans *Hébreux*, comme le pense par exemple E.

<sup>1</sup> Nous pensons particulièrement à G.R. Osborne, « Soteriology in the Epistle to the Hebrews », 155.

<sup>2</sup> F. Vouga, « L'espérance en l'accomplissement de la promesse : Luc et Hébreux », dans F. Vouga, *Une théologie du Nouveau testament* (MoBi 43), Genève, Labor et Fides, 1983, 188).



Käsemann et E. Grässer. Il ne peut créer un solide et unique précédent interprétatif pour saisir la nature du salut dans *Hébreux*, car telle qu'elle est abordée dans les études analysées, la pérégrination chrétienne semble être une exigence de foi.

## 2.2- Le salut se joue-t-il dans l'attente de l'action divine sur la terre ?

Pour les tenants de l'influence apocalyptique, la théologie d'*Hébreux* englobe la totalité de l'histoire ; une histoire du salut que le Christ achève, inaugurant ainsi la fin des temps (He 1,2 ; He 9,26). Cette histoire est envisagée dans ses coordonnées initiales et finales, à savoir la création<sup>1</sup> et le salut eschatologique<sup>2</sup>. L'auteur d'*Hébreux* montre combien l'action de Dieu pour l'humanité se déploie entre ces deux extrêmes de temps lorsqu'il affirme : « Celui pour qui et par qui tout existe » (He 2,10), « une dernière fois », « fera disparaître tout ce qui participe à l'instabilité du monde créé, afin que subsiste ce qui est inébranlable » (He 12,26-27). Encore une fois, selon l'auteur d'*Hébreux*, c'est « l'aujourd'hui » de la parole de Dieu qui ouvre les chrétiens sur le repos éternel. Aussi est-ce dans l'histoire que se déploie l'action salvifique de Dieu dans son Fils Jésus, comme le souligne la sentence d'He 9,28.

La présence des données temporelles, comme on vient de le voir, est significative, autant par leur ampleur que par leur importance. Néanmoins, il nous paraît plus pertinent de comprendre le salut dans la dynamique de la tension eschatologique entre le présent et le futur de sa réalisation. Cette interprétation prend assurément en compte toute la dynamique de progrès et d'« avancée » sous-tendue par certains motifs, tels ceux de l'accès à l'âge mûr (He 5,11-6,4) et de « l'approche de Dieu » (He 4,16 ; 7,25). Cette dynamique n'est toutefois pas à considérer au sens hellénistique d'une marche ou d'un voyage vers une région céleste qui serait la patrie d'origine des croyants, mais au sens spirituel d'une avancée dans la foi, jusqu'à la fin (He 6,11).

## 3- Orientation de la recherche

---

<sup>1</sup> He 1,2-3.10-12 ; 6,3.5 ; 11,3.

<sup>2</sup> He 5,9 ; 10,37-39 ; 13,20.

Nous admettons, à la suite de plusieurs spécialistes d'*Hébreux* qu'il serait difficile de nier toute influence hellénistique, gnostique ou alexandrine, dans l'élaboration de la théologie d'*Hébreux*. Pourtant, les observations faites ci-dessus montrent que, dans l'état actuel d'une recherche qui se diversifie et dont les conclusions demeurent antagonistes, l'approche historico-religieuse ne semble pas être le principal cadre de lecture qui permettrait de définir la sotériologie d'*Hébreux*. C. Theobald<sup>1</sup> le fait remarquer lorsqu'il affirme que la reconstruction précise de l'arrière-fond religieux d'*Hébreux* risquerait toujours d'opposer indûment le contenu et la forme de l'écrit, sa théologie propre et certains motifs ou expressions hellénistiques.

Le débat autour de cette reconstruction nous laisse finalement dans un dilemme quant aux questions de la nature, du temps et du lieu du salut des croyants. Ainsi, nous sommes conduits à explorer une autre voie d'approche thématique. Celle qui aiderait à mieux saisir la conception du salut eschatologique d'*Hébreux* dans sa dynamique de tension entre le présent et le futur est celle de l'héritage, puisque d'après les indications données en He 1,14 et 9,15 ce salut consiste en un héritage déjà accordé, mais dont les croyants devraient prendre pleine possession lors du retour du Christ (He 9,28). Ainsi pourrait-on comprendre le titre de notre thèse « *salut en héritage* », héritage qui, selon plusieurs données présentes dans *Hébreux*, se conçoit dans toute l'épaisseur vétérotestamentaire de ce thème. La pertinence sotériologique dudit thème a d'ailleurs été sommairement relevée par E. Käsemann<sup>2</sup> et par C.R. Koester<sup>3</sup>. Nous pouvons également évoquer E. Grässer<sup>4</sup> qui reconnaît que la notion de l'héritage joue un rôle important dans *Hébreux*. Le travail qui nous revient dans cette recherche est de l'étudier au plan de ses fondements christologiques et de ses aspects caractéristiques. Notre intérêt pour la thématique de l'héritage est guidé par trois éléments majeurs :

1- Le thème de l'héritage apparaît comme « *un hyperonyme* », l'englobant de tout, autour duquel se clarifient plusieurs motifs sotériologiques. En effet l'héritage, au sens

---

<sup>1</sup> C. Theobald, « L'initiateur de la foi qui la mène à l'accomplissement. Lecture théologique de He 11,1 à 12,3 », dans C. Reynier – B. Sesboué, « *Comme une ancre jetée vers l'avenir* ». *Regards sur l'Épître aux Hébreux*, Ateliers de théologie du Centre Sèvres, Paris, Médiasèvre, 1995, 86.

<sup>2</sup> Nous renvoyons à la réflexion d'E. Käsemann présentée plus haut à la page 29-30.

<sup>3</sup> Voir *supra*, 22-23.

<sup>4</sup> E. Grässer, *Text und Situation: Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, Gütersloher, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1973, 215, précise : « Er fußt auf einer breiten und vielschichtigen biblischen Traditionsgrundlage, die im Spätjudentum eine eschatologische Zuspitzung erfährt und im Hebräerbrief ganz auf die zukünftige Welt ausgerichtet ist: das ewige Erbe (9,15 ; 11,8), das Besitztum in der Ruhe, das einen betont räumlichen Klang hat ».

biblique du terme, implique une relation de parenté entre Dieu et son peuple. Or, de manière toute remarquable, les deux premiers chapitres d'*Hébreux* définissent la situation du Christ et la nouvelle condition des chrétiens au moyen du vocabulaire emprunté au milieu familial. Comme on peut le constater en He 1 – 2, l'auteur élabore l'essentiel de la christologie de son enseignement en employant les dénominations de Fils, d'héritier, de premier-né et de frère des hommes. À leur tour, les chrétiens sont présentés comme fils de Dieu (He 2,10), frères de Jésus (He 2,11-12), descendants d'Abraham (He 2,16) et bénéficiaires de l'héritage (He 1,14). Toutes ces notions font partie du champ sémantique du thème de l'héritage et elles semblent trouver leur valeur et leur sens dans ce thème.

2- Les motifs sotériologiques développés en He 8,1 – 9,28 ont également un lien avec la thématique vétérotestamentaire de l'héritage. Nous pouvons nommer ceux de la rédemption, de la promesse, de l'alliance et du sacrifice. Dans l'AT, comme dans *Hébreux*, ces motifs sont étroitement liés au thème du don et de la possession de l'héritage de la terre promise. Dieu a libéré son peuple de l'esclavage pour l'introduire dans le pays de Canaan. Israël y est introduit en qualité de peuple de l'alliance. De manière analogue, l'auteur d'*Hébreux* établit un lien fort entre la mort sacrificielle du Christ, la rédemption, l'alliance et l'héritage (He 9,14-17). Il présente le Christ comme le « médiateur d'une alliance nouvelle ». Cette dernière est conçue comme un *testament*, en bonne et due forme, qui permet aux croyants d'entrer en possession de l'héritage éternel (He 9,15). Il est donc certain que, fidèle aux Écritures qu'il cite constamment, l'auteur d'*Hébreux* situe l'alliance nouvelle dans l'horizon de l'héritage du salut promis jadis aux témoins de la foi dans l'ancienne alliance et accordé aux chrétiens grâce à la médiation du Christ.

3- Le thème biblique de l'héritage a une portée à la fois historique et eschatologique : historique, parce que l'héritage implique la transmission d'un patrimoine dans une histoire familiale ou religieuse ; eschatologique parce qu'il implique une attente de la prise de possession effective du bien à hériter. Ces deux dimensions sont sous-tendues dans *Hébreux* par le rapport promesse-accomplissement. Le salut annoncé dans *Hébreux* est inscrit dans l'histoire d'une promesse faite jadis aux ancêtres et renouvelée aux chrétiens grâce au Christ qui l'accomplit en plénitude. Plusieurs données du texte montrent combien l'auteur d'*Hébreux* se réfère à l'histoire des patriarches pour édifier la foi de ses lecteurs. Le thème de l'héritage, pris dans la

dynamique de ce rapport entre la promesse et l'accomplissement, apparaît comme le principe directeur qui permet de rendre compte de la tension interne entre les aspects accomplis et inaccomplis du salut, mais aussi d'assurer la corrélation entre les représentations topographiques et temporelles présentes en *Hébreux*. Il semble permettre à l'auteur de passer en revue la totalité de l'histoire et de l'économie du salut. Ces observations vont être vérifiées et explicitées dans les trois parties qui structurent la suite de cette recherche. Le double questionnement qui nous oriente est celle de savoir : si le salut destiné aux croyants prend figure d'une possession, en quoi consiste-t-il, autrement dit sur quelles réalités porte-t-il ? Qu'en est-il de son rapport avec la christologie élaborée dans *Hébreux* ?

Pour répondre à ces interrogations, l'angle d'approche méthodologique du travail retenu est historico-critique, avec un intérêt particulier sur le côté synchronique du texte grec d'*Hébreux*. Cette approche consistera essentiellement en l'étude d'*Hébreux* dans son aspect littéraire. Or, l'aspect déterminant pour cette étude est la question de l'importance des références à l'AT. Du début jusqu'à la fin, *Hébreux* est parsemée de citations ou d'allusions bibliques. Son auteur s'en inspire pour donner une assise scripturaire à son enseignement. Ce rapport à l'Écriture n'étant pas négligeable, il nous revient de déterminer les fondements, la nature et les implications du salut comme un héritage à la lumière des textes de l'AT auxquels l'auteur se réfère. Le but visé entraîne toutefois le choix des matériaux à examiner de manière à mieux préciser l'objet et les limites de notre recherche. Il est nécessaire donc d'établir dès à présent le dossier des textes à étudier.

#### **4- Corpus des textes à étudier**

Il n'est pas aisé de faire un inventaire des textes à étudier au sujet de la problématique du salut dans *Hébreux*, ni même d'en justifier les critères de sélection. La lecture d'*Hébreux*, aussi cursive soit-elle, révèle un foisonnement de représentations qui se rapportent au salut. La place axiomatique faite à la mort sacrificielle du Christ montre que la sotériologie constitue le thème fondamental d'*Hébreux*. La mention de la purification des péchés dès l'ouverture d'*Hébreux* (He 1,3) indique déjà l'horizon du salut que son auteur explicite sur la base d'une christologie sacerdotale.

Limiter alors l'étude de la sotériologie d'*Hébreux* à quelques portions de textes, pourrait paraître superficiel, car chaque section de ce sermon contient des énoncés qui amènent à en parler. Cependant, notre étude ne consistant pas en un commentaire de l'ensemble d'*Hébreux*, nous sommes amenée à établir un dossier des textes que nous choisissons en fonction de la pertinence des motifs sotériologiques qui y sont développés. Ce choix s'inscrit dans notre ligne d'approche méthodologique qui se veut sémantique. Pour ce faire, les textes qui contiennent une référence explicite au mot « salut » et au verbe « sauver »<sup>1</sup> mériteraient évidemment un intérêt particulier. Toutefois, comme l'idée de salut n'est pas forcément liée à l'importance numérique de ce vocabulaire, tous les passages contenant le mot « salut » ne seront pas étudiés systématiquement. Les textes retenus, que nous présentons succinctement dans les pages suivantes, sont ceux qui répondent à l'intérêt exégétique des quatre grandes parties qui structurent la suite de notre recherche. Leur contenu portera sur l'étude des textes He 1,1 – 2,18 ; He 3,7 – 4,11 ; He 8 – 9<sup>2</sup> et He 12,18-29.

### **- He 1,1 – 2,18**

D'après la structure proposée par A. Vanhoye, cet ensemble littéraire constitue la première partie d'*Hébreux*. Il définit la transcendance du « nom » du Fils par rapport à celui des anges. La perspective théologique qui traverse tout le sermon est celle de la glorification céleste du Christ, énoncée en He 1,3-4. Le texte comporte trois références au mot « salut ».

La première est faite en He 1,14, en lien avec le motif de l'héritage. Ce verset conclut un ensemble littéraire dont le contenu est développé au moyen des citations scripturaires, visant à mieux faire ressortir la suprématie du Christ sur les anges et l'originalité du salut qu'il apporte. Le Christ y est décrit comme l'héritier de tout, le Fils premier-né et le Seigneur, par qui les chrétiens héritent le salut.

La deuxième occurrence se trouve en He 2,3, dans le contexte d'une mise en garde contre le danger de négliger le message déjà entendu (He 2,1-4). L'auteur

---

<sup>1</sup> Nous parlons ici des occurrences se rapportant formellement à l'œuvre du Christ en faveur des croyants. Le verbe « sauver » en 11,7 qui se rapporte à Noé ne sera pas pris en compte.

<sup>2</sup> La délimitation des textes choisis s'inspire, tout au moins dans les grandes divisions, de la structuration d'*Hébreux* proposée par A. Vanhoye, « Le message de l'Épître aux Hébreux », *CE* 19, Paris, Cerf, 1977, 21-29 : I- Le nom du Christ (1,5 – 2,18) ; II- Christ grand prêtre digne de foi et miséricordieux (3,1 – 5,10) ; III- Valeur sans égale du sacerdoce et du sacrifice du Christ (5,11 – 10,39) ; IV- Foi et endurance (11,1 – 12,13) ; V- des pistes droites ! (12,14 – 13,18).

d'*Hébreux* identifie le « salut » à la « parole » dite par le Christ lui-même. Ce rapport *parole-salut* laisse supposer que la démonstration de la supériorité du Christ a une orientation sotériologique.

La troisième mention se lit en He 2,10, à l'intérieur d'un ensemble littéraire consacré à la lecture du destin historique de Jésus. Ce destin, exprimé en langage de solidarité ou de fraternité avec les hommes, est présenté dans une perspective sotériologique. Dans ce passage d'He 2,10, le salut consiste dans l'entrée de la « multitude de fils » dans la gloire. Pour ce faire, le Christ est établi « pionnier du salut » et « grand prêtre ».

Dans l'étude du texte He 1,1 – 2,18, nous porterons donc une attention particulière aux motifs christologiques caractérisant l'identité divine et humaine du Fils dans leur rapport au salut des chrétiens.

### **- He 3,7 – 4,11**

Ce texte est une parénèse<sup>1</sup> sur la fidélité à la parole de Dieu. Il est caractérisé par son remarquable exposé sur le thème du repos. Le contenu d'He 3,7 – 4,11 est inspiré de l'expérience du peuple d'Israël au désert, relue par le psalmiste dans le Ps 94,7-11. Comme dans l'AT, la promesse du repos, renouvelée aux chrétiens (He 4,3), constitue une composante du salut eschatologique destiné aux chrétiens. Ce repos, défini comme une réalité en tension entre le présent (He 4,3) et le futur (He 4,11), nous semble très important dans le cadre de la problématique du salut comme héritage.

### **- He 8 – 9**

Ce texte retient notre attention en raison du lien intrinsèque que l'auteur d'*Hébreux* établit entre la mort, *l'alliance-testament*<sup>2</sup> et l'héritage (He 9,15-17). Il y développe toutes les caractéristiques de la médiation sacrificielle du Christ dans ses modalités, son déploiement et son but sotériologique. L'auteur confère à l'acte liturgique de Jésus une double signification, correspondant au devenir du Christ dans sa fonction de médiateur de *l'alliance-testament* et à la situation nouvelle des chrétiens

---

<sup>1</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 195 ; *La Bible. Traduction œcuménique (TOB). Notes Intégrales*, 11<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf – Biblio, 2010, 668 ; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (EB), Vol. II, Paris, Gabalda, 1953, 71.

<sup>2</sup> Ce mot composé représente les deux variantes sémantiques du mot διαθήκη utilisées en He 9,16-17 pour définir l'objet de l'action médiatrice du Christ.

comme communauté culturelle des rachetés et des purifiés, destinée au salut compris comme un héritage.

### - He 12,18-29

Outre le motif de la médiation déjà développé en He 8 – 9, le passage He 12,18-29 contient d'autres représentations riches de sens sotériologique. Nous retenons la référence à Sion, la Jérusalem céleste et au « royaume inébranlable ». Nous pouvons aussi évoquer l'importance du motif de l'écoute de la voix de Dieu, considéré par l'auteur d'*Hébreux* comme une exigence de foi en vue du salut comme héritage.

Ces textes retenus constituent les premiers supports à notre recherche. Comme nous l'avons déjà relevé, elle-ci est menée en trois étapes correspondant aux trois parties qui structurent la suite de notre étude. La première définit les fondements christologiques du salut. Pour ce faire, nous examinons la situation divine et humaine du Christ sauveur, à partir d'une analyse du texte He 1 – 2. Une attention particulière est accordée au champ sémantique couvert par les notions de Fils et de frère, au sens où l'auteur d'*Hébreux* les exploite pour définir la condition divine et humaine de Jésus Christ dans l'horizon du salut en héritage. Dans la deuxième étape, nous envisageons l'action médiatrice du Christ en He 8 – 9 et en He 12,22-24 dans la perspective de l'héritage. L'étude de ces textes nous amène à pied d'œuvre pour approfondir les notions de mort, de rachat et d'*alliance-testament*, qui rendent compte de la nécessité et de la valeur sotériologique de l'action médiatrice du Christ, en lien avec le thème de l'héritage du salut. La troisième étape a pour tâche de définir la nature du salut en héritage à partir des notions du repos (He 3,7 – 4,11) et du royaume inébranlable (He 12,25-29).

**II<sup>ÈME</sup> PARTIE : LA SITUATION DU CHRIST DANS L'HORIZON DU  
SALUT**



## Introduction

Nous l'avons souligné dans l'introduction générale de cette recherche, le substantif *σωτηρία* et le verbe *σώζω* apparaissent dans les deux grandes sections d'*Hébreux*<sup>1</sup> qui décrivent l'identité et l'action du Christ. L'auteur établit ainsi un lien étroit entre la christologie et la sotériologie. Nous voulons démontrer ce lien en prenant pour angle d'approche la double situation divine et humaine du Christ, telle que l'auteur la décrit dans les deux premiers chapitres d'*Hébreux* (He 1,1 – 2,18). Notre réflexion est structurée en deux chapitres :

- Dans le premier chapitre, nous examinons la question de l'identité divine du Christ selon He 1,1 – 2,4. L'auteur définit celle-ci à partir de la notion de filiation. Tout au long de ce texte, il nous présente « un Fils » révélateur de la parole de Dieu, exalté au ciel et supérieur aux anges. Le portrait de ce Fils, ainsi dépeint, a des implications sotériologiques. Dans les pages qui suivent, nous essayons de mettre en lumière les traits caractéristiques et les prérogatives de cette filiation divine.

- Dans le second chapitre, nous nous penchons sur la figure du Christ en tant que frère des hommes selon He 2,10-18. L'auteur présente, en effet, le Christ sous les traits d'un homme abaissé jusqu'à la mort pour « venir en aide » à ses frères humains. Le lien de fraternité du Christ avec les hommes, souligné en He 2,10-18, est inscrit dans l'annonce du projet divin consistant à « conduire une multitude de fils à la gloire ». Ainsi apparaît au grand jour la dimension sotériologique du motif de la fraternité du Christ.

Les deux caractéristiques évoquées de la personne du Christ nous paraissent significatives à double titre. Leur importance tient d'abord au fait que les notions de filiation et de fraternité font partie des représentations typiques du thème de l'héritage. Ensuite le salut, selon l'auteur d'*Hébreux*, dépend de l'être et de l'agir du Fils<sup>2</sup>. L'analyse d'He 1,1 – 2,18 et des représentations christologiques retenues a pour objet de mettre en lumière le lien entre la christologie et la sotériologie, son déploiement et ses conséquences.

---

<sup>1</sup> He 1,1 – 2,18 et 3,1 – 10,39.

<sup>2</sup> He 1,3.14 ; 2,1-4 ; 2,10.

## I- LE CHRIST FILS : HE 1,1-15

Le motif de la filiation occupe une place capitale dans *Hébreux*. J.S. Lidgett<sup>1</sup> a démontré son importance et sa pertinence sotériologique dans son ouvrage *Sonship and Salvation*. Il estime que le salut annoncé dans *Hébreux* consiste dans la filiation divine des croyants, enracinée elle-même dans la filiation de Jésus, leur frère. J.S. Lidgett affirme que la filiation constitue le motif principal de tout l'écrit<sup>2</sup>, celui qui fait son unité thématique. Dans la ligne de J.S. Lidgett, A. Viard<sup>3</sup> interprète le salut selon *Hébreux* comme une vocation à la filiation divine des croyants. Dieu, voulant faire des hommes ses fils glorifiés, les unit à son Fils unique, assis pour toujours à la droite du Père.

L'importance accordée au motif de la filiation dans *Hébreux* est incontestable. Le substantif υἱός apparaît vingt-quatre fois dans *Hébreux*. Treize de ses occurrences se rapportent directement au Christ<sup>4</sup>. Dans l'exorde<sup>5</sup>, le nom υἱός est évoqué à la fin de la comparaison des deux formes de révélation de Dieu (He 1,2a). Le substantif est employé sans article<sup>6</sup> pour exalter la nature ou l'identité unique de l'agent de la révélation finale de Dieu<sup>7</sup>. L'enseignement donné après ce v. 2a est consacré essentiellement au portrait de υἱός<sup>8</sup>. L'objet de la description n'est pas le Fils en tant que

<sup>1</sup> Nous pensons spécialement à J.S. Lidgett, *Sonship and Salvation: A Study of the Epistle to the Hebrews*, Londres, Epworth Press, 1921, 13-17 ; A. Viard, « Le salut par la foi dans l'Épître aux Hébreux », *Ang.* 58 (1981) 115-136.

<sup>2</sup> J.S. Lidgett appuie cette affirmation sur la répartition du vocabulaire de la filiation dans les différentes parties d'*Hébreux* et sur la place qui est faite au statut de Fils dans l'argument doctrinal de l'auteur.

<sup>3</sup> A. Viard « Le salut par la foi », 136.

<sup>4</sup> He 1,2.5 (2 fois).8 ; 2,6 ; 3,6 ; 4,14 ; 5,5.8 ; 6,6 ; 7,3.28 ; 10,29 ; 12,5 (2 fois).6.7 (2 fois). 8. Les autres emplois font référence aux fils de Lévi (7,5), à ceux de Jacob (11,21), aux fils d'Israël (11,22) et à Moïse qui renonce à être appelé « fils de Pharaon » (11,24).

<sup>5</sup> Nous utilisons le mot « exorde » au sens oratoire du terme, comme prélude de discours ayant pour fin d'attirer l'attention des auditeurs sur le sujet et de se concilier leur bienveillance. A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 14, atteste l'appartenance d'He 1,1-4 au genre oratoire et affirme que le style périodique de la péricope « convient à l'éloquence et les bons orateurs cherchaient souvent à séduire d'emblée leur auditoire par une première phrase savamment balancée ». Voir aussi P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana*, 203, qui a mis en relief les traits rhétoriques caractéristiques de l'exorde utilisés en He 1,1-4.

<sup>6</sup> P. Garuti pense que l'usage du singulier et l'absence de l'article pour le mot υἱός exprime non pas de la fonction du Christ (comme pour le cas des prophètes), mais met plutôt en lumière une caractéristique personnelle. *Hébreux* mettrait en avant le rapport de « consanguinité » du Fils avec le Père (P. Garuti, « L'Incipit della Lettera agli Ebrei 1,1-4 », *SacDo*, 6 (1989), 541).

<sup>7</sup> J. Webster « One Who Is Son: Theological Reflections on the Exordium to the Epistle to the Hebrews », dans R. Bauckham – D.R. Driver, *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2009, 78.

<sup>8</sup> E. Grässer, *Text und Situation*, 189, note que toutes les phrases relatives ajoutées après le v. 2a de l'exorde (v. 2b-3) n'ont qu'une seule fonction, celle de qualifier le Fils en tant que parole eschatologique

personne connue<sup>1</sup>, mais son statut filial<sup>2</sup>, sa dignité et sa grandeur dans l'économie du salut. J. Hering<sup>3</sup> a déjà souligné que l'élément mis au premier plan dans l'exorde est le statut du Fils. Il donne à l'expression ἐν υἱῷ en 1,2a le sens de « quelqu'un qui avait rang de fils ».

Cependant, la valeur ou la pertinence du motif de la filiation dans *Hébreux* ne relève pas des données statistiques du substantif υἱός, mais de la place assignée à la condition filiale du Christ dans l'élaboration de la christologie et de la sotériologie d'*Hébreux*. Dès la première partie (He 1,5 – 2,5), la filiation divine du Christ est présentée comme le fondement de sa supériorité sur les anges. L'unicité, l'excellence et l'efficacité de la médiation sacerdotale de Jésus que l'auteur d'*Hébreux* proclame sont également liées à sa condition filiale. L'auteur explicite les traits particuliers de cette condition à travers les appellations d'« héritier » et de « premier-né ».

Ce chapitre porte sur l'étude des titres d'« héritier » et de « premier-né ». Il s'attachera à mettre en lumière leurs enjeux par rapport au thème du salut selon *Hébreux*, puisque telle est l'orientation spécifique de notre lecture d'*Hébreux*.

## 1- Le Fils héritier en 1,1-4

Le présent paragraphe examine comment l'auteur d'*Hébreux* comprend le statut d'« héritier » appliqué au Christ et quels aspects de sa relation filiale au père révèle cette appellation. Pour répondre à cette question, nous procédons en quatre points :

- Dans le premier point, nous étudions le vocabulaire de l'héritage dans l'ensemble d'*Hébreux*, ceci pour nous permettre de bien situer et de comprendre le statut d'« héritier » du Christ, dans le contexte du don de l'héritage aux chrétiens.

- Le deuxième point montre l'importance du substantif « héritier » dans la structure littéraire de l'exorde.

- Le troisième précise les variantes sémantiques et la portée sotériologique de la désignation κληρονόμος, à partir de l'étude du verbe τίθημι (« établir »). Ce travail nous

---

de Dieu pour nous. L'accent est mis sur l'importance du Fils (« Der Akzent liegt ganz auf der überragenden Bedeutung des Sohnes »).

<sup>1</sup> M. Zerwick estime que l'omission de l'article indique que le locuteur vise moins la chose ou la personne comme telle, mais sa nature ou sa qualité (M. Zerwick, *Biblical Greek* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, 1963, 55, § 171).

<sup>2</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 64.

<sup>3</sup> J. Hering, *L'Épître aux Hébreux*, 21.

conduit à expliciter le motif de « l'établissement du Christ comme héritier » dans l'exorde.

- Le quatrième point aborde la question des deux types d'héritage attribués au Fils. Le texte annonce que le Christ est héritier de *toutes choses* (He 1,2b) et d'un *nom bien différent* (He 1,4). Il nous incombe ainsi de déterminer les réalités auxquelles renvoient l'adjectif *πάς* et le substantif *ὄνομα*. Comment comprendre l'application au Christ de ces deux types d'héritage ? La réponse à ces interrogations nous permettra de saisir la signification du titre « héritier » dans le projet divin du salut.

### 1.1- Le vocabulaire de l'héritage dans *Hébreux*

Le tableau ci-dessous inventorie les passages dans lesquels apparaissent le verbe *κληρονομέω* et ses dérivés.

<b>He 1,2 :</b> ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	à la fin des jours que voici nous a parlé en un Fils, qu'il a établi <i>héritier de toutes choses</i> , lui aussi par qui il a fait les mondes ;
<b>1,4 :</b> τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα	Devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur.
<b>1,14 :</b> οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν;	Ne sont-ils pas tous des esprits chargés d'un ministère, envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ?
<b>6,12 :</b> ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε, μιμηταὶ δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομοῦντων τὰς ἐπαγγελίας.	Afin que vous ne deveniez pas nonchalants, mais que vous imitiez ceux qui, par la foi et la persévérance, héritent des promesses.
<b>6,17 :</b> ἐν ᾧ περισσότερον βουλόμενος ὁ θεὸς ἐπιδείξει τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ ἐμεσίτευσεν ὄρκῳ,	par ce fait, Dieu, voulant bien davantage montrer aux héritiers de la promesse l'immutabilité de son dessein, s'entremet par serment,
<b>9,15 :</b> Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας.	Et voilà pourquoi il est médiateur d'une alliance nouvelle, afin que, sa mort ayant eu lieu pour le rachat des transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel de la promesse.

<p><b>11,8-9</b> Πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν ἐξελεῖν εἰς τόπον ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται. Πίστει παρῴκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἄλλοτριαν ἐν σκηναῖς κατοικήσας μετὰ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ τῶν συγκληρονόμων τῆς ἐπαγγελίας τῆς αὐτῆς·</p>	<p>Par la foi, Abraham, étant appelé, obéit pour partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit ne sachant pas où il allait. Par la foi, il résida dans la terre de la promesse comme [en un pays] étranger, y vivant sous des tentes, avec Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse.</p>
<p><b>12,17</b>: Ἰστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομησαὶ τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη, μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρεν καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.</p>	<p>Vous savez aussi que, par la suite, voulant hériter de la bénédiction, il fut exclu, bien qu'il la sollicitât avec larmes, car son repentir ne put avoir aucun effet.</p>

Les passages cités dans ce tableau montrent que le substantif κληρονόμος et le verbe κληρονομέω sont employés à la fois pour le Christ et pour les croyants. Le substantif κληρονομία n'est en revanche utilisé que pour les croyants. Dans l'ensemble d'*Hébreux*, le thème de l'héritage est associé à divers motifs.

Dans les deux références de l'exorde (He 1,2.4) qui font l'objet de ce chapitre, le thème est exclusivement christologique. Il est associé à l'événement de l'exaltation céleste du Christ. Tous les autres emplois du vocabulaire dans *Hébreux* s'appliquent aux croyants de l'ancienne comme de la nouvelle alliance et ils ont une portée sotériologique.

En He 1,14, le thème de l'héritage conclut l'exposé sur la supériorité du Christ par rapport aux anges. À la lumière du Ps 110,1, l'auteur d'*Hébreux* proclame la seigneurie universelle du roi-messie sur l'univers créé, ainsi que sa victoire eschatologique sur les puissances hostiles au règne de Dieu. La mention de l'héritage vient en quelque sorte couronner toutes les références à l'action salvifique du Christ pour laquelle ce dernier a été décrit comme « héritier » (He 1,2b) et « roi » de l'univers (He 1,5-13). Le verbe « hériter » est explicitement associé au substantif σωτηρία (He 1,14). Le salut exprimé par ce mot est assimilé à l'héritage lui-même de telle sorte que définir l'héritage revient à définir le salut. L'idée suggérée dans ce verset est que, si les chrétiens doivent hériter le salut, c'est grâce au Christ héritier, supérieur aux anges. L'entrée en possession du salut correspond à l'échéance du triomphe du Christ sur les ennemis de Dieu.

En He 6,12, il est question de « ceux qui, par la foi, héritent des promesses ». Cette phrase fait référence au contenu des promesses faites non seulement à Abraham, mais aussi à ses descendants. Cette idée est confirmée par l'usage, au pluriel, du mot

« promesse ». Ce pluriel suggère que le substantif « promesse » renvoie, sans doute, aux multiples réitérations des promesses faites jadis au patriarche. Au v. 17, le substantif « promesse » fait de nouveau référence au contenu de la possession des « héritiers ». Il ressort de ces deux versets qu'« hériter les promesses » signifie recevoir l'héritage qui en est l'objet. Il est intéressant de remarquer qu'Abraham et, dans *Hébreux*, les chrétiens sont vus comme les « héritiers » des promesses divines. L'héritage des chrétiens évoqué en He 1,14 s'inscrit donc dans une histoire.

Dans la déclaration d'He 9,15 sur laquelle nous reviendrons longuement<sup>1</sup>, l'héritage des chrétiens dépend de l'action médiatrice du Christ. Comme en He 6,12, cet héritage est une fois encore présenté comme objet de la promesse. Il est intrinsèquement lié à la mort du Christ. Celle-ci revêt le caractère de *testament*, faisant ainsi du Christ le *testateur* des temps eschatologiques afin que les croyants reçoivent l'héritage.

En He 11,8, le substantif « héritage » se trouve au cœur du long développement sur la foi des anciens, évoquée en exemple pour les chrétiens. Au v. 9, l'auteur d'*Hébreux* utilise le terme apparenté συγκληρονόμος, en référence à Isaac et à Jacob comme « cohéritiers » de la promesse faite à Abraham. L'héritage envisagé au v.8 se rapporte à un « lieu » (τόπος) qu'Abraham, grâce à sa foi, devait recevoir comme une possession stable. Ce lieu est la terre promise, désignée explicitement au v. 9 par l'expression grecque γῆν τῆς ἐπαγγελίας. La foi et l'obéissance à Dieu apparaissent dans l'anamnèse de l'histoire des anciens comme le moteur de l'existence croyante et donc comme exigence du salut. Pour les chrétiens, l'exigence de foi et d'obéissance est signifiée en He 12,1-13 à travers la thématique de la soumission au père, subséquente au rappel de l'histoire des anciens.

Dans le rappel du drame d'Ésaü en He 12,17, le verbe « hériter » est associé au mot « bénédiction » (εὐλογία). Ésaü est passé à côté de « l'héritage de la bénédiction » en raison de sa débauche. L'auteur d'*Hébreux* rappelle l'expérience d'Ésaü aux chrétiens pour les prévenir des dangers de l'infidélité à Dieu.

En conclusion de ce paragraphe, nous pouvons dire que les chrétiens sont héritiers du salut grâce au Christ. C'est la constante qui apparaît dans les passages où le vocabulaire du salut s'applique explicitement aux chrétiens (He 1,14 ; 9,15). L'entrée en

---

<sup>1</sup> Voir dans la troisième partie de ce travail, pages 168-173.

possession de leur l'héritage dépend de leur attachement à Dieu par le Christ, l'héritier premier du père. Tel est le statut que l'auteur d'*Hébreux* commence par expliciter dans l'Exorde.

## 1.2- La place du statut d'« héritier » dans la structure d'He 1,1-4

L'importance du statut d'« héritier » du Fils apparaît déjà dans la disposition littéraire du passage suivant :

Texte grec He 1,1-4	Traduction
v. 1 : Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις	À bien des reprises et de bien des manières autrefois Dieu ayant parlé aux pères par les prophètes
v. 2 : ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	à la fin des jours que voici nous a parlé en un Fils, qu'il a établi <i>héritier de toutes choses</i> , lui aussi par qui il a fait les mondes ;
v. 3 : ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	lui qui, étant resplendissement de sa gloire et empreinte de sa substance, et portant toutes les choses par la parole de sa puissance, après avoir fait la purification des péchés, s'assit à la droite de la Majesté dans les hauteurs,
v. 4 : τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα	Devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un <i>nom bien différent</i> du leur.

L'exorde ne fournit pas d'indices de structuration interne assez fermes. La délimitation de ses diverses parties n'est donc pas facile. Plusieurs subdivisions ont été proposées. La plus simple est celle qui privilégie la structure en deux parties, marquées par le changement du sujet verbal : Dieu pour les v. 1-2 et le Fils pour les v. 3-4. J.P. Meier<sup>1</sup> propose une disposition en sept points correspondant aux sept énoncés sur le Fils. Ceux-ci mettent en évidence sa grandeur et l'excellence de sa révélation<sup>2</sup>. Il estime que les sept traits du Christ forment un mouvement circulaire qui a pour points de

<sup>1</sup> J.P. Meier, « Structure and Theology in Heb 1,1-4 », *Bib* 66 (1985), 168-533.

<sup>2</sup> F.F. Bruce énumère les traits suivants : 1- Dieu l'établit héritier de toutes choses ; 2- par qui il fit les mondes ; 3- étant resplendissement de sa gloire et empreinte de sa substance ; 4- et portant toutes les choses par la parole de sa puissance ; 5- a fait la purification des péchés ; 6- s'assit à la droite de la Majesté dans les hauteurs ; 7- Devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur (F.F. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Londres, Marshall, 1965, 3-6).

départ et d'arrivée son exaltation céleste. J.P. Meier décèle la même structure septénaire et le même mouvement dans la chaîne de citations en 1,5-14<sup>1</sup>. A. Vanhoye<sup>2</sup> opte, quant à lui, pour une construction en deux parties (He 1,1-2a et 1,2b-4) dont la seconde prend appui sur la première. Dans chaque partie, il discerne un mouvement ternaire qui s'équilibre autour d'un centre<sup>3</sup>. La première a pour centre la proposition principale « à la fin des jours que voici [il] nous a parlé en un Fils », et la seconde la sentence « après avoir fait la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs ».

Laissant de côté tous les détails de délimitation qui opposent les spécialistes d'*Hébreux*, nous proposons une structure du passage en deux volets axés sur les deux modes de « parler » de Dieu – « par les prophètes » et « par un fils » (1,1-2a) – et sur la description du Fils (1,2b-4). Notre intérêt pour la péricope ne portant que sur la filiation du Christ et sur ses conséquences sotériologiques, il est nécessaire de faire une analyse détaillée du second volet (He 1,2b-4).

Les v. 2b-4 se concentrent sur la situation du Fils. L'auteur la décrit en procédant par jeu de concordances entre la condition filiale du Christ et son action en faveur du monde. Le schéma suivant donne des indications à ce propos :

- v. 2b : ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων (situation divine éminente)
- v. 2c : δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας (action pour le monde)
- v. 3a : ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (condition divine)
- v. 3bc : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος (action pour le monde)
- v. 3d : ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (situation divine éminente)
- v. 4 : τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων...κεκληρονόμηκεν ὄνομα. (situation éminente).

La disposition ci-dessus montre que le substantif κληρονόμος est placé au début de la description du Fils (1,2b) comme trait essentiel de sa situation filiale. Toutes les autres caractéristiques de sa condition divine et de son action pour le monde (v. 2c-4) se rapportent à son statut d'héritier.

<sup>1</sup> J.P. Meier, « Structure and Theology in Heb 1,1-4 », 522.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 12.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *La Structure littéraire*, 66.



Le lien d'interdépendance entre le statut d'héritier et le rôle dans la création (v. 2c) est assuré par la conjonction *καί* (« aussi »<sup>1</sup>). De ce fait, le Christ est héritier de la création pour laquelle il est médiateur<sup>2</sup>. À partir du v. 3, l'intérêt de l'auteur porte davantage sur l'œuvre rédemptrice de l'héritier. Le relatif *ὅς* (« lui qui ») qui introduit cette nouvelle phase de la description (v. 3a) se rapporte à la proposition « qu'il établit héritier de toutes choses ». Du lien entre les v. 2b et 3, nous pouvons déduire que celui qui, dans le présent, est resplendissement de la gloire de Dieu, celui qui a déjà réalisé la purification des péchés et qui siège actuellement à la droite de Dieu, c'est l'héritier confirmé dans ce statut au temps historique.

Le v. 4 joue le double rôle de conclusion de l'exorde et d'annonce du sujet qui sera traité à partir du v. 5. L'auteur revient sur le thème de l'héritage. Il emploie cette fois le verbe *κληρονομέω*. Le mouvement de pensée inauguré par la contemplation du Fils héritier, en passant par son action aux origines du monde, s'achève par la référence à l'entrée en possession d'un « nom ». Le verbe *κληρονομέω* (v. 4) forme une inclusion thématique avec le substantif *κληρονόμος* (v. 2b) et manifeste aussi l'excellence de la condition filiale du Christ à partir de la notion d'héritage.

L'analyse effectuée jusqu'ici montre que le thème de l'héritage encadre le dévoilement de l'identité filiale et de son agir pour l'humanité. On peut déjà dire que l'auteur d'*Hébreux* lui applique aussi bien le substantif *κληρονόμος* que le verbe *κληρονομέω*. Le motif de l'héritier est essentiel dans la sotériologie d'*Hébreux*, comme on peut le remarquer en He 1,14 où le verbe *κληρονομέω* est repris en référence au salut des croyants. Cette reprise montre que le thème de l'héritage n'encadre pas seulement les énoncés christologiques d'He 1,2b-4. Il forme également une inclusion délimitant thématiquement tout l'exposé sur la situation du Christ (He 1,2b-14). L'image du Fils comme « héritier » apparaît comme le fil directeur de l'ensemble du chapitre 1. Toutes les représentations christologiques de ce chapitre semblent s'éclairer et trouver leur sens en cette situation filiale. Le statut d'introduction de l'exorde confirme cette idée.

---

<sup>1</sup> La conjonction *καί* est absente des témoins  $\mathfrak{P}^{46}$  0150 Sa<sup>mss</sup> bo. G. Rouiller affirme qu'on peut légitimement traduire *καί* par « du reste » ou par « également » (G. Rouiller, *Une voix nouvelle et vivante. L'Épître aux Hébreux. Textes et théologie*, Fribourg Association Biblique Catholique (Suisse Romande), 2002, 22, note 19).

<sup>2</sup> Le rôle de médiateur est suggéré par l'expression *δι' οὗ* (« par qui »). Pour montrer l'antériorité de l'action créatrice du Fils sur son établissement comme héritier, A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 65, propose de traduire l'aoriste *ἐποίησεν* du v. 2c par le plus-que-parfait « il avait fait ».

Comme nous venons de le souligner, le motif de l'héritier a des incidences sotériologiques capitales. Pour les mettre en lumière, il est indispensable de définir, au préalable, la signification particulière du titre d'« héritier » dans le contexte précis d'*Hébreux* en nous laissant éclairer par les autres écrits bibliques et extrabibliques.

### **1.3- Significations et portée sotériologique du nom « héritier » en He 1,1-4**

#### **1.3.1- Les diverses significations du terme κληρονόμος**

Le terme « héritier » peut être pris, soit comme un substantif, soit comme un adjectif. Sous la forme nominale, ce terme relationnel définit le fils par rapport au père. Il indique son statut, sa situation filiale de fait et sa position particulière. Comme adjectif, il donne une physionomie et une expressivité au nom « fils » dans son rapport au père et dans sa relation au bien hérité. Si on se réfère au tableau des occurrences du vocabulaire de l'héritage présenté ci-dessus, on remarque que le terme κληρονόμος est accompagné des génitifs de la chose<sup>1</sup> précisant la nature du bien alloué à l'héritier. Pour comprendre les nuances sémantiques du substantif dans *Hébreux*, faisons un détour par l'AT, source fondamentale de toute réflexion théologique sur le motif de l'héritage.

Le substantif κληρονόμος est peu courant dans les LXX, bien que l'image de l'héritier apparaisse tout naturellement à l'arrière-plan des multiples emplois du verbe κληρονομέω<sup>2</sup> et du nom κληρονομία (« héritage »). On y compte cinq occurrences du substantif κληρονόμος désignant l'héritier naturel<sup>3</sup>, le maître (Mi 1,15) ou le propriétaire d'une terre (Jg 8,7 ; Jr 8,10). Excepté en Si 23,22, les quatre autres emplois sont une traduction du verbe hébreu שָׂרַף<sup>4</sup>. C'est de ce verbe que se dégage la signification profonde du mot « héritier ».

F. Dreyfus<sup>5</sup> souligne qu'au sens originel, le verbe שָׂרַף signifie « fouler », « piétiner », sens qui, par extension, connote l'idée de « soumettre à son pouvoir », de « s'emparer de » ou de « devenir possesseur ». L'accent du verbe porte sur la « prise de

<sup>1</sup> Nous avons les génitifs πάντων en He 1,2b, τῆς ἐπαγγελίας en He 6,17 et δικαιοσύνης en 11,7.

<sup>2</sup> Gn 15,3.4 ; 21,10 ; 22,17 ; Dt 2,9.24 ; 4,5.14.38 ; 12,2 ; 20,16.

<sup>3</sup> 2 S 14,7 ; Si 23,22.

<sup>4</sup> Pour plus d'informations sur le sens du verbe שָׂרַף nous renvoyons à F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament », *RSPTh*, 42 (1958), 5-8 et à J. Guillet, « Posséder la terre », dans *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, Aubier, Paris 1951, 182-184.

<sup>5</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 5.

possession »<sup>1</sup>, sur la « succession dans la possession »<sup>2</sup> et donc sur la situation de l'héritier par rapport au bien hérité. Le verbe implique l'entrée en possession d'un bien qui appartenait antérieurement à quelqu'un d'autre<sup>3</sup>. Les traducteurs des LXX transfèrent probablement ces divers sens du verbe שָׁרַץ sur le mot κληρονόμος.

Bien évidemment ces diverses nuances de signification du terme κληρονόμος confluent sur le personnage du Christ. Dans la désignation « héritier » se trouve concentré tout ce qui définit l'être, les qualités et les fonctions du Christ, ainsi qu'il apparaît dans les v. 2b et 4 de l'exorde. Notre analyse ultérieure explicitera cette thèse à partir d'une étude du motif de l'établissement du Fils comme héritier d'après He 1,2b.

### 1.3.2- L'établissement du Christ comme héritier

Le passage de l'idée de fils à celle d'héritier paraît normal, alors que celle d'instituer un fils héritier est inhabituelle. Dans aucun autre écrit de la Bible, un fils n'a été établi « héritier » puisqu'il l'est naturellement de naissance<sup>4</sup>. Ainsi le Christ est-il, par sa filiation éternelle, héritier par nature. Or l'auteur d'*Hébreux* déclare que Dieu l'« a établi héritier de toutes choses ». Pour expliquer la difficulté que fait surgir cette affirmation et surtout pour mieux percevoir sa portée, il est indispensable que nous déterminions le sens du verbe τίθημι dans l'AT puis dans *Hébreux*.

#### - Le verbe τίθημι dans l'AT

Le verbe τίθημι a plusieurs acceptions. Il s'emploie parfois dans un sens spatial pour dire « mettre », « déposer » ou « placer » quelqu'un ou quelque chose dans un endroit particulier<sup>5</sup>. Il signifie également « assigner » une tâche ou une fonction à quelqu'un. Dans ce dernier cas, il a une connotation d'élection<sup>6</sup>. Τίθημι s'emploie par ailleurs pour le changement de condition ou de situation<sup>7</sup>. Le texte de base qui laisse percevoir le sens théologique du verbe τίθημι en He 1,2b est Gn 17,5, comme l'a montré H. Langkammer<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> C'est l'idée de « prise de possession » qui ressort par exemple de Gn 15,7 ; 28,4, etc.

<sup>2</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 6.

<sup>3</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 6.

<sup>4</sup> Mc 12,6-7 ; Ga 4,7 ; Rm 8,17.

<sup>5</sup> Mc 4,21 ; 6,29 ; 15,47 ; Lc 23,55 ; Rm 9,33.

<sup>6</sup> Ac 13,47 ; 1 Tm 2,7 ; 2 Tm 1,11.

<sup>7</sup> Gn 17,5 ; Is 5,20 ; Jr 1,5 ; Ps 88,28 ; Ac 2,35 ; Rm 4,17.

<sup>8</sup> H. Langkammer, « Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1,2) », *BZ* 10 (1966), 273-280.

Gn 17,5 : καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Αβραμ ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Αβρααμ ὅτι πατέρα πολλῶν ἔθνῶν τέθεικά σε	Et l'on ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham, car je t'ai établi père d'une multitude de nations.
--	---

Ce verset peut être rapproché d'He 1,2b.4 pour deux raisons. Dans les deux passages, il est question d'établir à un statut et de don d'un nom. Dans l'extrait de Gn 17, le verbe τίθημι définit la vocation d'Abraham à la paternité universelle. Dieu l'établit comme père d'une multitude de nations et donc comme le premier ancêtre d'Israël, le peuple de Dieu. Il est vraisemblablement question d'un changement de statut. Le verbe τίθημι est conjugué au parfait, temps de l'action accomplie. Le verbe εἶμί qui se rapporte, lui, au nom « Abraham » est au futur. Bien que cela puisse se discuter, il ressort de ce constat grammatical que l'action d'être établi père des nations est antérieure à l'attribution du nouveau nom. On pourrait reformuler le verset comme suit : « parce que je t'ai établi père d'une multitude de nations, on ne t'appellera plus du nom d'Abram, mais d'Abraham ».

En effet, le contexte large de la sentence de Gn 17,5 est celui de l'élection du patriarche explicitement formulée en Gn 12. L'appel d'Abram s'accompagne des promesses d'une descendance, d'un grand nom et de la bénédiction (Gn 12,2). La promesse d'une descendance nombreuse montre que les vues de Dieu vont au-delà du personnage d'Abram ; elles font percevoir que le patriarche est béni afin d'être le relais du don de la bénédiction qui se répercutera sur les peuples qui naîtront de lui (Gn 15,2-3). L'ouverture sur l'avenir de la lignée du patriarche est de nouveau soulignée en Gn 15 où les promesses divines sont soldées par une alliance (Gn 15,18). La déclaration de Gn 17,5 apparaît comme la confirmation d'Abraham dans son statut de père dans l'histoire du salut. Le verbe τίθημι exprime ainsi l'idée d'une confirmation ou d'une légitimation solennelle de la nouvelle situation du patriarche vis-à-vis du monde. Ce statut, explicité par le nouveau nom « Abraham », lui confère tous les privilèges de fils et d'héritier premier de Dieu, par qui les biens du salut seront accordés à l'humanité<sup>1</sup>. Abram, devenu Abraham apparaît comme le médiateur accrédité du don de la bénédiction et de l'héritage de Dieu tout au long de l'histoire du salut. On voit se dévoiler, pour les hommes, le dessein de Dieu à l'œuvre dans l'élection d'Abraham.

<sup>1</sup> En *Her.* 279, Philon présente Abraham comme « le chef d'un peuple et le chef d'une race, lui d'où a poussé comme d'une racine un plant capable de scruter et de contempler les réalités naturelles, un plant qui a nom "Israël" ».

Nous trouvons un emploi analogue du verbe τίθημι dans le Ps 88,28 :

καὶ γὰρ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς	Et moi, je ferai de lui l'aîné, le très-haut parmi les rois de la terre.
---	---

Le verbe τίθημι s'emploie pour l'institution future du roi comme premier-né de tous les rois de la terre. Il s'agit d'une légitimation solennelle de la primauté du roi sur les nations environnantes. On peut établir un rapprochement de sens du verbe τίθημι dans les récits de Gn 15 et 17 et le Ps 88 avec la sentence d'He 1,2b. Le lien est visiblement valable, bien que les contextes thématiques de ces passages soient différents.

### - Le verbe τίθημι en He 1,2b

En He 1,2b, l'accent de τίθημι porte à la fois sur l'action de Dieu qui installe le Fils et sur le moment où l'acte d'instituer a été posé. Mais l'appréciation du sens de τίθημι dépend de la détermination du référent du temps aoriste de ce verbe. Renvoie-t-il à l'incarnation du Christ ou à son ascension au ciel ?

Les points de vue des exégètes sont divergents à ce sujet. Nous partageons celui de J.P. Meier<sup>1</sup> qui privilégie la référence au moment de la glorification céleste du Christ. Cette opinion est confirmée par la reprise du motif de l'héritage en He 1,4, en rapport avec la session du Christ à la droite de Dieu. Le sens de τίθημι qui semble prévaloir en He 1,2b est celui « d'établir » le Christ dans sa situation par rapport à l'univers créé. L'action de Dieu s'explique en fonction du monde vers lequel elle est orientée. On pourrait la comprendre au sens d'une investiture officielle du Christ ou d'une légitimation pour le monde du statut d'héritier qu'il possède de toute éternité. Le « nom » qui lui est donné en He 1,4 corrobore l'idée d'investiture du Christ dans ses droits vis-à-vis du monde. Il est d'ailleurs attesté dans les traditions bibliques que le fait d'imposer le nom à quelqu'un ou de prononcer le nom sur lui symbolise le transfert de pouvoir ou de propriété<sup>2</sup>. Pour Abraham comme pour le Christ, le don du nom signifie : « faire accéder » de plein droit à l'héritage, au sens juridique de « prendre » possession.

<sup>1</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 40 ; H. Langkammer, « Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1,2) », 280 ; J.P. Meier, « Structure and Theology », 176.

<sup>2</sup> On peut voir, à ce propos, l'étude de R. de Vaux, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », dans F. Maass, *Das Ferne und Nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, 223.225.

Les réflexions ci-dessus permettent une conclusion. Certes, le Christ est par nature héritier de Dieu, mais ce statut n'a été révélé au monde qu'après son combat décisif pour la libération du péché (1,3)<sup>1</sup>. Le temps aoriste du verbe τίθημι indique combien l'établissement du Christ comme héritier n'est pas un événement en dehors du temps – c'est-à-dire antérieur à l'incarnation –, encore moins une déclaration éternelle. Elle s'effectue lorsque, après la passion, le Christ est entré dans la gloire céleste. L'établissement en tant qu'héritier concerne davantage le rapport du Fils à l'univers créé. Dieu transfère le pouvoir sur son patrimoine au Fils qui en disposera à son tour au profit des hommes. Autrement dit, le verbe τίθημι met en relief la situation privilégiée de l'héritier<sup>2</sup> par rapport au bien hérité. Cet aspect exprime la finalité sotériologique du statut d'héritier du Christ que nous expliciterons ultérieurement.

Le fait que le titre d'« héritier » soit appliqué au Christ nous oblige à faire un détour par l'AT dans lequel cette désignation trouve ses assises théologiques.

### 1.3.3- Les attaches bibliques du motif de l'héritier

Le motif de l'héritier, tel qu'il est énoncé en He 1,2b, s'enracine dans l'AT. G. Rouiller estime que la formulation même du v. 2b « se rapproche, sans dépendre explicitement d'un texte ou d'un autre, de plus d'un passage de l'Ancienne Alliance »<sup>3</sup>. Le texte fondateur, qui sert de cadre herméneutique du titre biblique d'« héritier », est celui de Gn 15,3-7. Dans ce passage apparaît, pour la première fois, du vocabulaire explicite de l'héritage.

Gn 15,2-8 (LXX)	Traduction de la TOB
v. 2 : λέγει δὲ Ἀβραμ δέσποτα τί μοι δώσεις ἐγὼ δὲ ἀπολύομαι ἄτεκνος ὁ δὲ υἱὸς Μασεκ τῆς οἰκογενεῦς μου οὗτος Δαμασκὸς Ἐλιεζερ	Abram répondit : « Seigneur Dieu, que me donneras-tu ? Je m'en vais sans enfant, et l'héritier de ma maison, c'est Eliézer de Damas ».
v. 3 : καὶ εἶπεν Ἀβραμ ἐπειδὴ ἐμοὶ οὐκ ἔδωκας σπέρμα ὁ δὲ οἰκογενεῖς μου κληρονομήσει με	Abram dit : « Voici que tu ne m'as pas donné de descendance et c'est un membre de ma maison qui doit hériter de moi ».
v. 4 : καὶ εὐθὺς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν λέγων οὐ κληρονομήσει σε οὐ	Alors le Seigneur lui parla en ces termes : « Ce n'est pas lui qui héritera de toi, mais

<sup>1</sup> H. Langkammer, « Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1,2) », 280.

<sup>2</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 39.

<sup>3</sup> G. Rouiller, *Une voix nouvelle et vivante*, 21.

τος ἀλλ' ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ οὗτος <b>κληρονομήσει σε</b>	celui qui sortira de tes entrailles héritera de toi ».
v. 5 : ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἔξω καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς καὶ εἶπεν οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου	Il le mena dehors et lui dit : « Contemple donc le ciel, compte les étoiles si tu peux les compter ». Puis il lui dit : «Telle sera ta descendance ».
v. 6 : καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην	Abram eut foi dans le Seigneur, et pour cela le Seigneur le considéra comme juste.
v. 7 : εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν ἐγὼ ὁ θεὸς ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ χώρας Χαλδαίων ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην <b>κληρονομήσαι</b>	Il lui dit : « C'est moi le Seigneur qui t'ai fait sortir d'Our des Chaldéens pour te donner ce pays en possession ».

Le motif clé qui traverse le texte ci-dessus est celui de l'héritier que Dieu promet à Abram. Comme nous le remarquons, le substantif κληρονόμος est absent du texte, mais l'idée de l'héritier découle naturellement des quatre occurrences du verbe κληρονομέω que nous avons mis en caractère gras dans le texte. La promesse faite à Abram rappelle celle de la descendance déjà formulée en Gn 12,2-7 ; 13,15-17 et renouvelée en Gn 17,2-8. Ces textes parlent du commencement de la destinée du patriarche en tant que père de tous les descendants futurs. Toutes les promesses faites au patriarche sont conditionnées par une lignée. Mais ce qui est remarquable en Gn 15, c'est que Dieu ne promet pas un fils, mais un héritier. F. Dreyfus<sup>1</sup> fait une pertinente réflexion sur l'insistance du patriarche à avoir un héritier. Il estime que l'héritier est la condition nécessaire à l'acceptation de l'offre divine et à sa pérennité. La requête du patriarche manifeste son intérêt pour la transmission de l'héritage. On pourrait parler d'un ajustement du désir d'Abram au projet divin qui veut donner son héritage aux hommes. On voit bien qu'il est question, dans le texte, de transmission de biens et de succession héréditaire. Cette transmission suppose tout de même une attente puisque l'héritier fait encore l'objet d'une promesse. Pareillement, la possession dépend aussi de cet héritier et après lui de la succession des générations<sup>2</sup>.

Une question devrait être posée maintenant. Quel est l'intérêt pour l'auteur d'*Hébreux* d'appliquer le titre d'« héritier » au Christ ? Quelle est sa signification sotériologique ? Pour répondre à ces questions, il paraît déterminant de tenir compte du

<sup>1</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 22.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 64.

mouvement de spiritualisation du thème de l'héritage dans l'AT. Une rétrospective sur l'histoire d'Israël semble indispensable.

À première vue, la naissance d'Israël comme peuple de Dieu et la conquête du pays de Canaan apparaissent comme la réalisation des promesses faites au patriarche (Gn 15). Seulement, l'espoir de la possession – au sens matériel du terme – sera vite démenti par le cours de l'histoire. À cause de ses fautes, le peuple d'Israël dispersé à travers les nations païennes se voit arracher la terre de la promesse qui passe aux nations païennes<sup>1</sup>. Israël espère une possession définitive et inamissible de l'héritage au bénéfice du reste, à la fin des temps<sup>2</sup>. Ce mouvement de spiritualisation s'explique d'abord par l'émergence de la notion de filiation divine d'Israël en corrélation avec le thème de l'héritage, et ensuite par la place privilégiée réservée au roi.

Le lien entre filiation du peuple et héritage apparaît souvent dans les passages du Pentateuque où Dieu s'attribue Israël comme son fils et son peuple en rapport avec la prise de possession de Canaan. Nous pouvons évoquer les textes d'Ex 4,22.23 et 19,4-6. L'autre texte qui vaut la peine d'être cité est celui de Jr 3,19. Il donne une illustration de la corrélation entre la filiation du peuple et l'héritage. Le prophète y déclare :

« Et moi qui m'étais dit : Ah, comme je voudrais te placer au rang des fils, te donner une terre de délices, l'héritage le plus précieux d'entre les nations. Je me disais : Vous m'appellerez "Mon Père" et vous ne vous séparerez pas de moi ».

On peut lire dans ce verset que filiation et don de l'héritage font partie du dessein de Dieu. Dieu projette de faire du peuple d'Israël, réduit à un petit reste, le fils héritier de son patrimoine le plus précieux. Or l'apparition de la notion de filiation divine d'Israël va de pair avec celle de la filiation du roi. Israël s'était forgé l'idée selon laquelle le don de cet héritage se fait par la médiation de son chef, l'oint de Yahvé. Les traditions royales antérieures à Jérémie ont nourri l'attente d'un roi adopté par Dieu comme son fils héritier à qui revient, en premier, non seulement l'héritage de Canaan, mais toutes les nations de la terre. C'est ce qu'explicitent la prophétie de Natan et le Ps 2,7-8. Dans ce second passage, Yahvé lui-même réitère la promesse de l'héritage à son oint<sup>3</sup>. Pourtant, le règne de David n'apparaît que comme une réalisation provisoire de la promesse divine. L'expérience de l'exil en est un indice. Le regard du peuple d'Israël est dès lors tourné vers l'héritier eschatologique. Le « petit reste » oriente son attente

<sup>1</sup> Dt 4,26-27 ; 28,63-64.

<sup>2</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 39.

<sup>3</sup> 2 S 7,14 ; Ps 2,8 ; 88,21-30.



vers la réalisation eschatologique des promesses divines faites jadis à Abraham dans le Messie, le roi des derniers temps. Ces promesses vont se cristalliser dans l'héritier davidique qui siègera pour toujours sur le trône de Yahvé. Le Fils exalté devient l'expression de cet accomplissement eschatologique.

Nous pouvons affirmer à la suite de H. Langkammer que l'AT est le principal cadre interprétatif du titre d'« héritier » en He 1,2<sup>1</sup>. S'inspirant sans nul doute du récit de Gn 15, l'auteur d'*Hébreux* inscrit « l'institution du Christ comme héritier » dans l'histoire du salut inaugurée avec l'élection d'Abraham comme père selon la foi. Éclairée par son enracinement vétérotestamentaire, la portée de l'attribution du qualificatif « héritier » au Christ peut être ainsi mieux comprise.

### 1.3.4- La portée sotériologique du titre d'« héritier » en He 1,2b

Nous venons de le montrer, l'établissement du Christ comme héritier révèle au monde la dignité du Fils et son autorité sur la création. L'enjeu du titre d'« héritier » est avant tout relationnel. Le terme exprime la relation au père, mais surtout son rapport au bien reçu en héritage. La désignation d'« héritier » revêt ainsi une dimension sotériologique et eschatologique. Ces deux dimensions peuvent être explicitées par trois aspects connexes de l'attribut « héritier ».

- Le premier aspect apparaît en filigrane dans la transposition du sens du verbe hébreu שָׂרָף au verbe grec κληρονομέω et à son dérivé κληρονόμος. Nous avons montré que ce verbe hébreu exprimait l'idée de transfert de patrimoine. Il a résulté de notre analyse que le κληρονόμος des LXX est le « propriétaire » et le « maître » du bien reçu en héritage, du fait que la notion d'« héritier » implique celle d'autorité. A. Vanhoye<sup>2</sup> propose de comprendre ce titre au sens large de « possesseur » ou de « maître ». Pour toujours, Dieu lui a donné pouvoir sur « les mondes » comme héritier.

L'auteur d'*Hébreux* exploite l'aspect d'« autorité » et l'applique au Christ dans une visée sotériologique et eschatologique. Le pouvoir de ce dernier sur le monde englobe l'acte de créer (He 1,2c.10), de manifester la gloire du Père, de gouverner<sup>3</sup> (v. 2b) et, de façon ultime, d'établir la création dans la relation à Dieu en la libérant du péché (v. 3). La même notion d'autorité est explicitée dans les psaumes royaux cités en

<sup>1</sup> H. Langkammer, « Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1,2) », 280.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 62.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 195.

He 1,5-14<sup>1</sup>. Nous verrons plus tard que l'auteur présente le Fils comme « maître » sur la maison (He 3,1-6). Le terme « héritier » devient un nom d'être, de fonction et de dignité, et donc un nom essentiel. A.W. Pink<sup>2</sup> estime que ce titre est similaire à celui de « Seigneur » et suggère à la fois la dignité et la domination. Ces deux aspects donnent au Fils le droit sur toutes choses.

- Le deuxième aspect est celui de la transmission<sup>3</sup> de l'héritage que suggère la notion d' « héritier ». A. Vanhoye<sup>4</sup> attire l'attention sur la faiblesse de la notion d'autorité examinée ci-dessus au profit de la notion de succession. Il estime qu'interpréter le titre d'« héritier » au sens de « maître » laisse échapper des éléments de première importance et ne correspond pas à l'intention de l'auteur. En effet, précise-t-il, la notion d'héritage dans l'AT tout comme dans *Hébreux* reste liée à celle de succession des générations. *Hébreux* l'associe en plus à celle de la mort (He 9,15).

L'idée de succession héréditaire et de transmission des biens implique celle de donation gratuite. Cet aspect manifeste la portée sotériologique du motif de l'héritier. L'auteur d'*Hébreux* semble privilégier l'aspect de transmission gratuite de l'héritage aux croyants. La déclaration d'He 1,14 le confirme. L'auteur annonce au v. 2b un thème christologique dont l'objet sera explicitement développé dans les v. 5-13 qui préparent directement sa lecture sotériologique (He 1,14). H.W. Attridge<sup>5</sup> n'hésite pas à considérer l'héritage comme le motif significatif qui sert d'assise à la sotériologie de l'ensemble d'*Hébreux*. Le statut de Fils-héritier-exalté garantit donc aux hommes leur héritage du salut<sup>6</sup> et leur participation à la vocation céleste. En effet, par le Christ, les croyants sont devenus fils de Dieu (He 2,10 ; 12,5-8) et, comme disait Paul, cohéritiers du Christ (Rm 8,17). Par sa mort, il léguera à ses frères l'héritage reçu de son Père.

- Le troisième aspect est la signification eschatologique de l'attribution du titre d'« héritier » au Christ. Pour l'explicitier, revenons sur les résultats de l'analyse du texte de Gn 15,2-8. Elle a relevé le fait que l'histoire du peuple d'Israël s'ouvre et se fonde sur la base de la promesse d'un héritier qui devait servir de médiateur du don de

---

<sup>1</sup> Ainsi les images du marchepied dans le Ps 109 cité en He 1,13, du trône et du sceptre dans le Ps 44 cité en He 1,7-9.

<sup>2</sup> A.W. Pink, *An Exposition of Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 2004, 31.

<sup>3</sup> J. Webster (« One Who Is Son », 82) ne partage pas cette idée. Il estime que « hériter » dont on parle ici ne consiste pas en un transfert de propriété par un testateur, mais renvoie plutôt à l'état permanent et à l'exercice de la domination. Comme héritier, le Fils est Seigneur ; il a le droit de gouverner toutes choses.

<sup>4</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 62.

<sup>5</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 40.

<sup>6</sup> He 6,17 ; 9,15 ; 12,25.29.

l'héritage à toute la postérité du patriarche<sup>1</sup>. L'histoire des promesses formulées à l'égard du patriarche est orientée vers un accomplissement futur dont les auteurs du NT en général et He 1,2, en particulier, annoncent la réalisation finale<sup>2</sup>. Selon *Hébreux*, le Fils est l'héritier eschatologique à qui le Père a tout remis. La pensée de son auteur concorde ainsi avec celle de Paul qui déclare en Ga 3,16 :

<p>τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός.</p>	<p>Eh bien, c'est à Abraham que les promesses ont été faites, et à sa descendance. Il n'est pas dit : « et aux descendance », comme s'il s'agissait de plusieurs, mais c'est d'une seule qu'il s'agit : et à ta descendance, c'est-à-dire Christ. (TOB)</p>
---	---

Paul fait de Jésus l'héritier unique de la promesse, le descendant qui, grâce à son œuvre rédemptrice, porte en lui tous les « fils d'Abraham »<sup>3</sup>. Cette déclaration laisse entendre que, d'après l'apôtre, Jésus est à la fois l'héritier et l'héritage dans l'ordre de la promesse. Les deux aspects apparaissent encore plus explicitement en Ga 3,14.16. En effet, en tant que descendant d'Abraham, le Christ est l'héritier par excellence de Dieu, et comme contenu de la promesse, il est l'héritage. Jésus Christ devient ainsi le moyen et le contenu de la nouvelle vie et des nouvelles relations des croyants avec Dieu (Ga 3,26-29)<sup>4</sup>.

C'est en ce sens que nous pouvons justifier l'application du titre d'« héritier » au Christ. Lu dans la perspective de l'accomplissement et dans le contexte de l'attente messianique, ce titre acquiert et exprime en He 1,2b sa plénitude de sens. L'héritage qui lui est conféré semble universel. Il convient maintenant de s'intéresser à ce que l'auteur d'*Hébreux* entend par cet héritage.

#### 1.4 - L'héritage du Fils

He 1,2b-4 mentionne deux formes d'héritage attribuées au Fils. Dans le v. 2b, il est question de l'héritage de « toutes choses », et dans le v. 4 de l'héritage « d'un nom ». Au v. 4, l'acte de prendre possession et le bien possédé portent tous deux sur le

<sup>1</sup> À ce sujet on peut voir Gn 26,3-4.

<sup>2</sup> H. Langkammer, « Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1,2) », 276.

<sup>3</sup> S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Galates* (LeDiv, Commentaires 9), Paris, Cerf, 2000, 242.

<sup>4</sup> P.L. Hammer, « Inheritance (NT) », dans D.N. Freedman (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 3, New York – Londres, Doubleday, 1992, 415.

« nom ». Se pose alors la question de la conciliation de ces deux sortes d'héritage du Christ. À quelle réalité renvoient-ils ?

#### 1.4.1- L'héritage de « toutes choses »

Nous pouvons lire en He 1,2b :

...ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·	... qu'il a établi héritier de toutes choses, lui aussi par qui il a fait les mondes.
--	---

L'héritage du Christ est désigné par l'adjectif indéfini πάντων dont il est nécessaire d'expliciter le contenu. L'adjectif correspond à l'expression τοὺς αἰῶνας du v. 2c et à la locution τὰ πάντα du v. 3b. Le contexte proche du verset montre que l'expression τοὺς αἰῶνας<sup>1</sup> a une acception spatiale. Dans d'autres passages d'*Hébreux*<sup>2</sup>, l'auteur emploie l'adjectif πᾶς pour désigner tout l'univers créé. Si nous considérons le mot πᾶς d'He 1,2b en rapport avec les expressions τοὺς αἰῶνας (v. 2c) et τὰ πάντα (v. 3b), nous sommes amenée à interpréter le déterminatif πάντων (He 1,2b) au sens large. Il désigne tout l'univers créé. La locution au pluriel τοὺς αἰῶνας et l'adjectif πᾶς (v. 3b) confirment l'aspect englobant de l'adjectif en He 1,2b. L'expression τοὺς αἰῶνας du v. 3 élargit le champ d'autorité du Christ au monde visible et invisible.

La correspondance de sens de ces trois expressions permet d'affirmer que la formule « héritier de toutes choses » renvoie non seulement à la race humaine, mais à l'ensemble de la création<sup>3</sup>. En raison de sa seigneurie universelle – qui sera déployée à partir d'He 1,5 –, l'héritage du Fils est universel<sup>4</sup>. Il englobe le ciel et la terre, le monde visible et le monde à venir (He 2,5).

Autre aspect à préciser : le Fils est l'héritier universel, non sur le fondement de la foi en la promesse<sup>5</sup>, mais sur la base de sa filiation éternelle. C'est en cette qualité qu'il est investi du pouvoir eschatologique de décider du sort de la création (He 1,11-12). Or dans le contexte thématique de l'exorde, la supériorité du Fils sur le monde créé et sur les anges se traduit dans le « nom » qu'il a reçu.

<sup>1</sup> En He 1,8, les deux occurrences du mot αἰών renvoient clairement à la durée, au temps. Le mot a également un sens temporel en He 6,5 et 9,26. En He 11,3, il a un sens spatial.

<sup>2</sup> He 2,8 qui est une reprise du Ps 8,7 ; He 1,11 ; 2,10 ; 3,4 ; 4,13.

<sup>3</sup> P. Ellingworth, *A Translator's Handbook on the Letter to the Hebrews*, Londres, United Bible Societies, 1983, 7.

<sup>4</sup> F.F. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 4.

<sup>5</sup> Gn 12,2-3 ; 22,15-18 ; Rm 4,13-16 ; Ga 3,18 ; He 11,8-12.

### 1.4.2- L'héritage d'un « nom »

L'héritage du « nom » est solennellement annoncé en He 1,4 :

v. 4 : τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσω διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα	Devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur.
---	---

La majorité des spécialistes modernes d'*Hébreux* pensent que le mot ὄνομα renvoie au substantif υἱός<sup>1</sup>. Ils admettent tout de même que cette interprétation peut prêter à des discussions puisque le mot υἱός a déjà été énoncé en He 1,2a et que l'auteur d'*Hébreux* a défini les aspects fondamentaux de la filiation du Christ immédiatement après le v. 2a. Or le mot ὄνομα n'est introduit qu'à la fin du v. 4. Par ailleurs, He 1,4 énonce clairement que le « nom » hérité par le Christ est « bien différent » de celui des anges. La position même du terme ὄνομα dans la phrase du v. 4 laisse le lecteur du texte dans l'attente d'un exposé sur un « nom » différent et supérieur à celui des anges.

A. Vanhoye identifie d'abord ce « nom » à celui de « Fils »<sup>2</sup> et, ensuite, à celui de grand prêtre<sup>3</sup>. Par rapport à ce dernier il stipule que :

« [La désignation] “grand prêtre miséricordieux et digne de foi” peut être considérée comme le “nom” qui, aux yeux de l'auteur, définit le mieux la situation du Christ glorifié. Bien des titres divers ont été présentés successivement. Si on voulait les réduire à deux, on devrait dire que le Christ est à la fois “Fils de Dieu” (1,5-14) et “frère des hommes” (2,5-16). S'il faut tout résumer en un seul, on dira que le Christ est le parfait grand prêtre. Telle est, semble-t-il, l'intention qui a conduit l'auteur à conclure sur ce titre sa première partie ».

Nous ne pouvons considérer le titre de « grand prêtre » comme le nom hérité par le Christ. En effet, l'héritage du nom est énoncé dans un espace textuel où l'auteur d'*Hébreux* définit l'identité divine du Christ. Or la désignation de « grand prêtre » est un titre de fonction. Par ailleurs, dans l'AT, le statut de prêtre n'est pas lié à la notion de l'héritage. Selon Dt 10,8-9 :

<sup>1</sup> Voir, à titre d'exemple, S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 75 ; J.W. Thompson, « Structure and Purpose of Catena in Heb 1:5-13 », *CBQ* 38 (1976), 355.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 94.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, « Le Christ Grand prêtre selon Hébreux 2,17-18 », *NRT* 91 (1969), 465-466). Cette idée est partagée par P.-M. Beaudé, « Sacerdoce. Épître aux Hébreux », H. Cazelles – A. Feuillet, *DBS* tome X, Règne de Dieu – Sadducéens, Paris, Letouzey & Ané, 1985, col. 1321.

« Le Seigneur a mis à part la tribu de Lévi pour porter l'arche de l'alliance du Seigneur, se tenir devant le Seigneur, officier pour lui et bénir en son nom, comme elle le fait encore aujourd'hui. C'est pourquoi Lévi ne possède pas de patrimoine ni de part comme ses frères ; c'est le Seigneur qui est son patrimoine, comme le Seigneur ton Dieu le lui a promis » (*TOB*).

Or, à entendre l'auteur d'*Hébreux*, le nom que le Christ reçoit en héritage est un nom divin qui traduit sa profonde relation à Dieu. À notre avis, le « nom » exprime les divers aspects du mystère du Fils, dans sa relation à Dieu et au monde. Dans le présent paragraphe, nous voulons mettre en relief ces aspects – en lien avec le thème de l'héritage – et en déterminer les incidences sotériologiques. Pour saisir les enjeux de ce verset, une analyse préalable de sa configuration de fond et de forme est nécessaire. Elle nous acheminera vers la compréhension de la signification du « nom » et de son rapport avec le thème de l'héritage.

La structure de la phrase d'He 1,4 montre que le terme-clé du verset est le substantif ὄνομα (« nom »). Celui-ci est mis en position emphatique à la fin du verset comme le terme principal de la comparaison du statut du Fils avec celui des anges. He 1,4 se fait remarquer par l'accumulation des comparatifs. Ceux-ci manifestent deux niveaux de comparaison portant respectivement sur le contraste de la personne du Fils avec les anges et sur la différence du « nom » hérité par le Christ.

La supériorité du Fils est exprimée par la clause comparative τοσοῦτω κρείττων ... ὄσω. Le comparatif κρείττων<sup>1</sup>, rapporté au Fils, met en relief sa grandeur ontologique. Cependant, le contexte du passage fait croire qu'il renvoie beaucoup plus à sa grande dignité et à sa gloire dans le temps, puisque l'auteur parle d'un « devenir » supérieur dans l'histoire. L'explication la plus probante nous vient d'A. Vanhoye<sup>2</sup> qui note que κρείττων « n'exprime pas immédiatement une position élevée mais une valeur ou une force plus grande (*kratos*) ».

L'idée de dignité est exprimée par l'excellence du « nom ». Celle-ci est affirmée, elle, par le comparatif διαφορώτερον<sup>3</sup> παρά. Cette expression indique la valeur sans égale du « nom » reçu par le Christ en contraste avec celui des anges. Dans le v. 4 qui

<sup>1</sup> Lorsque l'adjectif ἀγαθός est appliqué aux personnes, il évoque l'idée d'un statut supérieur, d'un rang élevé, meilleur.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 88.

<sup>3</sup> L'adjectif διάφορος signifie « différent », « hors pair ». L'auteur l'emploie dans *Hébreux* pour affirmer la supériorité de la situation du Christ à celle des anges (He 1,4) et l'excellence de son ministère sacerdotal (He 8,6).

nous occupe, la pensée de l'auteur d'*Hébreux* se rapproche de celle de Ph 2,6-11<sup>1</sup>. Les deux écrits exaltent l'honneur et la souveraineté du Christ sur l'univers et insistent sur l'excellence de son « nom » ; nom qui apparaît comme le couronnement ou l'expression la plus exaltante de la gloire et de l'honneur reçus par le Christ.

Considérées ensemble, les deux propositions comparatives d'He 1,4 font émerger l'idée selon laquelle le « nom hérité » est à la mesure du statut du Fils<sup>2</sup>. Autrement dit, le Christ reçoit un « nom bien différent » de celui des anges parce qu'il est bien supérieur à eux. C. Spicq<sup>3</sup> souligne à juste titre que l'excellence du « nom » du Fils est la conséquence et l'expression de la dignité et de la supériorité de sa personne. Le temps des verbes γίγνομαι et κληρονομέω justifie cette opinion. Le verbe κληρονομέω est conjugué au parfait alors que le verbe γίγνομαι l'est à l'aoriste. Le temps parfait indique que la prise de possession du nom est effective et que les conséquences de cet acte sont durables<sup>4</sup>.

Le point qu'il nous faut éclaircir maintenant est celui du rapport entre le « nom » et le thème de l'héritage. Nous pouvons expliquer ce rapport en nous appuyant sur une autre définition du « nom » proposée par A. Vanhoye<sup>5</sup>. Selon lui, le « nom » conféré au Christ pourrait être compris au sens d'une « renommée transmise de génération en génération ». Il établit ce sens en rapprochant la formule « hériter le nom » des formules similaires répertoriées dans les livres du Siracide et des Proverbes. Nous pouvons lire en Si 15,6 : « Il trouve le bonheur et une couronne de joie, il reçoit en partage une renommée éternelle » et en Si 4,13 : « Celui qui la possède obtiendra la gloire en héritage, le lieu où il va, le Seigneur le bénit » et en Pr 3,35 : « La gloire sera le patrimoine des sages alors que les insensés porteront la honte ». Comprise de cette façon, ajoute A. Vanhoye<sup>6</sup>, la réception du « nom » comme héritage rejoint la promesse de la possession de la terre, mais celle-ci est transposée sur le plan des réalités dernières et définitives.

---

<sup>1</sup> Il importe de signaler quelques particularités notables du texte de Paul. En Ph 2,6-11, il est question d'un « nom » qui est « au-dessus de tout » alors qu'en He 1,4 il s'agit d'un nom « différent de ». La formule d'He 1,4 est plus énigmatique étant donné qu'elle est dépourvue d'article (A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 93).

<sup>2</sup> P. Ellingworth parle de « a proportional equation: A is as much greater than B as C is greater than D » (*The Epistle to the Hebrews*, 1993, 104).

<sup>3</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 12.

<sup>4</sup> Nous nous référons à l'emploi du parfait dans F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique. Suivie d'un choix de papyrus*, (EtB), Paris, J. Gabalda, 1927, 257.

<sup>5</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 91.

<sup>6</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 91.

On s'aperçoit qu'A. Vanhoye ne réduit pas le « nom » hérité par le Christ à une simple renommée. Il notifie que la phrase d'He 1,4 correspond de plus près à l'affirmation d'He 1,2b où l'auteur évoque un héritage réel, bien qu'He 2,8 déclare que le Fils ne le possède pas encore en plénitude. De façon analogue, J. Bonsirven<sup>1</sup> indiquait que le « nom est une portion, sinon le tout de l'héritage du Fils ». Cet héritage est inamissible, comme l'indique le temps parfait du verbe κληρονομέω. Une telle signification prend du relief dans *Hébreux* si l'on comprend l'héritage du « nom » dans la perspective de l'histoire d'Abraham, mais aussi et surtout en référence à la théologie vétérotestamentaire du nom.

L'explication vétérotestamentaire du nom qui clarifie davantage la déclaration d'He 1,4 s'inspire de l'apport de R. de Vaux<sup>2</sup> qui reconnaît le lien essentiel établi dans l'AT entre le thème de l'imposition du « nom » et celui de la possession. Le premier thème exprime l'idée de transfert de propriété et ce dernier s'effectue par la prononciation du « nom » de l'acquéreur sur une personne ou sur une chose<sup>3</sup>. Nous en trouvons des illustrations significatives dans les récits de 2 S 5,9 et 12,28. L'imposition du nom sur Jérusalem (2 S 5,9) comme sur Rabbat (2 S 12,28) transfère au roi la propriété de la ville conquise. Le même rapport ressort du thème biblique du « lieu choisi par Dieu pour y établir son nom »<sup>4</sup>. Canaan, la ville sur laquelle le « nom » de Dieu est prononcé, est sa possession. La notion de transfert de propriété peut, en toute rigueur de termes, s'appliquer au don du nouveau « nom » à Abraham (Gn 15,7) et au Christ (He 1,4). Il signifie, pour les deux personnages, recevoir en possession l'héritage de Dieu. Pour le Christ, l'événement revêt un caractère solennel et officiel, comme l'indique He 1,4.

Nous pouvons affirmer qu'A.W. Pink<sup>5</sup> a raison de voir dans la déclaration d'He 1,4 l'attestation juridique du droit du Christ à l'héritage. L'aspect juridique de la phrase (He 1,4) apparaît à l'arrière-plan du verbe κληρονομέω. Ce terme technique s'emploie pour un titre légal et pour une possession solide. L'acception juridique de κληρονομέω

<sup>1</sup> J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 188.

<sup>2</sup> R. de Vaux, « Le lieu que Yahvé a choisi », 225.

<sup>3</sup> R. de Vaux, « Le lieu que Yahvé a choisi », 223.225.

<sup>4</sup> Dt 12,5.11.21 ; 14,23 ; 16,2.6.11. R. de Vaux affirme que la formule « le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom » vient de « la coutume constante des souverains assyriens, depuis le début du II<sup>ème</sup> millénaire, de dresser une stèle avec leur nom dans les villes conquises et de déposer un document à leur nom dans les édifices qu'ils construisaient : c'est une affirmation de propriété » (R. de Vaux, « Le lieu que Yahvé a choisi », 221).

<sup>5</sup> A.W. Pink, *An Exposition of Hebrews*, 49.



semble prévaloir en Ga 4,30 où le verbe est utilisé au sens du droit au patrimoine. Seulement, en He 1,4, l'auteur met en avant l'idée de l'entrée en possession d'un bien de manière définitive. Ce bien est conçu métaphoriquement comme un « nom ». L'aspect de succession par voie testamentaire, sur lequel Ga 3,14-17 insiste, ne sera mis en lumière qu'en He 9,15.

Que conclure de cette étude ? Les motifs de « l'héritier » et de la « possession du nom » énoncés en He 1,2b et He 1,4 ont des incidences tant christologiques, que sotériologiques et eschatologiques. Le titre d'« héritier » laisse entrevoir une relation de perspective verticale et horizontale. Si la conséquence christologique s'exprime dans l'axe vertical de la relation qui unit le Christ à Dieu, les deux dernières sont sous-jacentes à la relation horizontale qui ressort du titre d'« héritier » et du motif de l'entrée en possession du « nom ».

Dans l'axe horizontal, les deux éléments marquants sont le statut du Christ en tant que possesseur et la catégorie de « nom ». En effet, dire du Fils qu'il a été « établi héritier de toutes choses » (He 1,2b) revient à affirmer que les hommes constituent une portion de son héritage. Il est vrai qu'en tant que possesseur, le Christ a un pouvoir sur la création. Sa seigneurie sur l'univers est évoquée en He 1,7-13 où il est présenté comme créateur et roi, établi pour toujours sur le trône de Dieu. Comme créateur (He 1,2c ; 1,10), le Fils donne à l'univers d'exister. Il prévoit et domine le temps des créatures. En tant qu'héritier et Seigneur (He 1,7-9), il décide du sort du ciel et de la terre (He 1,11-12). Tous ces aspects de pouvoir et de domination du Christ ne sont pas mis au premier plan dans l'exorde d'*Hébreux*. Sa relation au monde envisagée en He 1,2b-4 est d'un autre ordre. Elle consiste à le « conduire par la parole de sa puissance ». L'exorde privilégie le lien de médiation de l'héritier avec le monde. Ce rapport s'exprime d'abord par la position du Christ dans l'histoire du salut et dans le motif du « nom ».

- Sur le plan de l'histoire, la valeur médiatrice de la désignation d'« héritier » apparaît en filigrane de la notion de « succession dans la propriété » ou de « transfert de patrimoine » que connote le vocabulaire de l'héritier. La dimension médiatrice s'explique à la lumière de la constante de la christologie néotestamentaire selon laquelle le Fils est le vrai descendant d'Abraham. Saint Paul, le grand promoteur de cette ligne d'interprétation, affirme que le Christ est le seul, l'unique descendant du patriarche (Ga 3,16). Cette vérité constitue la preuve de la réalisation eschatologique des promesses

divines du livre de la Genèse concédant au patriarche et à sa lignée le rôle de médiateur du don de la bénédiction et de l'héritage. Les passages de Gn 22,18 et Gn 28,14 doivent être cités :

« Par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi ». (Gn 22,18). « Ta descendance deviendra nombreuse comme la poussière du sol, tu déborderas à l'occident et à l'orient, au septentrion et au midi, et tous les clans de la terre se béniront par toi et par ta descendance » (Gn 28,14).

Le rôle de « médiateur » assigné à Abraham et à sa descendance, dans la réalisation du projet divin du salut, est assumé en plénitude par le Christ. À travers la qualification d'« héritier », il est habilité à faire passer l'héritage de Dieu au peuple de la nouvelle alliance. Le don de cet héritage aux hommes ne sera énoncé qu'en He 9,15, verset dans lequel le Christ assume explicitement la fonction de « médiateur d'une alliance nouvelle, afin que [...] ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel promis ». Si l'établissement d'Abraham dans son statut de patriarche et le changement de son nom étaient pensés en fonction du commencement de l'histoire du salut, l'établissement du Fils héritier et le « nom » qui lui est conféré sont pensés en fonction de son achèvement. Le Fils héritier est celui en qui cette histoire arrive à son terme.

- Par rapport au nom, sa valeur médiatrice apparaît en filigrane dans sa fonction de relation. A. Vanhoye souligne cet aspect lorsqu'il déclare<sup>1</sup> :

« Le nom est un moyen de *relation* entre les personnes et il détermine la nature et l'étendue de ces relations...En attirant notre attention sur le "nom" du rédempteur, l'apôtre évoque nécessairement sa capacité de relations. Ce n'est pas seulement en lui-même que le Fils, après avoir fait la purification des péchés, "a plus grande valeur" que les anges ; c'est aussi en tant que médiateur. Son "nom" le met en un rapport particulier avec Dieu d'une part, avec les hommes d'autre part, et offre donc aux hommes le moyen d'entrer en relation avec Dieu ».

La perspective relationnelle ouverte à travers le motif de l'« héritier » et par le motif du « nom » va être approfondie dans toute la première partie d'*Hébreux* (He 1,5 – 2,18). La fonction d'annonce de sujet reconnue à He 1,4 confirme cette affirmation. L'auteur va enrichir sa pensée en introduisant dans son argumentaire un nouveau vocabulaire familial caractéristique du thème de l'héritage. Il s'agit notamment de la désignation de « premier-né » que nous abordons dans le chapitre suivant.

---

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 89.

## 2- Le Fils premier-né

Le statut du Christ comme « premier-né » prolonge la ligne christologique tracée en He 1,2b.4. Comme pour la désignation d'« héritier », le titre de « premier-né » situe le Fils par rapport à Dieu et vis-à-vis des croyants. L'objectif de cette étude est de dégager les traits caractéristiques de la primogéniture du Christ qui contribuent à éclairer son être et son statut filial dans le dessein divin du salut. Pour ce faire, nous étudions en premier l'environnement thématique du passage He 1,6, afin d'établir son lien de fond avec l'exorde. Nous examinons ensuite le motif de « l'introduction du premier-né dans le monde » énoncé en He 1,6a. Nous terminerons notre parcours par la figure du Christ comme « premier-né ». L'intérêt de l'enquête est de mettre en relief la relation entre le titre de « premier-né » et le thème de l'héritage du salut.

### 2.1- Le contexte proche d'He 1,6

He 1,6 suit immédiatement la réaffirmation de la filiation divine du Christ en He 1,5. Dans la ligne d'He 1,4, l'auteur oppose de nouveau le Christ aux anges sur le plan de la dignité. Le contenu d'He 1,5 est élaboré à partir des citations du Ps 2,7 et de la prophétie de Natan, codifiée en 2 S 7,14 (reprise en 1 Ch 17,11). Les deux citations sont reliées grammaticalement par la locution καὶ πάλιν (« et encore »), comme l'illustre le tableau ci-dessous :

<p><b>Ps 2,7</b> :  διαγγέλλων τὸ  πρόσταγμα κυρίου  κύριος εἶπεν πρὸς  με  υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ  σήμερον γεγέννηκά  σε</p>	<p><b>He 1,5ab</b> : Τίτι γὰρ εἶπέν  ποτε τῶν ἀγγέλων,   Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ  σήμερον γεγέννηκά σε;  καὶ πάλιν,</p>	<p><b>He 1,5ab</b> : Auquel des  anges, en effet, a-t-il  jamais dit :   « Tu es mon fils, moi,  aujourd'hui, je t'ai  engendré ? »  et encore :</p>
<p><b>2 S 7,14</b> : ἐγὼ  ἔσομαι αὐτῷ εἰς  πατέρα καὶ αὐτὸς  ἔσται μοι εἰς υἱόν</p>	<p><b>He 1,5c</b> : Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ  εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται  μοι εἰς υἱόν;</p>	<p><b>He 1,5c</b> : « Moi, je serai  pour lui un père et lui  sera pour moi un fils ? »</p>

La démonstration de l’auteur en He 1,5 est déployée sous forme de parallélisme antithétique dans lequel est opposée la condition du Fils à celle des anges. La logique argumentative est assurée par l’expression *καὶ πάλιν* qui montre aussi la progression de la pensée de l’auteur. Les deux citations sont si harmonieusement unies que leur cohérence littéraire donne une structure symétrique concentrique<sup>1</sup> :

Τίτι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων,(v. 5a)

A **Υἱός** μου εἶ σύ, (v. 5b)

B ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν,

B’ Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,(v. 5c)

A’ καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς **υἱόν** ;

Cette structure fait apparaître deux aspects importants. Le premier, d’ordre relationnel, ressort de la récurrence du rapport de filiation et de paternité mis en avant au v. 5. Le substantif *υἱός*, sans article, se présente comme le terme-clé de la démonstration. Il favorise la jonction littéraire des deux citations. Ce nom (*υἱός*) apparaît en grand relief au début de la première citation et à la fin de la seconde. Cette position stylistique montre que le motif de la filiation encadre les deux citations. Le second aspect découle des déclarations divines de l’engendrement du Fils dans le temps et de la relation de paternité et de filiation qui en résulte. Pour saisir les enjeux des deux déclarations, il est nécessaire de situer les passages cités dans leurs contextes historiques respectifs.

La sentence de 2 S 7,14 est un extrait de l’oracle de Natan à David. À la base de la prophétie se trouve le projet du roi de construire une maison pour Yahvé. Ce dernier contrecarre l’initiative du monarque et s’engage en retour à lui bâtir une « maison stable » (v. 11b.16) et à lui accorder une dynastie et une royauté stable (v. 12). Natan annonce que le descendant de David jouira d’une relation de filiation toute particulière avec Yahvé (2 S 7,14). L’élément important de 2 S 7 est le fait que la dynastie promise a pour vocation de perpétuer la royauté divine dont David était l’intendant humain. À l’arrière-plan de l’intention divine apparaît l’idée de succession héréditaire au trône de Yahvé et donc de transfert et de pérennité d’un patrimoine. Cela est perceptible en 2 S 7,12-13 :

« Lorsque tes jours seront accomplis et que tu seras couché avec tes pères, j’élèverai ta descendance après toi, celui qui sera issu de toi-même, et j’établirai

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 70.

fermement sa royauté. C'est lui qui bâtira une Maison pour mon Nom, et j'établirai à jamais son trône royal ».

Cette déclaration nous situe dans la droite ligne de la notion de transmission du patrimoine mise en avant dans la promesse de postérité faite à Abraham et dans la requête de ce dernier d'avoir un héritier (Gn 15,3-7)<sup>1</sup>. Il est vrai que les versets 12 et 13 de 2 S 7 ne sont pas cités en He 1,5. De plus, l'idée de transfert d'héritage n'y apparaît pas explicitement. Cependant, elle ne peut être évacuée de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* en He 1,5. Ce dernier n'a retenu que la sentence de 2 S 7,14 qui, dans la tradition messianique biblique, renvoie au moment crucial où le descendant promis à David est confirmé dans sa vocation d'héritier et de garant de la souveraineté divine sur l'univers. Dans le cas du Christ, ce moment ultime est celui de son exaltation céleste à la droite de Dieu. La prophétie de Natan confirme la fonction de « médiateur » du don de l'héritage de Dieu assignée en Gn 15 à Abraham et à sa descendance. Nous pouvons admettre avec A. Gelin<sup>2</sup> que l'oracle de Natan est une « royalisation de l'alliance » conclue avec Abraham et avec Moïse, alliance en vertu de laquelle Israël devient bénéficiaire des biens de la promesse. L'oint de Yahvé, personnification du peuple d'Israël est le gage de ces biens.

Le Ps 2 semble faire écho à un événement historique. Les v. 1-6 font référence aux peuples de la terre en tumulte. Ils s'agitent et se dressent contre Yahvé et contre son oint. Devant un tel tumulte, Dieu annonce sa victoire finale sur tous les rebelles par l'intermédiaire de son oint sacré sur Sion (v. 6). Le v. 7 semble faire référence à ce sacre. Le caractère officiel et solennel de l'événement apparaît dans la mention de la publication du décret (v. 7a). Le climax dudit événement se trouve dans l'adoption filiale du monarque, conçue métaphoriquement comme une génération. La déclaration divine du Ps 2, cité par *Hébreux*, apparaît comme une parole d'investiture conférant au roi sacré toutes les prérogatives d'un fils, dont celle de l'héritage. Le thème de l'héritage est évoqué au v. 8 du Ps 2 où le psalmiste déclare :

---

<sup>1</sup> Nous pouvons évoquer l'interprétation de Philon (*Her.* 34-36) qui assimile le désir de postérité d'Abraham au désir d'immortalité. Le patriarche est établi l'ancêtre d'un peuple particulier dont il demande la pérennité. Ce qu'il désire, c'est la survie de sa vertu. Ainsi pour Philon, « hériter d'Abraham, c'est être agrégé, comme Abraham lui-même, à la race "qui ne s'éteindra pas", à ce peuple d'âmes qui verra le Beau (*Her.* 36) ». Ces propos sont tirés des notes explicatives du passage *Her.* 34-36 par M. Harl, *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*. Introduction, traduction et notes, Paris, Cerf, 1966, 27.

<sup>2</sup> A. Gelin, « Messianisme », dans L. Pirrot – A. Robert (dir.), *DBS* tome V, Paris, Letouzey & Ané, 1950, col. 1172.

« Demande-moi, et je te donne les nations comme patrimoine, en propriété les extrémités de la terre ».

Il ressort de ce verset que le roi intronisé reçoit en héritage les nations, en vertu de sa filiation particulière avec Yahvé qui en est le possesseur.

Nous pouvons déduire de l'analyse des citations de 2 S 7,14 et du Ps 2 que, en les appliquant au Christ, l'auteur d'*Hébreux* idéalise l'héritier promis à David<sup>1</sup>. Il insiste sur sa souveraineté sur l'univers et sur la relation singulière qui l'unit à Dieu. Cette relation surpasse les prérogatives de la filiation adoptive concédée au roi comme représentant de Dieu sur terre. Le lien qu'He 1,5 établit entre les citations se justifie aisément. L'auteur s'en sert pour montrer que le Christ est l'héritier annoncé par Natan et dont le Ps 2 célébrait la gloire.

La situation du Christ, exposée en He 1,6, prolonge cette perspective de glorification. Le rapport évident d'He 1,6 avec le v. 5 en est l'indice. Il peut être perçu au niveau formel comme au niveau du fond. Sur le plan de la forme, le lien entre les v. 5 et 6 est établi par l'expression ὅταν δὲ πάλιν qui ouvre le v. 6. Au niveau théologique, deux éléments paraissent importants : d'abord le rapport paternité-filiation, sous-jacent au titre de « premier-né » et ensuite l'idée de gloire exprimée à travers le motif de « l'introduction du premier-né dans le monde habité ». Le paragraphe suivant sera consacré à l'étude de ce motif. Il s'agira de montrer en quoi consiste ce motif et en quoi il éclaire la corrélation entre la christologie et la sotériologie.

## 2.2- Le motif de « l'introduction dans le monde »

Ce motif est solennellement énoncé dans la première moitié d'He 1,6 :

ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει, Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.	Mais, de nouveau, lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde, il dit : et que se prosternent devant lui tous [les] anges de Dieu.
--	--

Le contenu de ce verset prête à discussion. Le débat porte sur trois points importants.

Notons tout d'abord que les auteurs s'interrogent d'abord sur le moment auquel renvoie la clause temporelle « lorsqu'il introduit...dans le monde ». Se rapporte-t-il à

<sup>1</sup> C'est la raison pour laquelle A. Vanhoye affirme que l'auteur d'*Hébreux* s'est inspiré de la prophétie de Natan selon 1 Ch 17,11 plutôt que selon 2 S 7,14. Le Chroniste, en reprenant l'oracle du prophète, individualise et idéalise l'héritier de la promesse (A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 137.147).

l'incarnation du Fils, à son exaltation céleste, ou à sa parousie ? La réponse à cette question dépend du sens de l'expression δὲ πάλιν. Pour notre part, nous estimons que l'adverbe πάλιν sert de terme d'introduction<sup>1</sup> au nouvel argument d'He 1,6. En fonction du contexte littéraire d'He 1,6 où l'auteur oppose le Christ aux anges, nous traduisons la locution δὲ πάλιν par l'expression « par contre »<sup>2</sup> pour faire ressortir le contraste entre la situation du Christ et celle des anges.

Le deuxième point concerne la signification de la clause « lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde ». Nous souscrivons à l'hypothèse des commentateurs d'*Hébreux* qui pensent que l'auteur renvoie à l'entrée du Christ au ciel lors de son ascension<sup>3</sup>. Le contexte littéraire proche d'He 1,6 s'y prête.

Le troisième point que nous examinerons ultérieurement concerne la source de la citation faite en He 1,6.

Les points un et deux ont déjà été beaucoup étudiés, comme on peut le constater en se référant aux analyses exégétiques d'He 1,6 dans les grands commentaires d'*Hébreux*. Notre analyse ne portera que sur les connexions possibles entre les motifs de « l'introduction dans le monde » et le thème de l'héritage. Pour atteindre ce but nous procéderons en deux étapes. La première examinera les attaches vétérotestamentaires du motif énoncé. Il s'agira d'examiner d'abord comment et dans quel contexte le verbe εἰσάγω est employé dans l'AT et dans *Hébreux*, et de voir ensuite comment l'auteur exploite le texte de Dt 32,43 qu'il cite en He 1,6b. Notre propos s'appuiera essentiellement sur la contribution de P.C.B. Andriessen citée plus haut. La deuxième étape essaiera de déterminer la signification eschatologique du motif de « l'introduction dans le monde » selon *Hébreux*. Pour cela, il semble nécessaire de définir le sens que l'auteur donne au terme οἰκουμένη (« monde habité »). Cette étude a pour objet de poser les jalons nécessaires à la compréhension de la figure du premier-né.

<sup>1</sup> Tel est le point de vue de H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 55 et d'A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 154.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 157.

<sup>3</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 117-118 ; C.R. Koester, *Hebrews*, 192 ; W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 27. P.C.B. Andriessen souligne de son côté que la glorification à la droite de Dieu est le seul événement rapporté dans le NT au cours duquel le Christ est adoré par les anges (Ph 2,10 ; Ep 1,20-21). Ceux dont parle Lc 2,14 n'adorent pas le nouveau-né, mais chantent la gloire de Dieu du haut du ciel (P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne de He 1,6 et 2,14b – 3,2 », *NovTest* 18 (1976), 294). Dans les récits néotestamentaires relatifs à la parousie, l'adoration du Fils de l'homme revient à la création tout entière et non seulement aux anges. Ceux-ci ne font que l'accompagner (Mt 13,41 ; 16,27).

### 2.2.1- Le verbe εισάγω dans la Bible

Le verbe εισάγω apparaît dans le premier membre du v. 6. Selon P.C.B. Andriessen<sup>1</sup>, cette clause introductive forme une protase qui décrit la circonstance et situe dans le temps l'adoration des anges attestée dans l'apodose du v. 6b.

Dans l'AT, le verbe εισάγω exprime, de manière générale, l'entrée dans un espace. Pourtant, dans plusieurs textes et dans le Pentateuque en particulier, il apparaît comme un verbe propre pour désigner l'entrée du peuple dans la terre promise. L'expression ὅταν δὲ ... εισαγάγη utilisée par l'auteur d'*Hébreux* (He 1,6) est également attestée dans les LXX. P.C.B. Andriessen<sup>2</sup> voit dans cette proposition « une citation plus ou moins implicite qui se rencontre fréquemment dans le Pentateuque ». Dans le cas de notre passage, l'expression semble être empruntée au Deutéronome<sup>3</sup>. Quelques exemples méritent d'être cités<sup>4</sup> pour donner un aperçu de l'usage du verbe εισάγω.

<p><b>Ex 3,8 :</b> καὶ κατέβην ἐξελέσθαι αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ τῆς γῆς ἐκείνης καὶ <b>εἰσαγαγεῖν αὐτοὺς εἰς γῆν ἀγαθὴν καὶ πολλήν εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι εἰς τὸν τόπον τῶν Χαναναίων καὶ Χετταίων καὶ Αμορραίων καὶ Φερεζαίων καὶ Γεργεσαίων καὶ Ευαίων καὶ Ιεβουσαίων</b></p>	<p>Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le <i>faire monter</i> de ce pays vers un bon et vaste pays, vers un pays ruisselant de lait et de miel, vers le lieu du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Perizzite, du Hivvite et du Jébusite.</p>
<p><b>Ex 13,5 :</b> καὶ ἔσται ἡνίκα <b>ἐὰν εἰσαγάγη σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν τῶν Χαναναίων καὶ Χετταίων καὶ Ευαίων καὶ Γεργεσαίων καὶ Αμορραίων καὶ Φερεζαίων καὶ Ιεβουσαίων ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσιν σου δοῦναί σοι γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι καὶ ποιήσεις τὴν λατρείαν ταύτην ἐν τῷ μηνὶ τούτῳ</b></p>	<p>Alors, quand le Seigneur t'aura <i>fait entrer</i> dans le pays du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Hivvite et du Jébusite, celui qu'il a juré à tes pères de te donner, pays ruisselant de lait et de miel : – tu pratiqueras ce rite en ce mois :</p>
<p><b>Ex 13,11 :</b> καὶ ἔσται ὡς <b>ἂν εἰσαγάγη σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν τῶν Χαναναίων ὃν τρόπον ὤμοσεν τοῖς πατράσιν σου καὶ δώσει σοι αὐτήν</b></p>	<p>Alors, quand le Seigneur t'aura <i>fait entrer</i> dans le pays du Cananéen – comme il l'a juré à toi et à tes pères – et qu'il te l'aura donné,</p>
<p><b>Ex 23,20</b> καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν</p>	<p>Je vais envoyer un ange devant toi pour te</p>

<sup>1</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 295.

<sup>2</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 295.

<sup>3</sup> P.C.B. Andriessen justifie son affirmation en évoquant le fait qu'*Hébreux* s'inspire souvent du texte grec du Deutéronome, soit par des citations soit par des allusions. C'est le cas d'He 1,6b qui cite Dt 32,43 ; He 2,5 qui renvoie à Dt 32,8b ; He 10,30 qui est une relecture de Dt 32,35-36 et He 13,5 qui renvoie à Dt 31,6.8 (P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 295).

<sup>4</sup> La traduction des passages cités dans le tableau ci-dessous est celle de la *TOB*.



ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἠτοίμασά σοι	garder en chemin et te <i>faire entrer</i> dans le lieu que j'ai préparé.
<b>Dt 6,10 :</b> καὶ ἔσται ὅταν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν ἣν ὤμοσεν τοῖς πατράσιν σου τῷ Ἀβρααμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακωβ δοῦναί σοι πόλεις μεγάλας καὶ καλὰς ἃς οὐκ ὠκοδόμησας	Quand le Seigneur ton Dieu t'aura <i>fait entrer</i> dans le pays qu'il a juré à tes pères Abraham, Isaac et Jacob, de te donner – pays de villes grandes et bonnes que tu n'as pas bâties,
<b>Dt 6,23 :</b> καὶ ἡμᾶς ἐξήγαγεν ἐκεῖθεν ἵνα εἰσαγάγῃ ἡμᾶς δοῦναι ἡμῖν τὴν γῆν ταύτην ἣν ὤμοσεν δοῦναι τοῖς πατράσιν ἡμῶν	Et nous, il nous a fait sortir de là-bas pour nous <i>faire entrer</i> dans le pays qu'il a promis par serment à nos pères, et pour nous le donner.
<b>Dt 7,1 :</b> ἐὰν δὲ εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν εἰς ἣν εἰσπορεύῃ ἐκεῖ κληρονομήσαι καὶ ἐξαρεῖ ἔθνη μεγάλα ἀπὸ προσώπου σου τὸν Χετταῖον καὶ Γεργεσαῖον καὶ Ἀμορραῖον καὶ Χανααναῖον καὶ Φερεζαῖον καὶ Εὐαῖον καὶ Ἰεβουσαῖον ἑπτὰ ἔθνη πολλὰ καὶ ἰσχυρότερα ὑμῶν	Lorsque le Seigneur ton Dieu t'aura <i>fait entrer</i> dans le pays dont tu viens prendre possession, et qu'il aura chassé devant toi des nations nombreuses, le Hittite, le Guirgashite, l'Amorite, le Cananéen, le Perizzite, le Hivvite et le Jébusite, sept nations plus nombreuses et plus puissantes que toi,
<b>Dt 11,29 :</b> καὶ ἔσται ὅταν εἰσαγάγῃ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν εἰς ἣν διαβαίνεις ἐκεῖ κληρονομήσαι αὐτήν καὶ δώσεις τὴν εὐλογίαν ἐπ' ὄρος Γαριζιν καὶ τὴν κατάραν ἐπ' ὄρος Γαιβαλ	Quand le Seigneur ton Dieu t'aura <i>fait entrer</i> dans le pays où tu entres pour en prendre possession, alors tu placeras la bénédiction sur le mont Garizim et la malédiction sur le mont Ebal

Dans les extraits cités, le verbe εἰσάγω exprime l'engagement de Dieu de délivrer Israël de la servitude, pour le faire entrer dans le pays de Canaan. Dans les passages qui énoncent les exigences relatives à l'entrée dans la terre promise, le verbe εἰσάγω s'emploie au subjonctif. Il est précédé soit de la conjonction ὅταν (Dt 6,10 ; 11,29), soit de la particule ἐάν (Ex 13,5 ; Dt 7,1). Le verbe est suivi des pronoms σε ou ἡμᾶς et du complément circonstanciel εἰς τὴν γῆν. Le sujet verbal est souvent désigné par l'expression κύριος ὁ θεός.

Certes les passages cités dans le tableau ci-dessus révèlent que le verbe εἰσάγω s'emploie souvent en référence à l'entrée d'Israël dans la terre de la promesse. Il est cependant intéressant de souligner que l'auteur d'*Hébreux* ne fait pas une copie à l'identique de la tournure biblique que nous venons d'étudier. Il remplace le pronom σε qui, dans l'AT, désignait le peuple d'Israël, par l'adjectif πρωτότοκος et le substantif γῆ

par le nom οἰκουμένη. D'après P.C.B. Andriessen<sup>1</sup>, même si l'auteur d'*Hébreux* change certains termes, la formule d'He 1,6b fait toujours référence à l'introduction des Israélites dans la terre promise.

Nous estimons que l'insertion de πρωτότοκος à la place du pronom σε confirme l'intérêt de l'auteur d'*Hébreux* pour le rapport entre le motif de la primogéniture et le thème de l'héritage. La base scripturaire de cette affirmation est le lien expressément établi dans l'AT entre la possession de l'héritage et l'identification d'Israël au premier-né. Cela apparaît dans le texte fondateur d'Ex 4,22-23 sur lequel nous reviendrons plus loin. Ce passage montre que c'est à Israël en tant que premier-né<sup>2</sup> et bénéficiaire des promesses faites aux patriarches que Dieu a donné la terre de Canaan, la terre habitée opposée au désert.

L'idée d'une rétrospective sur l'histoire de l'entrée d'Israël dans la terre promise est confirmée par le contexte originel de l'extrait du Dt 32 cité en He 1,6b.

### 2.2.2- La citation de Dt 32,43

Le fait d'admettre que le motif de « l'introduction du premier-né dans le monde » est inspiré de la symbolique de l'entrée du peuple d'Israël dans la terre promise semble être confirmée par la citation d'He 1,6b. Celle-ci présente une difficulté quant à sa provenance, en raison de l'absence de correspondant explicite dans la Bible hébraïque. On estime qu'elle aurait été tirée soit du Dt 32,43b (LXX), soit du Ps 96,7. Le tableau ci-dessous montre les correspondances et les divergences de ces passages.

Dt 32,43 (LXX)	Ps 96,7	He 1,6
εὐφράνθητε οὐρανοὶ ἅμα αὐτῷ	αἰσχυνηθήτωσαν πάντες οἱ προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς οἱ ἐγκαυχώμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν	ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει·
καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ	προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.
εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ	Honte à tous les adorateurs d'idoles, eux qui se vantent de vanités ; <b>prosternez-vous devant lui, tous les fils de</b>	Par contre, lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde, il dit : <b>et que se prosternent</b>

<sup>1</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 297.

<sup>2</sup> Nous pouvons évoquer également les textes qui énoncent l'adoption d'Israël par Dieu comme son fils, sa part d'héritage, son bien-aimé (Dt 32,9.18).

<p>πάντες ἄγγελοι θεοῦ ὅτι τὸ αἶμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ</p> <p>Cieux, réjouissez-vous avec lui <b>et que devant lui se prosternent tous les fils de Dieu ! Nations, réjouissez-vous avec son peuple et que tous les anges de Dieu affirment sa force ! Car je vais venger le sang de ses enfants. Il fera retomber sur ses adversaires le châtement qu'ils méritent, il rétribuera ses ennemis, mais il purifiera la terre de son peuple.</b></p>	<p><b>Dieu</b></p>	<p><b>devant lui tous [les] anges de Dieu.</b></p>
---	--------------------	--

Comme on le remarque dans ce tableau, Dt 32,43b fait mention des « fils de Dieu », alors que le Ps 96,7 et He 1,6b évoquent les « anges ». L'interprétation de la citation d'He 1,6b à laquelle nous adhérons est celle qui estime qu'*Hébreux* s'est inspiré de Dt 32,43b. Le Ps 96,7 et He 1,6b font certes usage du même temps verbal προσκυνησάτωσαν, mais le contenu du psaume porte essentiellement sur le règne de Dieu.

En revanche, Dt 32,43b et He 1,6b ont pour dénominateur commun l'idée d'une introduction du peuple ou du Fils dans un lieu donné. La citation de Dt 32,43b est un extrait du cantique de Moïse (Dt 32,1-56). Il se présente comme une anamnèse historique dont la composition et l'exécution sont situées au terme de la marche d'Israël vers Canaan. À la vue de la terre promise, Moïse rappelle au peuple les bienfaits de Yahvé en mettant en avant sa force et sa magnificence devant les autres rois de la terre. Au plan de la forme, le cantique est conçu sous forme d'un procès ou d'une description apocalyptique du jugement final au cours duquel Yahvé punit les infidèles.

Au niveau de la structure, le cantique est divisé en quatre unités. La première rappelle les merveilles du Seigneur dans l'histoire (v. 4-14) ; la deuxième dénonce la

révolte d'Israël (v. 15-25) ; la troisième annonce enfin le jugement contre ses ennemis (v. 26-35) et la quatrième proclame la ruine des faux dieux et le triomphe de Yahvé (v. 36-42). Ce dernier est décrit comme un roi guerrier qui fait triompher la justice de Dieu (v. 41-42) par la délivrance et le salut de son peuple. On peut remarquer que le compositeur fait parler Dieu dans les sentences contre les infidèles, et à la première personne du singulier ἐγώ (v. 39-42). Il affirme l'unicité et la souveraineté de Dieu. Dans les énoncés qui font mémoire de son action en faveur du peuple, il utilise la troisième personne du singulier αὐτός (v. 6-38). C'est le cas au v. 43 cité par *Hébreux*, qui fait directement suite aux déclarations de l'impuissance des faux dieux et de la seigneurie de Yahvé (v. 39-42). Le pronom αὐτός du v.43abc renvoie probablement au narrateur du v. 42, c'est-à-dire à Dieu. Le rédacteur du cantique invite les cieux à s'unir à l'exultation de Dieu lui-même et à reconnaître sa force et sa grandeur. C'est lui aussi qui doit recevoir l'adoration des « fils de Dieu ». L'idée force qui traverse l'ensemble du cantique est celle de la grandeur absolue de Yahvé, qui se manifestera dans tout son éclat à l'occasion de l'entrée de son peuple dans la terre promise.

La lecture ci-dessus donne lieu à une observation. Le point de mire du cantique de Moïse est l'affirmation de la seigneurie de Yahvé qui a résolu de montrer sa victoire aux nations de la terre, en faisant entrer son peuple dans la terre promise. L'hymne étant sans doute destinée à être exécutée à l'occasion de cet événement, le chanteur entrevoit dans cette victoire le signe par excellence de la manifestation de la gloire de Dieu. Le v. 43 se présente comme la célébration de sa souveraineté absolue. À la louange est inclus l'hommage de l'adoration de Yahvé auquel sont associés les cieux et tous ses anges, le peuple d'Israël comme les nations.

Pour saisir l'application du passage de Dt 32,43b à la situation du Christ, nous nous référons à l'apport de P.C.B. Andriessen. Il voit dans le motif de « l'introduction du Christ dans le monde » une typologie de l'entrée d'Israël dans la terre promise. Cet événement apparaît dans le cantique de Moïse comme l'occasion pour les nations de reconnaître la magnificence de Dieu et de lui rendre l'hommage de l'adoration<sup>1</sup>. Par rapport à He 1,6, P.C.B. Andriessen<sup>1</sup> déclare :

---

<sup>1</sup> Nous ne partageons pas l'idée de P.C.B. Andriessen selon laquelle le destinataire de l'adoration en Dt 32,43b est le peuple d'Israël. Son point de vue est motivé par sa conviction que le motif de « l'introduction du Christ dans le monde » est une typologie de l'entrée d'Israël dans la terre promise. C'est pourquoi il affirme, par rapport au v. 43, que : « Dieu ne parlant pas de lui-même à la troisième personne, c'est Israël, son premier-né, qui est l'objet de l'adoration. Sans doute, le sens obvie suggère que

« [...] qu'il s'agit vraiment d'une deuxième introduction du premier-né dans la terre promise : la première se réalisant lorsque, dans l'ancienne économie, il y est introduit en la "personne" d'Israël (cf. He 11,26), la seconde (πάλιν), lorsque cette préfiguration reçoit son accomplissement par l'exaltation du Christ, introduit dans la gloire céleste ».

Quelques années avant l'article de P.C.B. Andriessen, A. Feuillet<sup>2</sup> soulignait que l'entrée du Christ au ciel est implicitement comparée à l'entrée du peuple élu en Canaan. Son exaltation céleste devient ainsi l'expression de la gloire de Dieu, mais aussi de celle du Fils.

Somme toute, la référence à cet événement s'inscrit bien dans la dynamique de l'exorde où le titre d'« héritier » et l'entrée en possession du « nom » sont liés à l'exaltation du Christ dans l'espace céleste (ἐν ὑψηλοῖς : 1,3d-4). Le Christ y est introduit en qualité de « premier-né » de la même manière que l'était Israël. Mais pour le Christ, l'auteur n'envisage pas une entrée dans un lieu géographique qui serait l'antitype de Canaan, mais dans une réalité supérieure. C'est ce que va montrer le terme οἰκουμένη.

### 2.2.3- Le terme οἰκουμένη

La discussion sur le sens de l'exaltation nous amène à la question de l'interprétation à donner au terme οἰκουμένη. La détermination du sens de ce mot nous paraît nécessaire pour deux raisons. D'une part, elle permet de saisir le lien typologique possible entre l'entrée d'Israël en terre promise et l'exaltation céleste du Christ en fonction du thème de l'héritage. D'autre part, elle montre en quoi la pensée de l'auteur d'*Hébreux* se démarque de la perspective matérielle de l'héritage sous-jacente au texte du Dt qu'il cite.

Outre l'occurrence qui se trouve en He 1,6, le terme οἰκουμένη est encore employé en He 2,5. Dans plusieurs passages des LXX<sup>3</sup> comme dans les autres écrits du

---

Moïse a terminé le cantique en invitant le ciel et la terre à louer Yahvé et son peuple vainqueur ». Comme le prouve l'articulation interne du cantique, ce n'est pas Dieu qui parle au v. 43, mais le chanteur ou le compositeur de l'hymne (P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 302).

<sup>1</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 299-300.

<sup>2</sup> A. Feuillet, « Premiers-nés. Nouveau Testament », dans J. Henninger (dir.), *DBS* Vol 8, Paris, Letouzey & Ané, 1972, col. 497.

<sup>3</sup> 2 S 22,16 ; Ps 88,12 ; Is 23,17.

NT<sup>1</sup>, il évoque souvent le monde ou l'univers, au sens cosmique du terme. En Ex 16,35, il oppose Canaan au désert. P.C.B. Andriessen<sup>2</sup>, s'inspirant de cet extrait d'Ex 16, assimile l'οἰκουμένη avec la « terre habitée et cultivée » en contraste avec le désert, « terre inhabitée et inhabitable ». Bien que l'expression εἰς γῆν οἰκουμένην (Ex 16,35) ne soit pas un nom de la terre promise, il estime que Canaan est l'οἰκουμένη promis par Dieu à Israël. L'auteur d'*Hébreux* aurait fait une transposition du « vocabulaire classique de ce récit pour l'appliquer à ce qui en est la réalité définitive : l'introduction du premier-né de Dieu au ciel, la terre que Dieu a finalement promise et qui est notre *oikoumenè* pour toujours »<sup>3</sup>.

Nous estimons plutôt que la signification que l'auteur d'*Hébreux* donne à l'entrée du Christ dans l'οἰκουμένη va au-delà d'une simple typologie spatiale de l'entrée d'Israël dans la terre promise. A. Vanhoye<sup>4</sup> a le mérite d'avoir proposé une interprétation spirituelle et eschatologique du substantif οἰκουμένη. Après une étude des occurrences de ce terme dans *Hébreux* et dans le Ps 95,9-11, il montre que οἰκουμένη n'a pas en He 1,6a les connotations habituelles de monde aménagé et transformé par l'activité humaine. L'auteur d'*Hébreux* distingue le terme οἰκουμένη du mot κόσμος qui désigne le monde terrestre<sup>5</sup> qui passe et s'ébranle<sup>6</sup>. La reprise du substantif οἰκουμένη en He 2,5, où l'auteur lui associe le déterminatif τὴν μέλλουσαν (« à venir »), écarte la connotation terrestre du terme. A. Vanhoye propose donc de comprendre le mot οἰκουμένη à la lumière d'He 12,28 comme la désignation du monde eschatologique qui est inébranlable. L'οἰκουμένη ne saurait non plus être considéré comme le lot promis au Fils en héritage – au sens où l'on comprend l'entrée d'Israël en Canaan –, mais comme « l'éon à venir », la réalité céleste<sup>7</sup> et définitive instaurée par l'intervention décisive de Dieu »<sup>8</sup>. En définitive, l'οἰκουμένη est la figure de la communauté spirituelle<sup>9</sup>. Il représente le monde des relations entre les personnes<sup>10</sup>, le monde céleste du salut

<sup>1</sup> Exemple en Mt 24,14 et Ac 11,28.

<sup>2</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 299.

<sup>3</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 299.

<sup>4</sup> A. Vanhoye, « L'οἰκουμένη dans l'Épître aux Hébreux », *Bib* 45 (1964),252-253.

<sup>5</sup> He 4,3 ; 9,26 ; 10,5 ; 11,7.38.

<sup>6</sup> He 1,10-12 ; Ps 101,26-28 ; Ag 2,6 cité en He 12,26-27.

<sup>7</sup> H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 56.

<sup>8</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 156.

<sup>9</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 156.

<sup>10</sup> A. Vanhoye, « L'οἰκουμένη dans l'Épître aux Hébreux », 253.

eschatologique dans lequel le Christ est entré lors de son ascension<sup>1</sup>. Tel est le monde à venir soumis non pas aux anges, mais au Christ (He 2,5).

C'est à ce niveau qu'apparaît l'originalité de la reprise, en He 1,6, de la tournure biblique « lorsqu'il introduit le premier-né dans le monde habité ». Dire de ce « monde habité » qu'il constitue la sphère du divin, des réalités spirituelles, comme le fait A. Vanhoye, met en pleine lumière le sens profond que l'auteur d'*Hébreux* entend donner à l'entrée du Christ dans le monde habité. Le rapport entre ce motif et le thème de l'héritage reste toujours effectif. Nous pourrions le justifier en tenant compte du fait que, dans l'AT, le thème de l'héritage s'était ouvert à la métaphorisation. La notion vétérotestamentaire de Canaan comme demeure de Yahvé semble être le cadre herméneutique adéquat du rapport entre l'entrée du Christ dans le monde habité et le thème de l'héritage.

En effet, dans la théologie biblique de l'héritage, Canaan est le patrimoine par excellence d'Israël parce qu'il est la demeure de Yahvé au milieu de son peuple<sup>2</sup>. La terre promise constitue le lieu de la rencontre avec Dieu. Par conséquent, l'entrée dans la terre promise apparaît comme l'expression de la relation profonde entre Dieu et son peuple.

He 1,6 met en lumière une vérité : le monde habité dans lequel est introduit le premier-né n'appartient pas à cette création car, selon He 1,11-12, ce qui est créé est enclin au changement, à la caducité et à la finitude ; il est plutôt le monde de la relation avec Dieu. L'introduction en ce monde se révèle comme l'ultime expression de la gloire du Christ. L'événement dont il s'agit en He 1,6a prend figure d'une intronisation royale au cours de laquelle le Christ est investi de l'autorité divine sur l'univers, en tant que Fils héritier. He 1,6 montre que c'est en qualité de « premier-né » que le Fils détient le pouvoir sur l'univers. À travers cette désignation, l'auteur d'*Hébreux* ouvre résolument sa pensée sur la relation du Christ aux hommes. Ainsi se dessine la ligne théologique qui donnera tout son sens à la glorification des croyants (He 2,10), au privilège qui leur est donné d'être des « participants à la vocation céleste » (He 3,1). Penchons-nous à présent sur l'étude de la désignation de « premier-né » dans sa détermination christologique et sotériologique.

---

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews I – 8*, 27.

<sup>2</sup> Ex 15,17 ; Dt 12,5 ; 12,11 ; 14,23.

### 2.3- La figure du « premier-né » dans *Hébreux*

La désignation de « premier-né » a un rapport étroit avec le thème de l'héritage. Le contexte littéraire d'He 1,6 permet d'intégrer cette dénomination dans la perspective christologique de la péricope antécédente, axée sur la glorification du Fils héritier. L'auteur prolonge cette perspective, en faisant contempler le Fils sous les traits du « premier-né ». Cette détermination n'est autre qu'une déclinaison du titre d'« héritier ». D'ailleurs, le statut de « premier-né » en He 1,6 exalte la dignité et la gloire éclatante de l'héritier et sa suprématie sur l'univers.

À travers ce titre de « premier-né », l'auteur confirme la perspective sotériologique esquissée par la figure de « l'héritier » et dont les enjeux et la signification eschatologique sont à saisir en fonction de ce statut de « premier-né » par rapport au monde créé. Pour expliciter ces enjeux et cette signification, examinons, dans un premier temps, quelques emplois caractéristiques de la désignation de « premier-né » dans les écrits bibliques et dans la littérature intertestamentaire. Dans le second temps, nous voulons saisir la signification du titre dans *Hébreux* en lien avec le thème de l'héritage.

#### 2.3.1- Le terme « premier-né » dans les LXX

L'adjectif πρωτότοκος exprime de manière générale la primauté dans l'ordre de la fratrie (Nb 3,12). Il désigne le fondateur de matrice (Ex 13,12.15), la vigueur et les prémices de la virilité du père (Dt 21,17 ; Gn 49,3). De cette primauté résultent des privilèges comme l'amour de prédilection ainsi que le droit de succession au père et à l'héritage<sup>1</sup>. Ces diverses acceptions du titre de « premier-né » sont également attestées dans les cultures environnant Israël. A. Durand<sup>2</sup> affirme que « [...] dans l'antique civilisation égyptienne, le premier-né était seigneur dans la famille ; image vivante du père, les lois l'associaient, même du vivant de celui-ci, à l'exercice de ses droits. La primogéniture juridique ne se fondait pas essentiellement sur la priorité de la naissance, mais sur la participation à l'autorité paternelle ». Dans la tradition juive pareillement, le premier-né participe de manière particulière à l'autorité du père. Il reçoit en priorité les

<sup>1</sup> Ex 12,29 ; 2 R 3,27.

<sup>2</sup> A. Durand, « Le Christ "premier-né" », *RSR* 1 (1910), 59.



honneurs après lui<sup>1</sup>. À sa mort, il reçoit une part double de l'héritage et exerce son autorité sur tous les membres de la famille<sup>2</sup>. A. Feuillet<sup>3</sup> précise toutefois que le terme hébreu « *bekor* » et son correspondant araméen *bukrâ* n'expriment pas formellement la notion de nombre ordinal « premier ».

Le terme est également utilisé dans d'autres contextes thématiques, en particulier pour exprimer l'élection du peuple, comme on peut le constater dans les extraits bibliques suivants :

<p><b>Ex 4,22-23</b> : σὺ δὲ ἐρεῖς τῷ Φαραῶ τὰδε λέγει κύριος υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραηλ εἶπα δέ σοι ἐξαπόστειλον τὸν λαόν μου ἵνα μοι λατρεύσῃ ...</p>	<p>Alors tu diras à Pharaon : Ainsi parle le Seigneur : mon fils premier-né, c'est Israël. Je te dis : Laisse partir mon fils pour qu'il me serve...</p>
<p><b>Ps 88,28</b> : κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς</p>	<p>Et moi, je ferai de lui l'aîné, le très-haut parmi les rois de la terre.</p>
<p><b>Jr 31,9 (38,9 LXX)</b> : ἐν κλαυθμῷ ἐξῆλθον καὶ ἐν παρακλήσει ἀνάξω αὐτοὺς ἀυλίζων ἐπὶ διώρυγας ὑδάτων ἐν ὁδῷ ὀρθῇ καὶ οὐ μὴ πλανηθῶσιν ἐν αὐτῇ ὅτι ἐγενόμην τῷ Ἰσραηλ εἰς πατέρα καὶ Ἐφραὶμ πρωτότοκός μου ἐστίν</p>	<p>Ils reviennent en pleurant, dans les supplications je les ramène. Je vais les conduire aux cours d'eau, par un chemin droit où ils ne trébuchent pas, parce que je suis un père pour Israël, Éphraïm est mon premier-né.</p>

Dans les trois passages cités, l'adjectif « premier-né » est employé au sens métaphorique pour exprimer la primogéniture du peuple dans l'ordre de l'élection<sup>4</sup>. Tout au long de son histoire, Israël, qui se reconnaît porteur « du nom » de Yahvé, ne cessera de revendiquer cette primauté et, par conséquent, la prérogative de l'héritage de la terre promise. Cela apparaît surtout en Si 36,16b.17, bien que le terme employé pour exprimer l'idée de primauté ne soit pas l'adjectif πρωτότοκος mais le mot πρωτόγονος. On voit dans ce passage que le peuple d'Israël, confronté aux aléas de l'histoire, ne peut s'empêcher de crier vers Dieu :

« Remets-les [les tribus de Jacob] en possession du patrimoine comme au début. Aie pitié, Seigneur, du peuple qui porte ton nom et d'Israël que tu as traité en premier-né ».

<sup>1</sup> L.R. Heyler, « The prōtotokos Title in Hebrews », *SBTh* 6 (1976), 17.

<sup>2</sup> Dt 21,15-17 ; 25,6.

<sup>3</sup> H. Cazelles, « Premiers-nés. Ancien Testament », dans J. Henninger (Dir), *DBS* Vol 8, col. 492.

<sup>4</sup> Dt 4,20 ; 7,6 ; 14,2 ; 26,18.19 ; 32,9 ; L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Bruges – Paris, Desclée, 1963, 206.

La conviction exprimée dans ce passage s'est toujours maintenue vivante dans la littérature juive<sup>1</sup>.

Comme autre point à souligner, notons que l'AT élargit le champ d'application du mot πρωτότοκος aux dimensions royales. Le terme reçoit un sens messianique. Le Ps 88,28 est le témoin privilégié. Le psalmiste s'inspire probablement de l'idéologie royale représentée par le Ps 2 et 2 S 7,14. La dénomination s'applique au roi davidique comme symbole de la souveraineté de Dieu sur son royaume et sur toutes les nations.

Les passages cités ci-dessus montrent que les applications métaphoriques du titre de « premier-né » à Israël expriment l'amour de prédilection de Dieu pour son peuple. Cet amour donne à ce dernier le droit à l'héritage. Il ressort de ces passages que le cadre théologique de lecture de l'attribution du titre de « premier-né » à Israël est celui de l'élection. Israël est destiné à la gloire qui surpasse celle des autres nations de la terre, parce qu'il est fils premier-né de Dieu dans l'ordre de l'élection. Cette prédilection divine lui confère toutes les prérogatives de la filiation divine dont l'héritage, la gloire et l'honneur sur toutes les nations. Cela apparaît dans la promesse divine formulée en Dt 26,18.19 et 28,1 :

« Et Yahvé a obtenu de toi aujourd'hui cette déclaration, que tu serais son peuple à lui, comme il te l'a dit - mais à la condition de garder tous ses commandements ; il t'élèverait alors au-dessus de toutes les nations qu'il a faites, en honneur, en renom et en gloire, et tu serais un peuple consacré à Yahvé ton Dieu, ainsi qu'il te l'a dit »<sup>2</sup>.

L'entrée dans la terre de Canaan devient comme le signe de glorification du peuple. Il n'est donc pas étonnant de constater que l'auteur d'*Hébreux* présente l'entrée du véritable premier-né dans le « monde habité » comme la manifestation de la gloire de Dieu et de son Fils. Les différents traits de la figure du premier-né relevés ci-dessus sont également attestés dans la littérature intertestamentaire.

### 2.3.2- Dans les écrits intertestamentaires

Au sens théologique du terme, le titre de « premier-né » est utilisé dans la littérature intertestamentaire en référence au peuple juif. Il se comprend dans un sens métaphorique déjà mis en lumière dans l'AT. Au-delà du vocabulaire explicite de

<sup>1</sup> « Si 36,16b, note p », *TOB*, 2010, 2179.

<sup>2</sup> Traduction de la *BJ*.

« premier-né », ces écrits font également usage du qualificatif apparenté de « fils aîné » pour exprimer la relation particulière entre Dieu et le peuple. À titre illustratif, citons quelques passages importants<sup>1</sup> :

<p><b>Jub 2,19-20</b> : « Il nous a dit aussi : “Voici que Je vais mettre à part pour Moi un peuple d’entre tous les peuples : il célébrera le sabbat, Je Me le consacrerai comme Mon peuple et Je le bénirai. De même que J’ai consacré et consacrerai pour Moi le jour du sabbat, de même Je les bénirai : ils seront Mon peuple et Je serai leur Dieu. J’ai élu un rejeton dans ce que J’ai vu partout, Je l’ai inscrit comme Mon fils aîné et Je Me le suis consacré pour toujours. Je leur enseignerai le jour du sabbat pour qu’ils s’y reposent de tout travail” ».</p>
<p><b>LAB 18,6</b> : « Quant à Jacob, son fils, le troisième, que j’ai appelé premier-né, lui qui, luttant dans la poussière avec l’ange qui préside aux hymnes, l’a-t-il laissé aller avant qu’il ne l’eût béni ? Maintenant, voici que tu penses partir avec ces gens pour maudire ceux que j’ai choisis ! Mais, si tu les maudis, qui donc te bénira ? ».</p>
<p><b>LAB 32,16</b> : « Arrêtez-vous, heures du jour, ne vous hâtez pas, pour que nous exposions, autant que notre pensée peut le concevoir, qu’une nuit viendra pour nous, qui sera semblable à la nuit où Dieu frappa les premiers-nés des Égyptiens à cause de son premier-né »</p>
<p><b>4 Esd 6,58-59</b> : « Et nous – ton peuple, celui que tu as appelé ton Premier-né, ton Unique, l’objet de ta jalousie, ton Bien-aimé –, nous sommes livrés entre leurs mains [des autres nations]. Si le monde a été créé pour nous, pourquoi n’entrons-nous pas en possession de ce monde qui est notre héritage ? Jusques à quand en sera-t-il ainsi ? ».</p>

Les extraits cités dans le tableau ci-dessus appellent quelques remarques.

- En *LAB* 18,6, le titre exprime l’élection de Jacob en tant que patriarche de qui naîtra Israël comme peuple de Dieu. Il définit le destin de Jacob dans le projet divin du salut. Ce passage semble révéler la conscience messianique des croyants dont on pourrait relever la correspondance avec la prophétie de l’« astre de Jacob » proférée par Balaam (Nb 24,17). Jacob, le « premier-né » parmi « ceux que Dieu a choisis » apparaît en *LAB* 18,6 comme « médiateur » de la bénédiction divine, celle qu’il a reçu au terme de son combat avec l’ange. Le peuple né de Jacob devient le premier-né par qui la bénédiction de Dieu sera donnée jusqu’aux nations païennes. Le titre exprime en définitive l’amour de prédilection de Dieu pour le patriarche et pour le peuple qui naîtra de lui, comme le montre *LAB* 32,16.

<sup>1</sup> La traduction des passages cités est tirée des textes présentés dans A. Dupont-Sommer, – M. Philonenko, (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris, Gallimard, 1987.

- La référence de *Jub* 2,19-20 contient une note particulière. La désignation « mon fils aîné » qui est employée se rapporte à l'élection d'Israël, dans l'ordre de l'élection. A. Caquot<sup>1</sup> parle même de « préélection d'Israël », notion qui combine le thème de l'élection du peuple entre tous les peuples et la doctrine essénienne de la prédestination. L'auteur des *Jubilés* établit un lien fort entre l'élection du peuple et la pratique du sabbat. Remarquons par ailleurs que *Jub* 2,19-20 décrit la situation privilégiée du peuple en utilisant des catégories ou formules que l'AT applique au messie davidique. C'est le cas du terme « rejeton »<sup>2</sup> et de la formule d'alliance « ils seront mon peuple et Je serai leur Dieu » dont nous trouvons des équivalences en Ex 19,5 et 2 S 7,14. L'auteur des *Jubilés* transfère sur la communauté les attributs du roi messianique. Ce passage reflète l'idéologie royale, sans toutefois mettre en avant l'idée de pouvoir et de domination. On constate que l'auteur des *Jubilés* a une vision idyllique de la communauté. Il la voit sous les traits du « rejeton élu » et du « fils aîné » des temps messianiques. La perspective dominante de *Jub* 2,19-20 est celle de l'alliance. Le qualificatif de « fils aîné » est une des expressions de cette relation d'alliance et d'appartenance mutuelle entre Dieu et le peuple.

- Ce qui est essentiel dans les passages examinés dans ce paragraphe c'est que dans l'AT comme dans la littérature intertestamentaire, le titre de « premier-né », dans sa signification théologique, implique le droit à l'héritage. Le rapport entre la primogéniture et l'héritage est explicité dans l'extrait du *4 Esd* 6,58-59. L'idée prédominante mise en relief dans ce passage est celle du droit à l'héritage qui est la résultante du statut de « premier-né ». En fonction de ce titre, Israël revendique l'amour préférentiel de Dieu et le privilège de l'héritage. Il en résulte que la notion juive de la primogéniture est étroitement liée à celle de l'héritage et de l'autorité. Ces diverses acceptions du titre de « premier-né » vont acquérir leur signification plénière dans la figure du Christ. Regardons maintenant comment ce titre est employé dans le NT.

---

<sup>1</sup> A. Caquot, « Jubilés, II, 19-20, note 19-20 », dans A. Dupont-Sommer, – M. Philonenko, (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 644-645.

<sup>2</sup> Is 11,1 ; Jr 23,5 ; 33,15 ; Rm 15,12 ; Ap 5,5.

### 2.3.3- Dans les autres écrits du NT

L'adjectif πρωτότοκος apparaît six fois dans le NT<sup>1</sup>. En Lc 2,7, il renvoie à l'enfant Jésus comme prémices des entrailles de Marie. Les emplois néotestamentaires de πρωτότοκος que nous privilégions sont ceux répertoriés dans les écrits pauliniens. L'adjectif y apparaît comme un titre christologique, appliqué exclusivement au Christ ressuscité. Il exprime sa nouvelle position par rapport à la création tout entière et par rapport à la nouvelle condition des croyants, dans le plan divin du salut.

- Par rapport à la création, les occurrences de Col 1,15.18 sont déterminantes.

<b>Col 1,15 :</b> ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature,
<b>Col 1,18 :</b> καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,	et il est, lui, la tête du corps, c'est-à-dire l'Église. Il est le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin de tenir en tout, le premier rang.

En Col 1, l'adjectif πρωτότοκος a deux sens. Il exprime la primauté du Christ au plan cosmique (v. 15) et au plan du salut (v. 18).

Au v. 15, l'auteur de cette lettre entend la primauté au sens d'un pouvoir du Christ ressuscité aux dimensions cosmiques. De ce fait, l'adjectif devient un titre qui lui est conféré en tant que « médiateur » de la création, à qui revient la souveraineté sur l'œuvre créée. Si l'on considère ce titre en rapport à la création, l'idée qu'il exprime est celle de la préexistence du Christ. L'adjectif πρωτότοκος rattache ainsi la condition du Fils au pôle initial de l'histoire du salut.

Au v. 18, l'auteur de l'Épître ouvre sa pensée sur la dimension du salut en ajoutant à l'adjectif πρωτότοκος le déterminant ἐκ τῶν νεκρῶν (Col 1,18). L'expression fait référence à ceux qui, comme le Christ, vont sortir de la mort ; l'idée de mouvement « hors de » étant exprimée par la préposition ἐκ. L'auteur de l'Épître s'intéresse à la vie manifestée dans la personne du Christ ressuscité. Il fait ainsi contempler le Christ comme « premier-né » dans la vie nouvelle à laquelle les croyants sont destinés. On s'aperçoit donc que le pôle visé au v. 18 est celui du salut. Le titre de « chef » rattaché à celui de « premier-né » exprime l'autorité du Christ au plan du salut. Le rapport entre le pôle de la création et celui du salut est ainsi établi. L'auteur de l'Épître au Colossiens le

<sup>1</sup> Lc 2,7 ; Rm 8,29 ; Col 1,15.18 ; He 1,6 ; 12,23 ; Ap 1,5.

justifie dans la proposition finale ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (« afin de tenir en tout, le premier rang »). Cette précision indique que l'autorité universelle du Christ transcende le temps.

Dans les deux occurrences de Col 1, l'adjectif πρωτότοκος définit la fonction de « médiateur » de la création assignée au Christ et son autorité sur l'univers créé. L'auteur de l'Épître présente ainsi Jésus comme celui qui détient tous les pouvoirs de Dieu sur le monde.

- S'agissant de la nouvelle condition des croyants dans l'économie du salut, c'est Rm 8,29 qui nous livre les données les plus intéressantes. Paul s'exprime aux Romains en ces termes :

<p><b>Rm 8,29 :</b> ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.</p>	<p>Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ; (TOB)</p>
--	---

Les motifs importants qui conviennent d'être considérés dans ce verset sont ceux de la « conformation » des croyants au Christ et celui de la primogéniture.

- La notion de « conformation » est exprimée par l'adjectif σύμμορφος. Il évoque implicitement l'idée d'adoption. On s'aperçoit que l'apôtre a en perspective la conformation eschatologique des chrétiens au Christ ressuscité et glorieux. Il salue à l'avance leur condition finale où ils ressembleront tous à leur « frère aîné ». Cette conformation constitue le bien par excellence de la grande œuvre de libération opérée par le Christ. De l'assimilation des hommes au Fils dépend le statut de « premier-né ». Cette idée est exprimée par la préposition εἰς (« afin que ») qui introduit l'annonce du statut de « premier-né ».

Autre aspect nécessaire à souligner : Paul ajoute à l'adjectif πρωτότοκος le déterminatif ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς qui veut dire « une multitude de frères ». Πρωτότοκος se traduit alors par « l'aîné ». L'expression « multitude de frères » précise ainsi l'ordre selon lequel le mot πρωτότοκος doit être compris. « Premier-né » se présente dans le verset, non comme un simple qualificatif d'une personne mais comme un statut, comme le but d'une action. La proposition à valeur finale εἰς τὸ εἶναι αὐτόν exprime cette idée.

Nous pouvons donc conclure que le titre « premier-né » tel qu'il apparaît en Rm 8,29 peut se comprendre en deux sens. Ceux-ci peuvent être explicités à la lumière des notions de la primauté et de l'héritage.

- Le titre de « premier-né » exprime avant tout l'idée de primauté dans l'ordre temporel. Dans le passage de Rm 8 qui nous occupe, il s'agit d'une primauté dans l'ordre de la gloire. Elle permet au Christ glorifié d'être principe d'adoption filiale et de glorification des croyants<sup>1</sup>. Par le titre de « premier-né », Paul assure que le Christ demeurera aîné de tous ceux qui sont devenus ses frères. L'idée de prééminence apparaît inséparable du concept biblique « premier-né »<sup>2</sup>.

- Rm 8,29 associe en plus la primogéniture du Christ à la notion d'héritage. Il convient de comprendre son statut de « premier-né » en lien avec les déclarations de Rm 8,14-22 où Paul définit les bienfaits du salut accordé par le Christ en empruntant les termes à l'univers sémantique de l'héritage. L'apôtre déclare que, par sa mort et sa résurrection, le Christ a accordé aux croyants le don de l'Esprit de Dieu qui fait d'eux des fils adoptifs du Père (v. 14-16). Dès lors qu'ils ont le statut d'enfants de Dieu, ils deviennent des « héritiers de Dieu », des « cohéritiers de Christ » et « participants de la gloire » (v. 17) dont est couronné le Fils aîné. L'apport de l'apôtre Paul nous éclaire sur l'usage sotériologique de l'appellation de « premier-né » dans *Hébreux*.

### 2.3.4- La signification du titre de « premier-né » dans *Hébreux*

*Hébreux* contient trois occurrences de l'adjectif πρωτότοκος. Outre la référence d'He 1,6, il apparaît encore, au pluriel, en He 11,28 et en He 12,23. L'occurrence que l'on trouve en He 11,28 fait référence aux premiers-nés des fils d'Israël que l'ange destructeur devait préserver de la mort dans la nuit qui a précédé la sortie de l'Égypte (Ex 13,15). En He 12,23, l'adjectif renvoie aux fidèles du Christ. Notons qu'*Hébreux* fait encore mention du terme apparenté πρωτοτόκια (« droit d'aînesse ») pour parler d'Ésaü qui a perdu son droit à l'héritage. En He 1,6 comme dans les autres passages néotestamentaires examinés ci-dessus, l'adjectif πρωτότοκος a le sens d'un substantif, il constitue un titre christologique. La signification qu'il revêt en He 1,6 s'éclaire en tenant compte du contexte thématique de ce verset, mais également à la lumière du sens que la désignation revêt dans l'AT comme dans le NT.

<sup>1</sup> A. Feuillet, « Premiers-nés », col. 495.

<sup>2</sup> A. Feuillet, « Premiers-nés », col. 495.

La ligne christologique qui commande l'interprétation du titre de « premier-né » est celle de l'exaltation céleste du Christ, comprise métaphoriquement comme une « introduction dans le monde habité ». L'auteur d'*Hébreux* semble y discerner une typologie de l'entrée d'Israël dans la terre promise. Les motifs et thèmes qui favorisent le rapprochement des deux événements sont ceux de la gloire, de la souveraineté et de l'héritage, tous sous-jacentes au statut de « premier-né ». Ces motifs forment, en quelque sorte, le filon théologique qui rattache le contenu notionnel de la primogéniture du Christ aux prérogatives de sa filiation divine dévoilées depuis l'exorde (He 1,-4), mais aussi aux privilèges de la primogéniture selon l'AT et les écrits intertestamentaires.

Le premier privilège est celui de la gloire ou de l'honneur. Nous l'avons noté précédemment, la gloire constitue le bien par excellence promis par Dieu à Israël son « premier-né », lors de son installation en terre promise<sup>1</sup>. L'entrée en Canaan apparaît d'ailleurs dans l'AT comme la manifestation sublime de la gloire et de la puissance de Dieu et du peuple aux nations, célébrées dans l'hymne de Dt 32. Pareillement, l'intronisation céleste du Christ est l'expression de la gloire ultime de Dieu et de sa victoire sur les forces du mal. La gloire de Dieu sur les nations saluée par Moïse se manifeste en plénitude dans l'exaltation céleste du « premier-né » idéal. Sur l'idée de gloire caractéristique du titre de « premier-né » se greffe celle de l'autorité sur le monde. L'auteur d'*Hébreux* la démontre en s'inspirant de l'idéologie royale biblique, comme le montre la série de citations en He 1,5.7-10.

La seconde prérogative concerne le droit à l'héritage du père. La relecture de Dt 32 en filigrane d'He 1,6 renforce l'association des motifs de l'« héritier » et de « premier-né ». L'auteur d'*Hébreux* les exploite et les articule de manière significative, en mettant en lumière leur correspondance essentielle : le Christ est « héritier » parce que « premier-né » ; il est « premier-né » et donc « héritier ». À travers le jeu d'intertextualité ouvert explicitement par la citation de Dt 32 et indirectement par l'anamnèse historique aux pères (He 1,1), l'auteur d'*Hébreux* souligne le rôle du Christ dans l'ordre du salut à un double titre.

- Le Fils est le « premier-né » des temps eschatologiques en qui se concentrent et s'accomplissent tous les traits du roi messie promis à David. La dimension messianique de sa primauté est confirmée par les citations du Ps 2,7 et de 2 S 7,14 faites en He 1,5.

---

<sup>1</sup> Dt 26,18.19 ; 28,1 et 32.



Dès lors, le titre de « premier-né » en He 1,6 exprime pour le Christ l'idée de participation à la souveraineté divine, sens qui oriente résolument vers la relation du Fils à la création.

- La désignation de « premier-né » comporte une signification sotériologique. Celle-ci apparaît plus explicitement si l'on établit un parallèle synonymique entre le Christ « premier-né » (He 1,6) et « l'assemblée des premiers-nés » (He 12,23). Dans ce dernier passage, l'auteur fait mention de « l'assemblée des premiers-nés, dont les noms sont inscrits dans les cieux » (He 12,22-24). Le qualificatif de « premiers-nés » s'applique à la grande communauté des descendants d'Abraham dans la foi<sup>1</sup>.

La perspective sotériologique ouverte par le parallélisme synonymique dont nous venons de parler apparaît déjà dans le contexte immédiat d'He 1,6. Tout d'abord, He 1,6 emploie le mot πρωτότοκος de manière absolue, sans complément ni déterminant susceptible de restreindre la primauté du Christ à un domaine précis. He 1,6 se distingue ainsi des passages de Paul dans lesquels le mot πρωτότοκος est accompagné d'un datif ou d'un génitif qui circonscrit la portée de la primauté du Christ. L'emploi à l'absolu de l'adjectif πρωτότοκος en He 1,6 autorise à étendre la précellence du Christ sur les hommes. Si l'on s'en tient aux titres de « Seigneur » (He 1,10) et de « frère » (He 2,10-12) attribués au Fils, il y a lieu d'affirmer que l'appellation « premier-né » prépare la mise en relation du Christ avec l'univers en tant que « Seigneur » et avec les croyants en tant que « frère ». Nous le montrerons dans l'étude d'He 2,10-12, les croyants reçoivent le statut de fils de Dieu et de frères du Christ, destinés à la gloire. En He 3,1-6 ils sont qualifiés de « participants à la vocation céleste ». Certes l'auteur d'*Hébreux* argumente suivant un mode de pensée qui lui est propre, le fond de son enseignement se rapproche

---

<sup>1</sup> En He 12,23, la question du référent du mot πρωτότοκος est discutée. G.H Guthrie applique le titre de « premier-né » au peuple de la nouvelle alliance (G.H Guthrie, *The NIV Application Commentary: Hebrews*, 420). L.R. Heyler pense que l'assemblée des premiers-nés (He 12,23) est composée de tous les fidèles des deux alliances (« The prōtotokos », 15). C. Spicq y voit une référence aux anges comme « les premiers créés » et donc « les premiers-nés de toutes les créatures », « les membres privilégiés de la cour de Dieu » (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 407). B.F. Westcott, qui met en avant l'image de la communion des saints, estime que l'assemblée des premiers-nés désigne tous les membres du corps du Christ, les vivants comme les morts (B.F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, 3<sup>rd</sup> edition, Londres – New York, Macmillan Company, 1906, 417). Nous pensons, à la suite de L.T. Johnson que par le terme πρωτότοκος au pluriel (He 12,23), l'auteur d'*Hébreux* entrevoit la grande assemblée eschatologique de tous les descendants d'Abraham promus à la gloire et au salut et à laquelle se joindront tous ceux qui persévèrent dans l'écoute de la voix du Christ (L.T. Johnson, *Hebrews: A Commentary*, Louisville – Londres, Westminster John Knox Press, 2006, 332). L'auteur d'*Hébreux* annonce lui-même que les témoins de l'ancienne alliance « ne devaient pas arriver sans nous à l'accomplissement » (He 11,40).

tout de même des vues de Paul en Rm 8,29 qui associe également les motifs de la gloire, de l'héritier et de l'héritage au titre de « premier-né ».

En définitive, nous pouvons retenir de l'analyse ci-dessus que c'est en qualité de premier-né dans l'ordre de la gloire que le Christ est introduit dans le monde habité. Par lui, les hommes deviennent des fils glorifiés, des compagnons du Christ souverain. Si le titre de « Fils » du v. 5 le maintenait uniquement dans sa relation filiale avec Dieu, le titre de « premier-né » renvoie nécessairement à ses privilèges, tel l'héritage. À l'arrière-fond du recours à la tradition deutéronomiste et à l'idéologie royale apparaissent sans doute les idées bibliques de conservation de la dynastie royale et de l'héritage. De ce fait, la primauté du Christ se rapporte beaucoup plus aux prérogatives qui lui reviennent en tant qu'héritier. Le titre de « premier-né » constitue, en somme une dénomination sotériologique dont He 2,10-18 explicitera la portée.

## Conclusion

De ce parcours nous devons retenir que les dénominations d'« héritier » et de « premier-né » caractérisent la souveraineté du Christ sur l'univers et, par conséquent, la fonction *historique* et *sotériologique* de sa situation filiale dans l'économie du salut.

- L'explication *historique* découle de la situation du Fils dans le temps ; cette situation est pensée sur la base de l'histoire scripturaire des promesses de Dieu faites à Abraham et renouvelées à sa descendance. Dans ce contexte, l'application au Christ des dénominations d'« héritier » et de « premier-né » reflète une fusion, en la personne du Christ, de diverses traditions bibliques dans lesquelles s'est développée l'attente de l'héritage et d'un héritier futur en qui se réaliseraient les promesses faites aux patriarches. En tant qu'héritier eschatologique et premier-né, le Fils ouvre l'ère de la réalisation plénière des promesses divines. Il devient le « médiateur » du don des biens du salut aux croyants de tous les âges. Dans la culture juive, le droit à l'héritage est réservé aux fils et, parmi eux, l'aîné occupe une position privilégiée<sup>1</sup>. Il semble que l'auteur d'*Hébreux* fait une transposition de cette notion juive de l'héritage aux

---

<sup>1</sup> Nous tenons cette information d'E. Lipiński, « Héritage », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous, Brepol, 1978, 575.

chrétiens. Le texte He 2,10-18 va révéler la nature, le fondement et le mode d'expression des rapports qui habilent les croyants à hériter par le Christ.

Toujours au plan de l'histoire, l'étude de la figure du Fils a permis de mettre en lumière la supériorité du Christ sur les anges et sur toute la création. Cependant, à travers la comparaison avec les anges, c'est toute la révélation de l'AT qui est confrontée à celle du Christ. Les deux révélations sont opposées comme l'inaccompli à l'accompli, comme la promesse par rapport à la réalisation. La révélation en Christ porte la marque d'un événement du salut ultime de l'homme. Il semble donc évident que le portrait du Fils dépeint en He 1,1-14 ne comporte aucun trait qui ferait penser à l'*Anthropos* gnostique glorifié dans le ciel, comme le pense E. Käsemann<sup>1</sup>. Elle s'inscrit plutôt dans la ligne théologique des auteurs chrétiens du NT<sup>2</sup>, enracinée elle-même dans l'histoire du salut ouverte depuis Abraham.

- S'agissant de l'explication *sotériologique*, tous les traits d'être et de fonctions caractérisant le statut du Christ en tant que sauveur trouvent leur sens dans sa filiation divine. De ce fait, le titre de « Fils » apparaît comme un condensé de christologie conçue en fonction du salut des hommes. Il s'agit d'une christologie de l'identité filiale du Christ qui débouche sur son rapport avec la création en général et avec les hommes en particulier. Dès lors, tout l'enjeu salvifique du portrait du Fils réside dans la relation avec l'univers, en fonction de laquelle Dieu accomplit son œuvre de salut. Ce dernier a une dimension temporelle, car il est fondé sur un événement historique<sup>3</sup> et parce qu'il est défini comme un héritage à recevoir (He 1,14) grâce au Fils « héritier de toutes choses ».

Notons en définitive qu'il se réalise, dans les appellations « héritier » et « premier-né », la conjonction entre l'axe vertical de la filiation divine et l'axe horizontal de la relation aux hommes. Cette relation, nécessaire à l'octroi et à la réception de l'héritage du salut, sera définie en He 2,10-18 comme une relation de fraternité, ouvrant les hommes à l'héritage du père.

---

<sup>1</sup> E. Käsemann disait que l'intronisation du Christ dans le ciel, telle qu'elle apparaît dans le NT (Ph 2 mais aussi 1 Tm 3,16) fait partie intégrale de la doctrine de l'*Anthropos* gnostique (E. Käsemann, *The Wandering People*, 109).

<sup>2</sup> Mt 21,37 ; Mc 12,6 ; Lc 20,13 ; 15,12 ; Ga 4,7 ; Rm 8,17 ; Ap 21,7.

<sup>3</sup> Cet aspect a bien été souligné par B. Klappert (voir dans l'*État de la question*, page 50).

## II- JÉSUS NOTRE FRÈRE : HE 2,10-18

La figure de Jésus comme « frère » est révélée en He 2,10-18. Dès les premières lignes de cette péricope, on est frappé par le changement de registre conceptuel. L'auteur d'*Hébreux* passe de la description de l'identité divine du Christ à sa condition humaine. Il s'intéresse en particulier à l'abaissement du Fils, notamment à sa souffrance et à sa mort. L'auteur d'*Hébreux* interprète métaphoriquement cette expérience en termes de fraternité.

La condition humaine de Jésus ainsi que son but sotériologique sont déjà énoncés en He 2,5.9. Mais notre étude ne porte que sur le texte He 2,10-18 parce qu'il se concentre essentiellement sur l'analogie de situation entre le Christ et les hommes. Il n'y est plus question de rapport hiérarchique entre les anges et le Fils (He 1,5 – 2,4), mais de relation d'assimilation et de commune appartenance à la nature humaine. L'auteur définit les aspects référentiels de cette relation en empruntant son lexique à l'univers sémantique de la famille et de l'anthropologie ; notons par exemple les termes « fils », « frère », « enfant », « descendance », « chair » et « sang ».

He 2,10-18 envisage la fraternité de Jésus avec l'humanité en fonction du salut des hommes. Les conséquences sotériologiques qui en découlent sont définies en termes de gloire, de délivrance, d'intégration, dans la lignée d'Abraham, et d'accès au sacerdoce. Dans les pages qui suivent nous montrons comment le motif de la fraternité se déploie en He 2,10-18, en nous intéressant en particulier aux diverses expressions de cette fraternité, à sa nécessité et à son but sotériologique ultime. La réflexion est structurée en trois points. Le premier situe le texte He 2,10-18 dans son contexte proche en dégagant les critères de cohérence thématique avec son environnement. Le deuxième présente les lieux d'expression ou les aspects référentiels de la fraternité de Jésus avec les hommes. Le troisième examine les conséquences sotériologiques de cette relation.

## **1- Situation d'He 2,10-18 dans son contexte proche**

Nous mettons à présent en relief les indices de continuité thématique qui ont servi à préparer l'exposé sur la condition humaine du Christ. L'objectif de notre analyse est de dégager les grands axes à partir desquels le motif de la fraternité se déploie et se comprend. Nous essaierons ainsi de suivre le fil rouge avec lequel l'auteur noue son enseignement sur la fraternité.

### **1.1- Le contexte en amont d'He 2,10-18**

Le motif de la fraternité n'est amené dans *Hébreux* qu'à partir du v. 10 du chapitre 2. Pourtant, aussi nouveau qu'elle paraisse, l'idée de fraternité était déjà en germe depuis l'exorde. Plusieurs données montrent que le contenu du texte (He 2,10-18) se situe parfaitement dans le prolongement des thèmes traités en He 1,1 – 2,9.

#### **1.1.1- Le lien thématique avec He 1,1 – 2,4**

L'étude d'He 1,1-4 – 2,4 a déjà mis en lumière des constantes qui préparent implicitement la mise en relation situationnelle du Christ avec les hommes. Outre le titre de « premier-né », deux autres éléments méritent d'être retenus. Le premier concerne le lien entre le statut d'« héritier » du Fils (He 1,2b.4) et la notion du salut en héritage des croyants (He 1,14). Le fait d'appliquer le motif christologique de l'héritage aux croyants montre que la position d'héritier du Christ apparaît déjà comme une garantie de l'héritage aux croyants.

Le second est le qualificatif de « participant » ou de « compagnon » du Christ, exprimé en He 1,9 par l'adjectif *μετόχος*. Ce qualificatif se révèle d'ailleurs comme un lieu d'interprétation du rapport entre le statut d'« héritier » du Christ et le don de l'héritage aux croyants. Il est indispensable d'analyser les deux éléments retenus, car ils permettent de démontrer le lien thématique entre He 2,10-18 et He 1,1 – 2,4.

1- En effet, He 1,14 déclare que les anges sont « des esprits chargés d'un ministère et envoyés en service pour ceux qui doivent hériter du salut ». Dire des croyants qu'ils hériteront le salut par le Christ (1,14) laisse entrevoir un lien particulier qui les unit à lui et les habilite à prendre part à l'héritage du salut.

D'ailleurs, dans l'exposé sur l'identité divine du Fils (He 1,7-12), les citations des psaumes<sup>1</sup> ont aussi permis à l'auteur d'*Hébreux* de mettre en relief le rôle eschatologique du Christ dans la création et dans l'histoire du salut. À partir des v. 13-14, il poursuit cette visée eschatologique en orientant précisément son enseignement vers la destinée ultime des hommes, à savoir le salut. Ce dernier thème sert de fil rouge de la description de la figure du Christ jusqu'en He 2,18. Le substantif σωτηρία utilisé en He 1,14 est repris en He 2,3 et en He 2,10. Ce salut est immédiatement lié à la personne et à l'action du Christ comme le montre la déclaration d'He 2,4 :

« Comment nous-mêmes échapperons-nous, si nous négligeons un pareil salut, qui commença à être annoncé par le Seigneur, puis fut confirmé pour nous par ceux qui l'avaient entendu ».

Il est alors recommandé aux chrétiens d'entretenir une relation particulière avec le Christ par l'écoute attentive de sa parole.

2- La relation entre le Christ et les croyants est également suggérée par le motif de « participation » exprimé par l'adjectif substantivé μετόχος (He 1,9) dans la citation du Ps 44,7-8.

Dans le contexte originel de ce psaume, le terme a le sens de « compagnon ». Il fait allusion soit aux princes des nations autres qu'Israël, soit aux compagnons d'armes du roi. Puisque l'auteur d'*Hébreux* applique la citation au Christ, et si l'on tient compte du contexte immédiat d'He 1,9 qui compare le Christ aux anges, le terme μετόχος pourrait aussi désigner les anges en tant que membres de la cour céleste.

Or dans la suite d'*Hébreux*, l'auteur recourt à la même représentation à propos des chrétiens. L'adjectif μετόχος apparaît cinq fois<sup>2</sup> dans l'écrit. En He 3,1, il sert à qualifier la nouvelle situation des chrétiens comme « participants de la vocation céleste ». En He 3,14, l'auteur, se joignant lui-même aux destinataires, proclame comme un fait avéré leur relation avec le Christ glorifié : « Nous voici devenus les compagnons du Christ ». En He 6,4, μετόχος qualifie les chrétiens de « participants » de l'Esprit Saint. Les nuances de signification suggérées dans ces occurrences de μετόχος appliquées aux chrétiens sont celles de « participant » et d'« associé ». E. Nardoni<sup>3</sup> estime que μετόχος est porteur à la fois de l'idée de partenariat et de participation, au sens philosophique du

<sup>1</sup> L'auteur d'*Hébreux* cite les Ps 103,4 en He 1,7 ; Ps 44,7-8 en He 1,8-9 ; Ps 101,26-28 en He 1,10-12 et 109,1 en He 1,13.

<sup>2</sup> He 1,9 ; 3,1.14 ; 6,4 ; 12,8.

<sup>3</sup> E. Nardoni, « Partakers in Christ (Hebrews 3.14) », *NTS* 37 (1991), 457.

terme. Dans *Hébreux* la participation des chrétiens au Christ n'est pas de l'ordre de l'imitation et elle ne se limite pas au partage des effets de l'action salvifique de Jésus. Elle consiste plutôt à prendre réellement part à une réalité transcendante qui fait irruption dans l'existence terrestre.

Le recours à l'adjectif substantivé μετόχος en He 1,9 semble préparer l'analogie de situation entre le Christ et les hommes ; idée qui sera confirmée par l'usage du verbe μετέχω au sujet de Jésus en He 2,14<sup>1</sup>. L'adjectif μετόχος suggère que si les hommes sont qualifiés d'« associés » ou de « participants » du Christ dans la gloire (He 3,1), c'est parce que Jésus s'est fait, en premier, « participant » de la nature humaine ou – d'après les mots d'A. Vanhoye<sup>2</sup> – « compagnon des hommes en humanité ». Selon C. Spicq, l'associé « peut avoir en partage des biens matériels ou des réalités spirituelles ; l'accent est mis sur la semblable propriété »<sup>3</sup>. Voilà une conséquence sotériologique de grande portée pour les chrétiens : ce qui les unit à leur frère et qui leur donne part à la gloire et à l'héritage, c'est leur participation au mystère filial de Jésus.

L'analyse ci-dessus nous amène à la conclusion que le motif de la fraternité développé en He 2,10-18 apparaît comme la modalité essentielle qui exprime les différents aspects de la participation des hommes au Christ. Le fondement de leur nouvelle relation est introduit en He 2,5-9.

### 1.1.2- Le lien avec He 2,5-9

Ce passage pose les jalons de la christologie et de la sotériologie qui vont être déployées en He 2,10-18. En He 2,5-9, l'auteur d'*Hébreux* se focalise sur la condition du Fils en tant qu'homme dans le projet de Dieu. Il développe ce sujet en faisant appel au Ps 8,5-7. Le point central de son argumentation se situe dans l'interprétation christologique de la citation. L'élément capital de cette interprétation est l'affirmation du réalisme de l'incarnation du Fils, jusqu'à la mort « pour tout homme » (v. 9). La lecture attentive d'He 2,5-9 permet de dégager le fil d'une argumentation qui couvre le

---

<sup>1</sup> Le verbe μετέχω connote l'idée de « partage intime », « d'assimilation ». Ainsi pourrait-on comprendre le rapport de synonymie établi entre les verbes μετέχω et κοινωνέω en He 2,14 pour parler de la participation de Jésus à la condition humaine.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 193.

<sup>3</sup> C. Spicq, « μετέχω, μετοχή, μέτοχος », dans *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Paris – Fribourg, Cerf – Éditions Universitaires Fribourg, 1991, 1002.

reste d'He 2. Pour mettre en relief les articulations et les enjeux d'He 2,5-9, il est nécessaire de citer le texte.

He 2,5-9	Traduction <sup>1</sup>
v. 5 : Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν.	Ce n'est pas à des anges, en effet, qu'il a soumis le monde à venir dont nous parlons
v. 6 : διημαρτύρατο δέ ποῦ τις λέγων, Τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμηθήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτη αὐτόν;	Quelqu'un a témoigné quelque part, en disant : « <i>qu'est-ce qu'un homme, pour que tu te souviennes de lui, ou un fils d'homme, pour que tu le visites ?</i> »
v. 7 : ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ <sup>2</sup> τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν,	Tu l'as abaissé quelque peu au-dessous des anges ; de gloire et d'honneur tu l'as couronné ;
v. 8 : πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι [αὐτῷ] τὰ πάντα οὐδὲν ἀφήκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον. νῦν δὲ οὕτως ὁρῶμεν αὐτῷ τὰ πάντα ὑποτεταγμένα·	tu as tout soumis sous ses pieds ». S'il lui a soumis toutes choses, il n'a rien laissé qui ne lui soit soumis. Or, maintenant nous ne voyons pas encore que toutes choses lui aient été soumises.
v. 9 : τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσεται θανάτου.	Mais celui qui a été quelque peu abaissé au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur, parce qu'il a souffert la mort. Ainsi, par la grâce de Dieu, c'est pour tout homme qu'il a goûté la mort.

He 2,5-9 insiste, de manière antithétique, sur deux aspects fondamentaux de l'existence humaine : l'abaissement au-dessous des anges et la glorification par Dieu. L'auteur développe ces motifs en deux étapes (v. 6-8 et v. 9), précédées d'une introduction (v. 5) qui annonce l'ère de la gloire de l'homme où tout sera soumis à Jésus (2,9). Dans la première étape il décrit la condition de l'homme. Dans la seconde étape, il examine la figure de Jésus dans son humanité (v. 9).

- L'homme est considéré dans toute l'épaisseur de son existence humaine, telle qu'elle est mise en relief dans le Ps 8,5-7. Dans son contexte initial, ce passage est un

<sup>1</sup> Excepté la particule βραχύ du v. 7 que nous traduisons par « quelque peu », la traduction de ce passage est celle proposée par d'É. Osty – J. Trinquet, *Le Nouveau Testament : Traduction nouvelle*, Paris, Éditions Siloé, 1973.

<sup>2</sup> Nous interprétons les deux emplois de la tournure βραχύ τι au sens spatial (S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 113 ; A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 272). Ce sens correspond à l'incarnation du Christ à laquelle He 2,9 fait allusion. L'incarnation serait alors vue comme un abaissement en-dessous des anges et l'exaltation céleste comme une glorification.



psaume de louange au Dieu créateur. Le psalmiste, contemplant les merveilles de la création, y découvre la grandeur de Dieu (Ps 8,1-4) et la condition réelle de l'homme dans le projet de Dieu. Cette dernière est dévoilée suivant un triple contraste qui prépare l'élaboration christologique d'He 2,10-18.

Le premier contraste (He 2,6) oppose la grandeur de Dieu à la petitesse de l'homme. L'argument se joue sur la tournure interrogative du Ps 8,5 :

« Qu'est-ce qu'un homme, pour que tu te souviennes de lui, ou un fils d'homme pour que tu le visites ? »

Cette interrogation porte d'abord sur l'homme et ensuite sur le fils d'homme. Le Dieu célébré dans le psaume étant si grand en son art de créateur (Ps 8,4) que le psalmiste s'étonne (Ps 8,5) de le voir s'intéresser à un être aussi faible et misérable que l'homme. Le texte indique toutefois que la disproportion apparente entre la petitesse de l'homme et la grandeur de Dieu a pour finalité de mettre en relief l'indicible bonté de Dieu<sup>1</sup>. La preuve sublime en est donnée en He 2,7b où l'auteur change de niveau de comparaison.

Le deuxième contraste (He 2,7b) a pour termes l'abaissement et la gloire de l'homme. La gloire et l'honneur caractérisent la vocation de l'homme dans le dessein divin. Les deux motifs se déploient dans l'assujettissement de toutes choses au pouvoir de Dieu dont il sera question au v. 8. La splendeur de la vocation humaine manifeste du coup la petitesse de l'univers (Ps 8,6-10).

Le troisième contraste (He 2,8) est fait sur un ton plus actualisant, comme le manifeste l'adverbe de temps *νῦν* qui ouvre le dernier membre de ce v. 8. L'opposition concerne la soumission et la non-soumission provisoire de toutes choses à l'homme. Dans le contexte originel de la citation, la gloire et l'honneur de l'homme semblent terrestres, temporaires et partiels. L'idée émise par le contraste est que, si lors de la création du monde, l'homme a été établi maître de l'univers (Gn 1,26), la réalité présente en apporte le démenti : « nous ne voyons pas encore<sup>2</sup> que toutes choses lui aient été soumises » (He 2,8). A. Vanhoye<sup>3</sup> affirme à juste titre que le « pas encore » (He 2,8) signifie que la vocation de l'homme n'est pas réalisée en plénitude, mais elle

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 268.

<sup>2</sup> Le caractère provisoire de l'insoumission de toutes choses est exprimé par l'adverbe οὐπω (« pas encore ») qui dénote l'idée d'une limitation dans le temps.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 279.

n'est pas abolie pour autant. Le statut actuel de l'homme, marqué par la faiblesse et l'impuissance, fera place à un état de gloire et de suprématie.

Au moyen de la métaphore du vainqueur qui pose le pied sur son ennemi vaincu<sup>1</sup> (Ps 109,1), le psalmiste annonce la gloire et la domination universelle<sup>2</sup> future de l'homme sur la création.

C'est le v. 9, introduit par la conjonction adversative δέ, qui ouvre la perspective la plus lumineuse. L'homme Jésus abaissé est couronné de gloire et d'honneur, gloire célébrée par anticipation dans le v. 7. Le nom Ἰησοῦς est mentionné pour la première fois. Il indique que Jésus est l'homme par excellence à qui tout l'univers sera soumis. La référence aux souffrances, à la mort et à la glorification de Jésus indique l'intérêt de l'auteur pour l'homme Jésus, dans les différentes phases de son existence humaine. La phase terrestre est comprise comme le moment de son abaissement et la phase céleste comme celle de son couronnement de gloire et d'honneur. Le v. 9 montre ainsi l'aboutissement du raisonnement déductif de l'auteur d'*Hébreux*.

Nous pouvons dire en conclusion qu'He 2,5-9 sert de support herméneutique à la perspective sotériologique et christologique étayée en He 2,10-18. La cohérence thématique entre He 2,10-18 et d'He 1,1 – 2,9 ainsi dégagée montre que le motif de la fraternité, tel que nous allons le définir ultérieurement, est implicitement intégré dans la christologie d'He 1 – 2, ceci grâce aux motifs de la gloire, de l'abaissement et de la mort. Dans le texte He 2,10-18, l'auteur s'attache à démontrer le mode selon lequel l'abaissement et la glorification de Jésus deviennent un « lieu » de grâce, de glorification et, par conséquent, du salut des hommes.

### 1.1.3- Le mouvement du texte He 2,10-18

La structure littéraire de la péricope ne pose pas de problèmes majeurs. On peut y distinguer trois unités (v. 11-13 ; 14-16 et 17-18) dans lesquelles l'auteur développe les motifs qu'il vient d'annoncer dans le passage précédent. Les trois unités sont précédées d'une introduction (v. 10) qui énonce la thèse<sup>3</sup> de l'exposé. Cette dernière porte sur le dessein salvifique de Dieu qui consiste à « conduire une multitude de fils à la gloire ».

<sup>1</sup> L. Jacquet, *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Introduction et premier Livre du Psautier, Ps 1 à 41*, Gembloux, Duculot, 1975, 314.

<sup>2</sup> Le caractère universel du pouvoir de domination que Dieu confère à l'homme est exprimé par les trois occurrences de l'adjectif πᾶς (« tout »).

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 79.

Dans les différentes unités de la péricope, l'auteur définit les conditions et les moyens nécessaires à la réalisation de ce projet. Il argumente au moyen du couple antithétique souffrance-gloire, caractéristiques des deux phases opposées du mystère du Christ. La péricope (He 2,10-18) met en relief ces deux phases<sup>1</sup>. Pour bien suivre le mouvement de la pensée de l'auteur, donnons tout d'abord le texte.

Texte Grec	Traduction
v. 10 : Ἐπρεπεῖν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγόν <sup>2</sup> τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.	Afin de conduire une multitude de fils à la gloire, il convenait, en effet, à celui pour qui et par qui sont toutes choses, de mener à l'accomplissement <sup>3</sup> , par des souffrances, le pionnier de leur salut.
v. 11 : ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι <sup>4</sup> ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοῦς καλεῖν	Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont tous une même origine, voilà pourquoi il n'a pas honte de les appeler frères
v. 12 : λέγων, Ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε,	en disant : « j'annoncerai ton nom à mes frères, au milieu de l'assemblée je te louerai »,
v. 13 : καὶ πάλιν, Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ, καὶ πάλιν, Ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.	et encore : « moi je serai plein de confiance en lui ». Et encore : « me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés ».
v. 14 : Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδία κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,	Puisque donc les enfants ont en commun sang et chair, lui, pareillement, a partagé les mêmes, afin que par sa mort, il anéantisse celui qui a le pouvoir de la mort : le diable.

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 93.

<sup>2</sup> Dans la *BJ*, l'expression ἀρχηγόν τῆς σωτηρίας est traduite par « le chef qui devait les guider vers leur salut ». É. Osty la traduit par « le Chef de leur salut » et les traducteurs de la *TOB* par « l'initiateur ». À la suite d'A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 79, nous traduisons le mot ἀρχηγός par « pionnier », au lieu d'« initiateur ». Le terme « pionnier » permet d'éviter l'ambiguïté des rôles entre Dieu et le Fils, tels qu'ils sont présentés en He 2,10. Dieu prend l'initiative de sauver le genre humain et le Fils est le « pionnier » au plan des modalités de la réalisation du salut. Le terme « pionnier » s'accorde mieux au contenu d'He 2,10 ; il signifie que le Christ ne s'est pas contenté d'indiquer le chemin aux hommes, mais il s'y est engagé le premier.

<sup>3</sup> Dans la *BJ*, l'infinitif τελειῶσαι est traduit par « rendit parfait » et dans la *TOB* par « mener à l'accomplissement ». De son côté, A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 79, parle de « conférer ... la perfection ». Le mot « accomplissement » nous semble plus nuancé. Nous le retenons dans notre traduction, car il englobe à la fois le but et la perfection morale, spirituelle et fonctionnelle.

<sup>4</sup> La *TOB*, E. Osty et la *BJ* traduisent respectivement les participes substantivés ὁ ἀγιάζων et οἱ ἀγιαζόμενοι par « le sanctificateur » et « les sanctifiés ». Dans l'intérêt de mettre en relief l'action du verbe et donc la fonction du Christ sous-jacente à la voie active et passive des deux occurrences du verbes ἀγιάζω, nous traduisons respectivement les deux participes par « celui qui sanctifie » et « ceux qui sont sanctifiés ».

v. 15 : καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.	Afin de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient leur vie dans une situation d'esclavage.
v. 16 : οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται.	Car assurément, ce n'est pas les anges qu'il prend [en charge], mais la descendance d'Abraham qu'il prend [en charge].
v. 17 : ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ.	C'est pourquoi, il devait, en tout, se faire semblable à ses frères afin de devenir un grand prêtre miséricordieux et fidèle devant Dieu pour expier les péchés du peuple.
v. 18 : ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.	En effet, puisqu'il a souffert lui-même et a été éprouvé, il est capable de secourir ceux qui sont éprouvés.

Comme on peut le constater à la lecture de ce texte, les différentes subdivisions de la péricope (v. 11-13 ; 14-16 et 17-18) s'articulent autour de la notion de fraternité par solidarité. Chaque unité développe un aspect particulier de cette notion.

Le verset introductif (v. 10) donne l'orientation sotériologique et christologique de l'ensemble de la péricope. L'orientation christologique se dessine à travers la notion de « fraternité ». Le substantif ἀδελφός est certes absent d'He 2,10, mais l'idée de fraternité est suggérée par la désignation des hommes du nom de « fils » d'une part et par l'expérience de la solidarité dans la souffrance d'autre part. Le terme « pionnier » du salut est aussi une appellation christologique importante dans le v. 10.

La visée sotériologique est ouverte par l'usage du vocabulaire explicite du salut. Le terme σωτηρία est utilisé en lien avec les motifs de la gloire, de la filiation divine, de la souffrance, de l'accomplissement et avec la désignation de « pionnier ». Tous ces motifs sont évoqués en fonction du salut des hommes qui consiste en leur glorification. Telle est l'œuvre salvifique de Dieu requérant du Fils une relation profonde avec l'humanité.

Les trois unités qui suivent He 2,10 vont expliciter le fondement, les expressions et le but de cette relation. L'auteur s'attache à dégager les enjeux sotériologique, ecclésiologique et christologique de cette relation. La structure argumentative adoptée dans les différentes unités est la même. L'auteur précise d'abord la relation entre Jésus et les hommes, puis il en souligne les conséquences.

1- Dans la première unité (v. 11-13), l'auteur définit le fondement et la nature de la relation du Christ avec les hommes. Il s'agit d'une relation fraternelle d'ordre anthropologique dont le fondement est expliqué par la tournure ἐξ ἑνὸς πάντες<sup>1</sup>. Celle-ci exprime la relation d'appartenance commune à la nature humaine. L'idée de fraternité est donnée par le vocabulaire familial de « frère » (v.11.12) et d'« enfant » (v. 12). Au plan sotériologique, les croyants ont le privilège d'être comptés parmi les « enfants de Dieu » confiés à la charge de leur grand frère. Le nom παιδίου correspond au substantif υἱός (v. 10). Au plan ecclésiologique, les enfants de Dieu sont réunis en une assemblée qui loue le Seigneur. Ainsi est soulignée la dimension ecclésiale de la fraternité. Le terme ἐκκλησία suggère que c'est en tant que peuple de frères ou communauté ecclésiale que les enfants bénéficient de l'aide de leur frère. Au plan christologique, Jésus s'attribue le titre de « frère » et il est qualifié de « sanctificateur » (v. 11), c'est-à-dire celui qui établit les « enfants » dans les conditions nécessaires à l'entrée dans la gloire. La fraternité anthropologique ainsi définie (v. 11-13) va être développée dans la deuxième étape de l'exposé (v.14-16).

2- Les v. 14-16 sont reliés aux versets précédents par la locution à valeur déductive ἐπεὶ οὖν (« puisque donc»). Le lien thématique entre les deux unités est signifié par la reprise du mot παιδίου au v. 14. Encore une fois, l'auteur argumente en deux temps.

Dans le premier, il commence par préciser le contenu de la locution énigmatique ἐξ ἑνὸς πάντες du v. 11 par une référence expresse à l'incarnation. Un accent particulier est mis sur le sang, la chair et la mort comme preuves de l'existence humaine de Jésus. Le mot θάνατος, introduit au v. 9, occupe également une place capitale dans la péricope. Il exprime la complète solidarité de Jésus avec les hommes.

Dans le second temps, l'auteur énonce les conséquences salvifique, christologique et ecclésiale de la solidarité humaine du Fils. Les enjeux sotériologiques sont mis en relief au moyen du vocabulaire caractéristique de la rédemption. Comme conséquence christologique, le Christ est présenté comme le « libérateur » de ses frères. L'effet ecclésiologique qui en découle réside dans le fait que les hommes sont intégrés dans la famille des descendants d'Abraham. C'est à ce titre qu'ils sont bénéficiaires de l'aide dont il est question dans les v. 17-18.

<sup>1</sup> Cette tournure, difficile à expliquer, fait l'objet d'une discussion. Nous y reviendrons dans les pages qui suivent, page 134.

3- Les v. 17-18 apparaissent comme la conséquence directe de l'affirmation du v. 16, mais aussi de l'ensemble des v. 14-16. La séquence (v. 17-18) est introduite par l'adverbe ὅθεν (« c'est pourquoi ») qui assure ainsi le lien de consécution entre les v. 17-18 et les versets précédents. Le terme ἀδελφός est repris pour réaffirmer le type de relation qui unit Jésus et les croyants. Au-delà des reprises thématiques apparentes, l'auteur fait un progrès dans sa démonstration. Il annonce à présent la nécessité, voire l'obligation<sup>1</sup> de l'assimilation à la condition humaine. Il résulte de ce rapport que : « prendre en charge la descendance d'Abraham » est la raison ultime de l'identification de Jésus aux enfants, de sa participation au sang et à la chair et de son action libératrice. L'intérêt de l'auteur porte davantage sur les conséquences sotériologique, christologique et ecclésiologique de la solidarité humaine de Jésus. Au plan sotériologique, une place considérable est faite à l'aide nécessaire à apporter aux enfants de Dieu. Le contenu de cette aide est défini en termes d'« expiation des péchés » et de « secours aux éprouvés ». Cette assistance nécessite l'intervention d'un prêtre. Le thème du sacerdoce est ainsi introduit. Dès lors, au plan christologique, le pionnier et frère des hommes est élevé au rang de grand prêtre fidèle et miséricordieux. Pour la première fois, il reçoit le titre d'ἀρχιερεύς (v. 17). Au plan ecclésiologique, nous sommes toujours dans la logique de l'incorporation. Les fils reçoivent le statut de « peuple de Dieu », exprimé par le substantif λαός (v. 17). La perspective sotériologique ouverte depuis le v. 10 se poursuit et l'unité thématique de l'ensemble de la péricope confirmée. Dieu, à qui renvoyait implicitement la périphrase initiale du v. 10, est nommé au terme de l'exposé (v. 17), pour montrer qu'il est l'initiateur et l'aboutissement de l'agir du frère aîné en faveur des hommes. Le mouvement vers Dieu est exprimé par la formule πρὸς τὸν θεόν (v. 17).

En définitive, l'analyse du mouvement du texte met en lumière quelques idées majeures :

- La fraternité par solidarité humaine du Fils est d'abord vue comme une « convenance » (v. 10). Son objet final est la glorification des hommes. Celle-ci requiert d'emblée que les enfants soient délivrés de la servitude (v. 14-16). Une telle mission appelle l'action du Fils en qualité de pionnier, de sanctificateur et de libérateur. La

---

<sup>1</sup> L'idée d'obligation est exprimée par le verbe ὀφείλω (« falloir »).

fraternité est ensuite vue comme un devoir (v. 17) dont la conséquence christologique est l'accès au sacerdoce.

- Trois dimensions de la fraternité du Christ se dégagent du texte. La première, de portée eschatologique, se rapporte à la relation de gloire entre le Fils et les hommes, exprimée dans le v. 10. Cette dimension est sous-jacente à la glorification future des hommes en tant que fils de Dieu. La deuxième, de facture anthropologique, porte sur la solidarité de condition humaine. C'est la fraternité universelle fondée sur la condition de sang et de chair développée aux v. 14-15. La troisième, beaucoup plus religieuse, ressort du v. 16. Elle concerne la relation du Christ avec les enfants de Dieu, dans leur appartenance à la lignée d'Abraham.

Dans les pages suivantes, nous allons présenter les différents types et expressions de lien de fraternité du Christ.

## **2- Les différents liens de fraternité unissant le Christ aux hommes**

Le mot ἀδελφός est un titre christologique important dans *Hébreux*. Ce dernier n'est évidemment pas le premier écrit du NT à avoir attribué cette appellation au Christ. Jésus terrestre s'est identifié lui-même aux hommes comme leur frère (Mt 25, 40-45). L'idée de fraternité exprimée en He 2,10-18 se retrouve ailleurs dans la littérature extrabiblique, comme P. Gray<sup>1</sup> l'a bien montré. D'après cet auteur, la désignation de « frère » se comprend à la lumière de la notion hellénistique de fraternité, notamment chez Plutarque<sup>2</sup> ; en même temps la comparaison d'*Hébreux* et de Plutarque laisse saisir l'originalité et le point essentiel de l'explication sotériologique d'*Hébreux*. Comme nous le précisons au fil de l'analyse d'He 2,10-18, la clé de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* réside dans l'insistance sur la souffrance, la mort et l'exaltation de Jésus. Ces trois étapes de l'itinéraire qui l'a conduit à la plénitude de son assimilation à l'humanité révèlent, chacune, un aspect particulier de sa relation fraternelle avec les hommes.

---

<sup>1</sup> P. Gray, « Brotherly Love and High Priest Christology of Hebrews », *JBL* 122 (2003), 335-351.

<sup>2</sup> Plutarque, « De l'amour fraternel, 12 » dans Plutarque, *Oeuvres morales*. Tome VII. Première partie. Traités 27-36, Traités de morale, texte établi et traduit par J. Dumortier – J. Defradas, Paris : Les Belles Lettres, 1975, 142-173.

## 2.1- Jésus notre frère en « adam »

Ce paragraphe considère la dimension universelle de la fraternité, c'est-à-dire celle fondée sur la condition commune de tous les hommes en tant qu'êtres tirés de la terre (Gn 2,7). Sous-tendue en He 2,11 par la tournure ἐξ ἑνὸς πάντες, cette dimension est explicitée davantage par la formule inhabituelle αἵματος καὶ σαρκός (« sang et chair » : He 2,14).

### 2.1.1- Frère par la commune origine : la locution ἐξ ἑνὸς πάντες

La locution ci-dessus énoncée se trouve en He 2,11 :

<p>ὁ τε γὰρ ἀγιάζων καὶ οἱ ἀγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφούς αὐτοὺς καλεῖν</p>	<p>Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés ont tous une même origine, voilà pourquoi il n'a pas honte de les appeler frères</p>
--	---

La locution ἐξ ἑνὸς πάντες suggère que Jésus est notre frère en raison de notre commune origine. Cependant cette expression pose de nombreux problèmes d'interprétation. La préposition ἐκ implique un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur pour exprimer la provenance. L'expression ἐξ ἑνός évoque l'idée d'une source ou d'une origine commune. Toutefois l'essentiel de la discussion porte sur le référent de l'adjectif εἷς puisque, au génitif, il peut qualifier un mot masculin ou neutre. L'expression ἐξ ἑνός peut être pris au masculin pour désigner une personne ou au neutre pour indiquer une chose<sup>1</sup>.

En prenant l'adjectif au masculin, l'expression ἐξ ἑνός πάντες renverrait à Dieu puisqu'il n'existe qu'un seul Dieu de qui toutes les créatures tirent leur source. Les auteurs<sup>2</sup> qui proposent cette lecture s'appuient sur le caractère théocentrique des v. 9-10. Le θεός mentionné en He 2,4 est placé au cœur de l'action créatrice dans l'extrait du Ps 8 cité en He 2,6-8. Il est de nouveau évoqué en He 2,9 en lien avec la mort salvifique de Jésus. A. Vanhoye<sup>3</sup> note que : « C'est Dieu qui se préoccupe du sort de l'homme et qui intervient dans son abaissement et son couronnement (2,6-7). C'est lui qui, pour

<sup>1</sup> Nous renvoyons à la mise au point des différentes interprétations de l'expression ἐξ ἑνός faite par A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 331-334.

<sup>2</sup> C'est le cas de H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 89 ; F.F. Bruce, *Commentary*, 44 ; W.L. Lane, *Hebrews I – 8*, 58 ; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 41.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 100-101.



accomplir son dessein, soumet Jésus à une transformation douloureuse et glorieuse ; c'est Dieu qui confie au Christ "les petits" qu'il s'agit de délivrer (2,10-13) ».

Si l'on prend l'adjectif εἷς au neutre, l'expression ἐξ ἑνὸς πάντες se rapporterait non pas à un ancêtre commun comme Adam ou Abraham<sup>1</sup>, mais de « façon moins personnelle » à une « origine commune »<sup>2</sup>. La référence à Adam est tentante, mais elle mérite d'être nuancée. A. Vanhoye<sup>3</sup> reconnaît que :

« Dans le contexte d'*Hébreux*, une allusion à Adam ne manque pas de probabilité, du fait que l'auteur vient de citer le Ps 8, qui évoque la création de l'homme. L'expression "fils d'homme" (2,6), rappelons-le, correspond à l'hébreu *ben-adam*. "Fils d'*adam*" comme chacun d'entre nous (Lc 3,38), Jésus était solidaire de l'humanité entière et pouvait dès lors communiquer aux hommes sa sainteté »<sup>4</sup>.

A. Vanhoye propose donc de lire l'adjectif εἷς au genre neutre pour désigner, non pas l'ancêtre Adam dont il est question en Gn 3,17.21, mais la commune appartenance à la nature humaine, au sens fort du terme hébreu אָדָם (Gn 2,7). Cette interprétation nous paraît pertinente, car elle ne met pas en avant la question de l'origine en tant que telle, mais le principe de solidarité<sup>5</sup> en humanité. C'est à la lumière de ce principe qu'on pourrait comprendre l'idée de l'origine commune entre le Fils et les fils, exprimée par la locution ἐξ ἑνὸς πάντες.

Le mot « *adam* » retenu dans l'intitulé de ce paragraphe se rapporterait ainsi à l'homme dans toute l'épaisseur de son humanité, avec ses fragilités et ses limites. L'intérêt de l'auteur d'*Hébreux* pour « l'homme » était en germe dans la citation de l'extrait du Ps 8 analysé ci-dessus. Déjà dans ce psaume, les dénominations « homme » et « fils d'homme » se rapportent à la condition de l'homme dans sa contingence<sup>6</sup>. Cet

<sup>1</sup> G.W. Buchanan, *To the Hebrews*, AncB 36, New York, Doubleday, 1972, 32. L'hypothèse d'une allusion à Abraham comme ancêtre commun entre Jésus et les hommes ne semble pas correspondre à la démonstration de la solidarité humaine de Jésus. De plus, dans la Bible, Abraham n'est jamais présenté comme ancêtre selon la nature humaine, mais selon la foi et la promesse. La référence à Abraham comme père des hommes dans la foi sera faite en He 2,16.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 333.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 333.

<sup>4</sup> D'autres auteurs expliquent aussi la phrase d'He 2,11 dans le sens de Vanhoye. C'est le cas de P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, W.B Eerdmans, 1977, 105.

<sup>5</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 123.

<sup>6</sup> A. Vanhoye affirme que les deux dénominations « sont équivalentes et désignent, l'une comme l'autre, l'homme en général » (*Situation du Christ*, 265). L'absence de l'article à l'expression « fils d'homme » favorise cette explication. Dans la même ligne, J. Coppens (« Le Fils de l'homme en Hebr. II,5-9 », dans J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal, III : Le Fils de l'homme néotestamentaire* (BETHL 55), Leuven, Uitgeverij – Leuven University Press, 1981, 40) atteste que l'auteur d'*Hébreux* « continue à comprendre l'"homme" et le "fils d'homme" du Ps 8,5 comme représentant de la nature

aspect se retrouve aussi dans la lecture du Ps 8 dans la version grecque qui a rendu la formule  $\text{בְּיָדָיו יִצְרָא}$  du TM par l'expression  $\text{υἱὸς ἀνθρώπου}$  et non par  $\text{υἱὸς Ἀδάμ}$ . En appliquant le psaume à Jésus (He 2,9), l'auteur met en parallèle la situation de ce dernier avec l'homme, non pas dans l'ordre de la création, mais dans l'ordre de l'incarnation. Les souffrances (v. 10) et les épreuves<sup>1</sup> mentionnées plusieurs fois en He 2,10-18 confirment cette lecture. Elles signifient que, par son incarnation, le Fils rejoint l'homme dans toute sa fragilité et sa finitude pour lui communiquer la gloire. En cela, l'auteur d'*Hébreux* partage la conception grecque de la fraternité définie dans le traité de l'amour fraternel de Plutarque<sup>2</sup>. Nous lisons dans ce traité que :

« On conseillera à celui qui est supérieur à ses frères de commencer par partager avec eux les avantages qui lui sont reconnus, en les parant de sa gloire, en les introduisant dans le cercle de ses amis et, s'il est plus éloquent, en leur permettant de jouir de son crédit, tout comme s'il était le leur non moins que le sien ; puis de ne manifester ni orgueil, ni arrogance, mais plutôt de s'abaisser, de condescendre à leur humeur pour mettre sa supériorité à l'abri de l'envie, et d'aplanir, autant que faire se peut, les inégalités de la fortune par la modération de son esprit ».

Dans *Hébreux*, pareillement, c'est sur la base de l'assimilation aux hommes et de la communauté de nature humaine que Jésus « n'a pas honte d'appeler les hommes ses frères » (He 2,11). Cette dimension de la fraternité va être explicitée par la formule « sang » et « chair ».

### 2.1.2- Frère par le « sang et la chair »

Comme pour lever l'ambiguïté de la formule  $\text{ἐξ ἑνὸς πάντες}$ , l'auteur redéfinit le fondement anthropologique de la fraternité de Jésus avec les hommes (v. 14) en ajoutant une précision de taille à son argumentation. Ainsi annonce-t-il en He 2,14 :

He 2,14 : Ἐπεὶ οὖν τὰ παῖδια κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν <sup>3</sup> ,	Puisque donc les enfants ont en commun sang et chair, lui, pareillement, a partagé
---	--

humaine. Par conséquent, il ne considère nullement la désignation de  $\text{υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου}$  comme un titre christologique ».

<sup>1</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 165.

<sup>2</sup> Plutarque, « De l'amour fraternel, 12 », 156. Pour une étude fouillée du motif de la fraternité chez Plutarque, voir l'article de P. Gray (« Brotherly Love », 335-351) cité plus haut.

<sup>3</sup> Certains manuscrits (tels D05 Vg<sup>ms</sup>) insèrent le substantif  $\text{πάθημα}$  (souffrance) après l'expression  $\text{τῶν αὐτῶν}$ . La proposition  $\text{καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευ τῶν αὐτῶν}$  se lirait ainsi : « lui, pareillement, a partagé les mêmes souffrances ». L'imprécision de l'expression  $\text{τῶν αὐτῶν}$  suggère que le copiste du

ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,	les mêmes, afin que, par sa mort, il anéantisse celui qui a le pouvoir de la mort : le diable.
---	--

On s'aperçoit que l'auteur poursuit sa réflexion sur la phase terrestre de l'existence de Jésus. Il réaffirme sa solidarité fraternelle, solidarité par assimilation parfaite aux hommes. Celle-ci est énoncée au moyen de l'adverbe *παραπλησίως*, d'une part, et du verbe *μετέχω* d'autre part (He 2,14). L'argument est littérairement construit sous forme d'un parallélisme synonymique (AA' et BB') que nous pouvons schématiser comme suit :

<b>A</b> : Ainsi donc, puisque les enfants	<b>B</b> : ont en commun sang et chair,
<b>A'</b> : lui, pareillement,	<b>B'</b> : a partagé les mêmes,

Ce parallélisme exprime un rapport de situation dont l'essentiel est défini à travers l'expression *αἵματος καὶ σαρκός*.

Le couple *αἷμα-σάρξ* constitue l'élément crucial de ce parallélisme. Ces deux termes, évoqués suivant un ordre chronologique inhabituel<sup>1</sup>, sont chers à l'auteur d'*Hébreux*. Le mot « sang » occupe une place capitale dans les développements consacrés au culte juif et à la mort sacrificielle de Jésus. L'auteur l'emploie souvent en référence au sang des animaux utilisé pour les sacrifices juifs<sup>2</sup> et au sang de Jésus comme élément fondamental de sa médiation culturelle<sup>3</sup>. Dans les références au sacrifice du Fils, le sang ouvre la possibilité de la rencontre avec Dieu ; il devient la source du salut.

Dans le verset qui nous occupe (He 2,14), le sang est considéré dans sa dimension anthropologique comme élément vivificateur de la chair et donc de l'homme. Le substantif *αἷμα* exprime ainsi l'humanité de Jésus. Quant au substantif *σάρξ*, *Hébreux* l'emploie aussi bien pour les hommes que pour Jésus. Ce nom n'a pas le sens qu'il reçoit chez Paul. Dans l'anthropologie paulinienne, la chair exprime l'homme dans son

---

texte a probablement évité la répétition des termes « sang » et « chair ». L'ajout semble donc être une clarification de la construction elliptique *μετέσχευ τῶν αὐτῶν*.

<sup>1</sup> La Bible emploie habituellement la formule *σάρξ* et *αἷμα*. P. Ellingworth, pour ne citer que lui, voit dans l'expression « sang et chair » une tournure rabbinique (P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 171). L'auteur d'*Hébreux* s'en serait servi pour mettre l'accent sur le sang dont il explicitera l'importance dans les développements sur le sacrifice du Christ. Cette hypothèse s'appuie sur la fréquence et sur l'usage, souvent seul, du mot *αἷμα* (9,7.12.13.14) dans *Hébreux*.

<sup>2</sup> He 9,7.13. 18.19. 20.21.22.25.

<sup>3</sup> He 9,12 (2 fois) ; 10,19 ; 12,24 ; 13,12.20.

être de pécheur (Rm 7,25 ; 8,3-8). L'homme selon la chair est, d'après Paul, l'homme sans la grâce qui se trouve dans un état de misère et d'impuissance (Rm 7,15-18). Chez l'auteur d'*Hébreux*, en revanche, le substantif σάρξ renvoie à l'homme dans sa composante anthropologique, c'est-à-dire dans sa fragilité et sa finitude. Appliqué ainsi à Jésus, le mot « chair » se rapporte à sa condition existentielle terrestre ; c'est le cas en He 2,14 ; 5,7 et 10,20.

Dans la pensée de l'auteur d'*Hébreux*, la chair de Jésus a une valeur sotériologique. Les conséquences de l'entrée dans la chair sont immédiatement données en He 2,15, mais aussi dans la suite de ce passage. La portée sotériologique de la chair de Jésus est soulignée en outre dans la déclaration d'He 10,19-20 :

He 10,19 : Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ,	Nous avons ainsi, frères, pleine assurance d'accéder au sanctuaire par le sang de Jésus,
v. 20 : ἦν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπέτασματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,	par un chemin nouveau et vivant, c'est-à-dire de sa chair, qu'il a inauguré à travers le voile <sup>1</sup>

La valeur salvifique de la chair est exprimée dans le rapport entre les termes σάρξ, ὁδός et καταπέτασμα. L'explication du sens de ce rapport dépend de la traduction du passage. Ce dernier peut être traduit de diverses manières selon que l'on rattache l'expression τοῦτ' ἔστιν au substantif καταπέτασμα (« voile ») ou au nom ὁδός (« voie », « chemin »). Nous suivons P.C.B Andriessen et A. Lenglet<sup>2</sup> qui proposent de rattacher l'expression « sa chair » au mot « chemin ». Ainsi, affirment-ils :

« La chair de Jésus n'entend pas préciser la nature du voile, mais de quel chemin il s'agit. Cette précision s'explique d'autant plus que “voie” est sans article défini, et non “voile” [...] τῆς σαρκὸς αὐτοῦ joint à ὁδός, a la même signification que dans l'expression “au jour de sa chair”[...] (5,7). Ce que la vie terrestre du Seigneur contenait d'exemple et de rédemption est pour nous la voie nouvelle vers le vrai Saint des Saints ».

L'idée force qui jaillit d'He 10,19-20 est que la chair de Jésus constitue le moyen fondamental de la médiation de Jésus. L'auteur le présente comme le « lieu » de l'accès

<sup>1</sup> La traduction du v. 10 est inspirée de la proposition de P.C.B Andriessen – A. Lenglet, « Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux (5,7.11 ; 10,20 ; 12,2) », *Bib* 51 (1970), 214.

<sup>2</sup> P.C.B Andriessen – A. Lenglet, « Quelques passages difficiles », 215.

des croyants au saint des saints céleste (He 9,12), à l'intérieur du voile où le Christ est entré en précurseur.

Aussi bien en He 2,14 qu'en He 10,19-20, la chair de Jésus est l'expression de sa nature humaine. L'originalité d'He 2,14 réside dans le fait que la participation de Jésus au sang et à la chair n'est pas synonyme d'identité de condition entre lui et les croyants. La différence de leur situation apparaît dans l'usage des verbes κοινωνέω et μετέχω. La condition des hommes est énoncée par le verbe κοινωνέω au temps parfait, alors que la participation de Jésus à cette condition est affirmée par le verbe μετέχω à l'aoriste. L'essentiel de la variation de temps verbaux porte sur leur aspect. Le parfait signale l'état permanent des croyants dans leur condition d'homme. Ils resteront encore des êtres de sang et de chair. Le temps aoriste, utilisé pour Jésus, annonce au contraire l'aspect ponctuel de sa participation à la condition humaine. Il a assumé la nature humaine de « sang et de chair » à un moment précis dans le temps<sup>1</sup>. Cette phase de son existence terrestre constitue le chemin par excellence du salut. Le but salvifique de l'existence charnelle du Christ est énoncé dans le deuxième membre du v. 14.

Il ressort de cette analyse que l'existence terrestre de Jésus prend figure d'une relation de fraternité qui permet aux chrétiens de bénéficier du salut. Cette relation devient le lieu et le moyen de médiation par lesquels est accompli le projet de Dieu sur l'homme. Jésus, pleinement homme et pleinement frère apparaît comme « le seul homme en qui la vocation humaine se soit accomplie parfaitement »<sup>2</sup>. Son statut de frère est ainsi défini par rapport à ce dessein divin. Le fondement anthropologique de la fraternité de Jésus avec les hommes ayant été déterminé, l'auteur d'*Hébreux* définit le lien religieux qui habilite les chrétiens à l'héritage. Il le fait en passant de la référence à l'*adam* à celle du patriarche Abraham.

## 2.2- Jésus notre frère en Abraham

Cette dimension de notre relation fraternelle avec le Christ apparaît comme la résultante salvifique de la fraternité anthropologique étudiée dans le paragraphe précédent. La notion de « fraternité en Abraham » est suggérée dans la déclaration d'He 2,16 :

---

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews I – 8*, 60.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 101-102.

οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται.	Car assurément, ce n'est pas les anges qu'il prend [en charge], mais la descendance d'Abraham qu'il prend [en charge].
---	--

À première vue, ce verset ne parle pas de fraternité, mais plutôt d'aide à pourvoir à la « descendance d'Abraham ». Les chrétiens sont distingués des anges par le fait qu'ils sont les destinataires de l'aide en vue de laquelle Jésus s'est fait chair. Un parallélisme antithétique exprimé au moyen des particules οὐ et ἀλλά montre cette distinction :

οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται  
ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται.

Ce v. 16 dépend des v. 14-15. Leur lien logique est tissé par la conjonction à valeur explicative γάρ. Les deux parties du v. 16 s'équilibrent autour des deux occurrences du verbe ἐπιλαμβάνομαι. La répétition de ce verbe vise à intensifier le second terme du contraste, à savoir : l'aide à la « semence d'Abraham ». La conjonction γάρ introduit l'explicitation du nouveau statut de ceux qui ont bénéficié de l'action de libération (v. 15). Précédemment appelés « enfants de Dieu » dans l'ordre de la création, ils deviennent les « descendants d'Abraham » dans l'ordre de la rédemption. C'est en fonction de ce nouveau statut que les croyants peuvent être qualifiés de frères du Christ dans la lignée d'Abraham. L'appellation « descendance d'Abraham » est à saisir d'abord à partir du Christ puis du côté des croyants.

- Par rapport au Christ, il est évident qu'*Hébreux* ne donne pas explicitement le statut de « descendance d'Abraham » à Jésus comme le fait Paul dans l'Épître aux Galates. Ce statut peut, cependant, être supposé en corrélation avec le statut d'« héritier » eschatologique étudié dans le chapitre I. Nous pouvons également l'interpréter en nous référant encore une fois au passage de Ga 3,16 déjà cité plus haut. Paul déclare explicitement aux Galates :

« Or c'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance. Il n'est pas dit : " et aux descendants ", comme s'il s'agissait de plusieurs, mais elle n'en désigne qu'un : et à ta descendance, c'est-à-dire le Christ ».

De manière toute originale, Paul attribue au Christ le statut de « descendance d'Abraham ». Pareillement, en Ga 3,29, il applique la même formule Ἀβραάμ σπέρμα

aux chrétiens comme le fait aussi l'auteur d'*Hébreux*. L'expression biblique « descendance d'Abraham » apparaît fréquemment dans les récits de la Genèse (12 – 17) relatant les promesses divines de l'héritier et de la terre, formulées à l'endroit d'Abraham. Le mot hébreu qui exprime l'idée de postérité du patriarche est le substantif זָרַע, traduit dans les LXX par σπέρμα. Ce dernier a souvent un sens collectif, équivalent à « semence », « descendance »<sup>1</sup>. L'AT ne l'emploie jamais au pluriel pour parler de plusieurs descendants.

Lorsque Paul déclare que la promesse faite au patriarche n'envisageait qu'un « descendant » singulier, le Christ, il s'accorde ainsi aux récits de la Genèse dans lesquels nous trouvons la formule au singulier τὸ σπέρματί (Gn 13,15 ; 17,19). L'apôtre découvre donc dans l'usage au singulier du mot σπέρμα la figure cachée d'un personnage eschatologique par qui les chrétiens sont incorporés dans la lignée du patriarche. Ainsi, d'après Paul, en Jésus, descendant unique d'Abraham, la postérité du patriarche, au long des siècles, devient bénéficiaire de la bénédiction promise<sup>2</sup>. C'est la thèse qui ressort de la déclaration de Ga 3,13-14 :

« Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit : Maudit quiconque est pendu au bois, afin qu'aux païens passe, dans le Christ Jésus, la bénédiction d'Abraham et que par la foi nous recevions l'Esprit de la promesse ».

Le Christ ressuscité que Paul qualifie de « descendant unique d'Abraham » est le même que l'auteur d'*Hébreux* décrit comme l'héritier eschatologique de Dieu. Les deux désignations nous situent bel et bien dans la ligne de l'histoire du patriarche.

- En revenant à *Hébreux*, nous pouvons dire que, du côté des croyants, c'est en fonction du statut d'héritier d'Abraham attribué au Christ qu'on peut comprendre la qualification des chrétiens de « semence d'Abraham » dans l'ordre de la rédemption en He 2,16. En Ga 3 analysés ci-dessus comme en *Hébreux*, c'est le Christ-héritier que les croyants sont intégrés dans la postérité du patriarche. C'est par grâce qu'ils y sont incorporés devenant ainsi des descendants d'Abraham.

Le lien fraternel entre les hommes et Jésus supposé dans le contexte d'He 2,16 a une dimension historique puisqu'il s'inscrit dans la dynamique de l'histoire du salut. Au plan historique, ce lien s'origine dans la conscience d'Israël d'être le peuple élu, la

<sup>1</sup> Gn 12,7 ; ; 13,15 ; 15,18 et 17,19.

<sup>2</sup> M. Zerwick, *Bref commentaire de l'Épître aux Galates*, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1965, 63.

descendance nombreuse promise à Abraham puisque, par l'alliance, Israël est mis à part comme famille spirituelle de Dieu, détachée de la grande famille des descendants d'Adam.

Le nouveau statut des destinataires d'*Hébreux* souligné en He 2,16 s'éclaire en outre à travers le motif de « l'appartenance » au Christ déjà étudié plus haut<sup>1</sup>. En ceci, nous pouvons de nouveau rapprocher la théologie d'*Hébreux* de celle de Paul qui explicite davantage ce motif de « l'appartenance » en Ga 3,26-29 :

« Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ [...] Et si vous appartenez au Christ, c'est donc que vous êtes la descendance d'Abraham ; selon la promesse, vous êtes héritiers »<sup>2</sup>.

Ce passage fait mention d'une double appartenance : d'abord au Christ, puis à la descendance d'Abraham, la seconde étant corrélative à la première. À la base de l'appartenance au Christ est placé le *baptême en Christ* (Ga 3,27). P.-M. Beaude<sup>3</sup> le souligne bien, l'idée suggérée par ce passage de Ga 3 est celle de l'appartenance à quelqu'un et non à un groupe. « Paul se focalise ainsi sur le mouvement d'incorporation à la personne du Christ auquel on appartient ». Dans *Hébreux*, la notion d'appartenance au Christ est portée par l'image des croyants comme μέτοχος du Christ. L'autre appartenance qui rapproche *Hébreux* de Paul est l'appartenance à la descendance d'Abraham. Comme dans le passage d'He 2,16, Paul exprime le nouveau statut des frères du Christ par la même formule : Ἰσραὴλ σπέρμα (Ga 3,29). La particule ἄρα (« donc ») qui ouvre le second membre du v. 29 l'indique, l'incorporation des chrétiens dans le lignage d'Abraham dépend de leur appartenance au Christ.

Notons par ailleurs que la double appartenance au Christ et à la descendance d'Abraham est enrichie en Ga 3,26-29 de la référence à la filiation divine et à l'héritage. Nous convenons avec P.-M. Beaude<sup>4</sup> que :

« ...le croyant trouve son identité dans l'acte de devenir “un en Jésus-Christ” (v. 28). Les deux références que Paul donne pour définir l'identité – vous êtes “fils de Dieu”, vous êtes “la descendance d'Abraham” – sont d'ordre généalogique et non pas ethnique. L'identité nouvelle de ceux qui sont “en Christ” se donne donc dans une *filiation* et dans un *héritage* ».

<sup>1</sup> Voir *supra*, page 124-125.

<sup>2</sup> Traduction de la *TOB*.

<sup>3</sup> P.-M. Beaude, *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*, Paris, Cerf, 2011, 281.

<sup>4</sup> P.-M. Beaude, *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*, 284.



Chez Paul comme en He 2,12-16, l'incarnation et l'exaltation du Christ deviennent le lieu de l'instauration de la nouvelle condition des croyants et du statut juridique qui les établissent dans la légitimité face au don de l'héritage. De ce fait, l'idée de fraternité en Abraham amène indirectement celle de l'héritage.

Soulignons toutefois que la formule « semence d'Abraham » en He 2,16 n'a pas de connotation raciale. Elle définit plutôt le statut et la place des chrétiens dans l'histoire du salut. Le but ultime de leur intégration dans la lignée d'Abraham est l'entrée dans la gloire, promise par Dieu à la postérité du patriarche (Dt 26,19) et entrevue par le psalmiste dans le Ps 8 cité en He 2,6-8.

### 2.3- Le Christ, frère dans la gloire

Le titre de ce paragraphe s'inspire du lien entre la filiation divine des croyants et le motif de la gloire. L'auteur déclare en He 2,10 :

<p>Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.</p>	<p>Afin de conduire une multitude de fils à la gloire, il convenait, en effet, à celui pour qui et par qui sont toutes choses, de mener à l'accomplissement, par des souffrances, le pionnier de leur salut.</p>
--	--

Le statut de « fils » de Dieu attribué aux croyants laisse entendre que ces derniers sont frères de Jésus, le Fils par excellence de Dieu. La fraternité dans la gloire, sous-jacente dans la phrase d'He 2,10, est d'ordre « céleste » ou de perspective ascendante, car elle a pour cadre de réalisation plénière le ciel, lieu de la gloire divine. Elle a une dimension eschatologique, car elle constitue l'objet ultime du salut projeté par Dieu depuis l'aube de la création<sup>1</sup>. La notion qui est porteuse de la fraternité dans la gloire est celle de la filiation divine des croyants.

La dénomination « fils » de Dieu manifeste le nouveau statut des chrétiens en fonction duquel ils ont part à la gloire de Dieu destinée à ses enfants. Grâce à cette relation filiale, les chrétiens passent de la condition d'esclaves à celle de fils et donc d'héritiers. Si l'appellation « enfants de Dieu » (He 2,13.14) se rapporte à la condition des hommes en *adam* (He 2,11-14) et à leur appartenance à la race d'Abraham (He

<sup>1</sup> La référence à la création est explicite dans la tournure « celui pour qui et par qui sont toutes choses » (He 2,10).

2,16), la désignation de « fils » (He 2,10) lie intimement les croyants à Dieu. La filiation divine clarifie ainsi leur statut d'hommes glorifiés au plan de la réalisation du salut eschatologique. La gloire qu'ils reçoivent est la gloire des fils ; elle leur donne droit à l'héritage du salut (He 1,14 ; 9,15). Cette nouvelle condition des chrétiens est le résultat de l'expérience souffrante au moyen de laquelle le Christ, conduit à l'accomplissement, est devenu « pionnier » du salut.

Du côté des chrétiens, la fraternité dans la gloire se comprend en termes de participation à la gloire eschatologique de Dieu dont il a couronné le Fils aîné. Le rapport entre les motifs de la gloire, de la filiation divine des chrétiens et de la fraternité n'est pas sans rappeler la thèse de Paul en Rm 8,29-30 :

« Ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ; et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés ».

L'apôtre montre que la filiation divine des croyants est orientée vers leur gloire ; et la disposition préalable requise pour cette glorification est la conformation au Fils aîné. Paul salue à l'avance la condition finale où tous les frères de Jésus ressembleront à leur Frère aîné en qualité de fils adoptifs glorifiés.

Comme en He 2,10, le mystère de la passion et de la glorification de Jésus éclaire le projet éternel de Dieu sur l'humanité. Dans l'extrait de Rm 8 cité, ce projet concerne à la fois le devenir des hommes et le statut du Fils de Dieu lui-même. Les croyants deviennent des fils, conformes à l'image du Fils unique<sup>1</sup>, et ce dernier devient l'aîné, dans la gloire, d'une multitude de frères. C. Spicq<sup>2</sup> affirme que le titre de « fils de Dieu » attribué aux croyants évoque « l'achèvement bienheureux de leur filiation adoptive, fruit suprême de la rédemption et don de l'amour paternel de Dieu ». Devenus fils de Dieu en Jésus Christ, ils peuvent être appelés « cohéritiers » du Christ. Ainsi peuvent-ils recevoir tous les biens divins du salut, dont la gloire éternelle de Dieu.

Rm 8, tout comme He 2,10 établit les croyants dans la certitude que leur relation de fraternité avec le Christ et de paternité avec Dieu n'est pas accidentelle. Elle fait plutôt partie d'un projet divin de salut. En He 2,10-18, cette idée apparaît dans le

---

<sup>1</sup> J.D.G. Dunn note que Paul fait un lien entre ce salut et la création. Le but de la création de Dieu est la gloire (v. 30) et non l'incarnation (J.D.G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38a), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1998, 483). De ce fait, l'image à laquelle les hommes seront conformés est celle du ressuscité.

<sup>2</sup> C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, II, 37-38.

rapport de « convenance » que l'auteur d'*Hébreux* établit entre l'accomplissement du Christ par ses souffrances et la glorification des hommes. L'idée de convenance est exprimée par le verbe  $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omega$ <sup>1</sup>, placé emphatiquement au début d'He 2,10. Elle répond à la notion de « grâce » évoquée en He 2,9 par le terme  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ . On pourrait dire que la passion du Fils est une grâce de Dieu accordée en vue de la glorification de la multitude de fils. À travers la notion de « convenance », *Hébreux* montre que la solidarité humaine de Jésus s'inscrit dans le projet du salut de Dieu, en voie de réalisation dans et à travers une histoire qui s'achève en Jésus notre frère. Elle apparaît comme le « lieu » de la révélation du dessein divin du salut des hommes.

Le parcours que nous proposons dans les pages qui suivent tente de dégager les bienfaits de la fraternité de Jésus avec les hommes.

### 3- Les effets sotériologiques de la fraternité de Jésus

Les incidences de la fraternité humaine de Jésus que nous présentons dans ce paragraphe sont d'ordre sotériologique et christologique. Les conséquences sotériologiques apparaissent dans les séquences où l'auteur énonce la nécessité et l'objet final de l'assimilation de Jésus à la condition humaine. Les conséquences christologiques ressortent en filigrane des trois dimensions de solidarité de Jésus. Chacune de ces dimensions sous-tend une fonction particulière du Christ. À l'idée de fraternité dans la gloire sous-jacente à la déclaration d'He 2,10 est lié le statut de pionnier. À la fraternité en *adam* sous-tendue par la communauté de nature humaine est liée la fonction de Jésus comme libérateur (He 2,14-15). À la fraternité en Abraham (He 2,16) sous-jacente à la qualification des croyants de « semence d'Abraham », bénéficiaire de l'aide du Christ, est liée la fonction de grand prêtre (He 2,16-18). Ces diverses fonctions sont si interdépendantes qu'il est difficile de les étudier séparément. La réflexion ci-dessous portera sur les trois notions importantes inhérentes en He 2,10-18 aux trois fonctions ou statuts du Christ énumérés. Il s'agit respectivement des notions de la gloire, de la délivrance ou de la libération et de l'expiation.

---

<sup>1</sup> A.C. Mitchell reconnaît une double fonction à ce verbe : la première, rhétorique, consiste à persuader les destinataires de l'excellence de la médiation du Christ ; la deuxième est une fonction révélatrice de l' $\eta\theta\omicron\varsigma$  de Dieu et du  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  des destinataires (A.C. Mitchell, « The use of  $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$  and Rhetorical Propriety in Hebrews 2,10 », *CBQ* 54 (1992), 684).

### 3.1- La gloire des chrétiens

La gloire annoncée en He 2,10 est à interpréter à la lumière de la glorification de l'homme énoncée dans le Ps 8 (cité en He 2,6-8) et à celle de Jésus, à l'issue de sa passion (He 2,9). Elle apparaît comme l'envers de la petitesse et de l'impuissance de l'homme. Il s'agit de la gloire de l'*adam*, partielle dans le Ps 8 (He 2,7) et qui est manifestée en plénitude dans le Christ. Les chrétiens en sont témoins puisque l'auteur d'*Hébreux* s'exclame : « [...] Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur, à cause de la mort » (He 2,9). Le temps présent du verbe βλέπω manifeste l'aspect présent de l'état ou de la condition du Christ. Dieu veut introduire les frères de Jésus dans cette gloire en qualité de fils.

Pour le Christ, la nature de la gloire est clarifiée au moyen de la symbolique du couronnement, déjà développée en He 1,5-6.8-9.13. L'image laisse entendre que sa gloire se confond avec sa puissance et sa souveraineté<sup>1</sup> sur le monde ; elle consiste en la splendeur de sa plus haute dignité comme roi eschatologique. C. Spicq<sup>2</sup> définit cette gloire comme « un état divin, une condition d'honneur, de dignité suréminente, de splendeur qui convient éminemment à Jésus et qui s'oppose à sa *morphè* terrestre et à sa passion (Lc 24,26) ».

La glorification des fils, inscrite elle-même dans la dynamique de la glorification de Jésus (He 2,8-9), fait partie du projet divin dans l'histoire, en ses coordonnées initiale (la création) et finale (le salut eschatologique). Elle semble avoir une dimension locale (spatiale) et existentielle.

- La dimension locale s'exprime à travers le verbe ἄγω (« conduire »). Remarquons que, pour énoncer la gloire du Christ, l'auteur d'*Hébreux* a utilisé le verbe « couronner », mais pour les chrétiens il emploie le verbe « conduire ». L'expression « conduire les fils » rappelle l'imagerie vétérotestamentaire de Dieu conduisant son peuple à travers le désert pour le faire entrer dans la terre promise. La même imagerie est appliquée à Moïse et à Josué menant Israël vers la terre promise. La reprise de la même symbolique pour les chrétiens nous permet d'affirmer que la réalité du salut visée en He 2,10 est l'introduction des croyants dans la sphère céleste, le lieu de la

<sup>1</sup> Nous lisons chez C. Spicq que « La couronne est l'emblème de la royauté, des conquérants et des victorieux, un symbole de puissance, de réussite, de prospérité et de vertu » (C. Spicq, « δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω », dans *Notes de lexicographie néo-testamentaire, supplément*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 177, note 1).

<sup>2</sup> C. Spicq, « δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω », 172.

manifestation plénière de la gloire de Dieu. Le Christ glorifié y est entré en pionnier et précurseur. C'est probablement dans ce sens que H.W. Attridge<sup>1</sup> affirme que la gloire représente la condition céleste et eschatologique des chrétiens<sup>2</sup>.

- La dimension existentielle apparaît dans le contenu théologique même du mot δόξα (« gloire »). L'idée de gloire exprimée par ce substantif ne se réduit pas à la renommée et à la splendeur ; elle renvoie à différents aspects du mystère de Dieu manifesté dans le Christ. La gloire de Dieu, c'est la densité de sa vie, son honneur, la puissance de son action dans la création et dans l'histoire. Les hommes sont destinés à cette gloire. Dès lors, à travers la notion de gloire, c'est la réalisation de la vocation de l'homme qui est visée<sup>3</sup> en He 2,10.

Au sens où l'auteur d'*Hébreux* l'entend, la gloire constitue le bien du salut par excellence accordé en héritage aux chrétiens. Elle se révèle comme le pôle final de l'aide et du secours procurés aux hommes par Jésus, en qualité de frère aîné et de pionnier. L'entrée dans la gloire constitue, de ce fait même, la plus grande prérogative du salut espéré par Israël. D'ailleurs dans l'AT, la gloire et l'honneur font partie des biens promis à Abraham et à sa descendance, mais aussi aux sages. Ainsi pouvons-nous lire en Gn 18,18 :

« [...] alors qu'Abraham deviendra une nation grande et puissante en qui seront bénies toutes les nations de la terre »

en Dt 26,19 :

« il t'élèverait alors au-dessus de toutes les nations qu'il a faites, en honneur, en renommée et en gloire, et tu serais un peuple consacré à Yahvé ton Dieu, ainsi qu'il te l'a dit »

et en Pr 3,35 :

« La gloire sera le patrimoine des sages alors que les insensés porteront la honte ».

Dans le cas d'*Hébreux*, la notion de gloire nous situe au plan des réalités célestes et eschatologiques du salut. J.W. Thompson<sup>4</sup> estime à juste titre que la gloire est

<sup>1</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 82.

<sup>2</sup> Voir *1 Hén* 45,3-4 ; *1QS* 4,23 ; *4 Esd* 7,91.98 ; *CD* 3,20.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 102.

<sup>4</sup> J.W. Thompson, *Hebrews*, 73.

l'équivalent de l'héritage dont He 1,4<sup>1</sup> annonce la possession. Les chrétiens en sont bénéficiaires en tant que frères de Jésus confiés par Dieu aux soins de leur aîné<sup>2</sup>. Le titre υἱός qui leur est donné en est une des expressions. Le contexte proche d'He 2,10-18 le révèle en outre, cette gloire s'oppose à la souffrance, à la mort, à l'esclavage.

À travers l'annonce de la glorification de l'homme, l'auteur trace la ligne de compréhension de la destinée des croyants. Tout ce qui est arrivé à Jésus (v. 9) arrive maintenant à ceux qui sont devenus ses frères. Ainsi est-il nommé « pionnier » (He 2,10) sur le chemin de leur glorification. Force est donc de constater qu'au processus de glorification des fils est liée l'image du Christ comme « pionnier » du salut.

Le substantif ἀρχηγός est repris en He 12,2<sup>3</sup>. Ce nom est à comprendre en corrélation avec les notions de la souffrance et de « l'accomplissement » ; cette dernière notion est exprimée par les termes de la famille du verbe τελειόω. Il apparaît en He 2,10 que les notions de « souffrance », d'« accomplissement », de « pionnier » et de « gloire » ont entre elles une connexion sotériologique profonde. En effet, la mission de sauveur qui incombe au Christ requiert qu'il soit conduit à l'accomplissement par les souffrances. À ce sujet, la structure argumentative d'He 2,10 est analogue à celle d'He 5,8-9<sup>4</sup>. Dans les deux passages, l'accomplissement du Christ est la conséquence d'une humanité assumée jusqu'au bout. Cette expérience fait de Jésus le « pionnier » (He 2,10 ; 12,2), la « cause du salut éternel » (He 5,9) et « l'accomplisseur » de la foi des chrétiens (He 12,2).

Dans le grec profane, le terme ἀρχηγός a un sens politique, désignant le héros, le fondateur, le souverain de la cité<sup>5</sup>. Dans les LXX, il signifie « chef », celui qui se place à la tête d'une troupe ; il est souvent l'équivalent des termes hébreux שׂרָ (« chef » de

<sup>1</sup> He 4,1 ; 6,12-15 ; 8,6 ; 9,15 ; 10,36 ; 11,9.13.17.33.

<sup>2</sup> P. Gray souligne que cette pratique était courante dans les institutions légales romaines (*tutela impuberum*) sur la garde des enfants. Elles pourvoyaient au tutorat des enfants mineurs au moment de la mort du père. Un tuteur, souvent un frère aîné, devenait responsable des soins des enfants mineurs et de leur héritage jusqu'à ce qu'ils atteignent la majorité, ce qui accroissait naturellement le devoir naturel du frère aîné de prendre soin de ses jeunes frères et sœurs. Pareillement en He 2,13, Jésus apparaît comme le « tuteur » de ses frères humains, ceux que Dieu lui a donnés et « qu'il n'a pas de honte d'appeler frères » (P. Gray, « Brotherly Love and High Priest Christology of Hebrews », 340).

<sup>3</sup> Le terme grec ἀρχηγός présente quatre occurrences dans le NT : deux dans les Actes des Apôtres (He 3,15 ; 5, 31) et deux dans *Hébreux* (He 2,10 ; 12,2). Les quatre emplois sont exclusivement des titres christologiques visant à exalter le Christ.

<sup>4</sup> Les rapports formels entre He 2,10 et 5,8.9 ont été bien établis par A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 107.

<sup>5</sup> G. Dellings, « ἀρχηγός » dans G. Kittel (Ed.), *TDNT Vol I*, Grand Rapids, Michigan, WM.B. Eerdmans Publishing Company, 1981, 487 ; J.J. Scott, « Archègos in the Salvation History of the Epistle to the Hebrews », *JETS* 29/1 (1986), 53.

famille)<sup>1</sup>, שׂר (« chef de l'armée »)<sup>2</sup> ; קִנְיָן (« commandant »)<sup>3</sup>. Dans le cas d'He 2,10, le titre de « pionnier » se comprend en rapport à l'expérience de la souffrance, de l'accomplissement et de la glorification de Jésus lui-même. Si l'on tient compte du fait que la passion de Jésus est présentée comme le chemin de son couronnement de gloire et d'honneur (He 2,9), il devient évident que Jésus est le « pionnier » des croyants sur le chemin de leur glorification céleste. Le chemin du salut qu'il a ouvert pour eux est celui d'une humanité glorifiée. Par conséquent, son itinéraire personnel devient pour les croyants le paradigme et le gage de leur salut. Nous pouvons ainsi affirmer que la fraternité du Christ est le lieu christologique du salut : 1- dans son ἀρχή et 2- dans sa τέλος.

- Comme lieu de salut dans son ἀρχή, l'image du Christ comme pionnier est significative. À travers le nom ἀρχηγός l'auteur d'*Hébreux* montre que le Fils, réalisant le dessein du Père, nous conduit à la gloire, car il est parvenu à la plénitude de sa mission de sauveur en tant que pionnier. De ce fait, le salut est un processus historique qui tire son origine en Jésus Christ en qualité de ἀρχηγός et ἀΐτιος (He 5,9) du salut.

- Comme lieu de salut au sens final (τέλος), la fraternité de Jésus apparaît comme l'espace de la réalisation plénière de toutes les promesses divines. Ce salut est à comprendre à la lumière de la notion de la τελείωσις. Celle-ci renvoie tantôt au Christ<sup>4</sup>, tantôt aux destinataires d'*Hébreux*<sup>5</sup>.

S'agissant du lien du motif de l'accomplissement avec le titre de « pionnier », le passage d'He 12,2 mérite d'être évoqué. Dans ce verset, l'auteur fait un lien entre le mot ἀρχηγός et le nom τελειωτής (« l'accomplisseur »). Remarquons qu'en He 2,10 c'est Dieu le Père qui est le sujet de l'accomplissement du Christ ; ce dernier n'en est que le bénéficiaire. En He 12,2, en revanche, c'est Jésus qui devient l'acteur de l'accomplissement de la foi. Le passage du passif (He 2,10) à l'actif (He 12,2) traduit la nécessité de l'accomplissement pour le Christ comme pour les hommes. Cet accomplissement est nécessaire à l'entrée dans la gloire. Parlant de ce passage de l'actif au passif, C. Reynier<sup>6</sup> affirme que, par ses souffrances, Jésus Christ est devenu pour lui-

<sup>1</sup> Ne 7,69.71 ; Is 3,6.7.

<sup>2</sup> Jg 4,7 ; Ne 2,9.

<sup>3</sup> Jg 11,6.11 ; Ne 2,9.

<sup>4</sup> He 2,10 ; 5,9 ; 7,28 ; 12,2.

<sup>5</sup> He 5,14 ; 6,1 ; 10,14.

<sup>6</sup> C. Reynier, « Hébreux 11 : Quelques repères pour une interprétation », dans C. Reynier – B. Sesboüé, « *Comme une ancre jetée vers l'avenir* », 140.

même « passion » (He 2,10) et « action » (He 12,2) ; c'est pourquoi il peut conduire notre foi à la perfection. Connaissant lui-même le chemin, puisqu'il a assumé l'épreuve, il ouvre aux croyants la voie de la parfaite communion avec Dieu. Il n'est pas uniquement celui qui se tient devant, en tête du groupe, mais celui qui, au sein même de la condition humaine, la reçoit et l'assume jusqu'au bout et la transforme en chemin de gloire.

Dans le mouvement de l'enseignement d'He 2,10-18, l'entrée dans la gloire (v. 10) se révèle comme l'aboutissement d'un processus dont les étapes préalables sont définies dans les v. 11-18 à travers les motifs de la libération et de l'expiation. Les deux points suivants seront consacrés à l'étude des conséquences sotériologiques de la fraternité de Jésus.

### 3.2- La libération de l'esclavage

L'œuvre de libération opérée par Jésus comporte deux phases ou deux aspects. La première phase, que nous pouvons qualifier de négative, consiste à anéantir le diable et la seconde consiste à libérer de la servitude, à octroyer la liberté. Les deux phases d'une unique action sont mises en relief en He 2,14-15 :

v. 14 : Ἐπεὶ οὖν τὰ παῖδια κεκοινωνήκειν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον,	Puisque donc les enfants ont en commun sang et chair, lui, pareillement, a partagé les mêmes, afin que par sa mort, il anéantisse celui qui a le pouvoir de la mort : le diable.
v. 15 : καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.	Afin de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient leur vie dans une situation d'esclavage.

1- La première phase est décrite dans le v. 14. La modalité de l'action de Jésus est définie au moyen d'une tournure paradoxale : Jésus se sert de la mort pour « anéantir » celui qui détient le pouvoir de la mort. Tout l'enjeu de la démonstration repose sur la mort, présentée essentiellement comme instrument<sup>1</sup> de libération. Le mot θανάτος apparaît trois fois dans les deux versets cités. La première et la troisième occurrences

<sup>1</sup> La valeur instrumentale de la mort de Jésus est exprimée par la préposition διὰ (He 2,14).



renvoient à la mort physique et la deuxième, rattachée au nom διάβολος, désigne probablement la mort spirituelle qui sépare l'homme de Dieu<sup>1</sup>.

L'œuvre salvifique de Jésus décrite dans la séquence (He 2,14-15) est exprimée au moyen de la métaphore du combat héroïque. Le verbe καταργέω en exprime l'ampleur. Dans ce contexte de combat, le Fils apparaît comme le guerrier qui remporte la victoire sur le mal. Deux auteurs contemporains nous ont permis de percevoir la singularité et la force de cette image.

Le premier, W.L. Lane<sup>2</sup> souligne que la métaphore du combat n'est pas sans rappeler certaines traditions vétérotestamentaires<sup>3</sup> qui présentent Yahvé comme un guerrier agissant en héros contre les ennemis de son peuple (Is 42,13)<sup>4</sup>. W.L. Lane<sup>5</sup> considère la tradition prophétique représentée en particulier par Is 49,24-26 comme la source d'inspiration de la symbolique utilisée en He 2,14-15. Le prophète décrit Dieu comme le guerrier, le rédempteur et le puissant de Jacob qui promet de délivrer son peuple des humiliations des ennemis et de la servitude. W.L. Lane établit ainsi un rapport de continuité entre la représentation de Dieu-héros dans les textes d'Isaïe cités et la figure du Christ comme guerrier. La délivrance que Dieu avait promise à son peuple, Jésus l'a accomplie dans sa mort.

Le second auteur, C.R. Koester<sup>6</sup> trouve les parallèles de l'imagerie d'He 2,14-15 dans l'environnement culturel gréco-latin. D'après cet auteur, l'idée selon laquelle la crainte de la mort maintient l'homme en esclavage est commune à cet environnement. Cependant, les Grecs cherchaient à la surmonter en acceptant la mort comme le moyen d'échapper à la souffrance. L'auteur d'*Hébreux* admet que la crainte de la mort est une forme d'esclavage, mais insiste au contraire sur le fait que le diable se sert de la mort comme d'un instrument du mal. Le Christ a affronté la mort par sa propre résurrection, donnant ainsi à ses disciples l'assurance qu'ils la surmonteront en ressuscitant des morts<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> D. Guthrie, *The letter to the Hebrews* (TNTC 16), Leicester, Inter-Varsity, 1983, 92.

<sup>2</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 62.

<sup>3</sup> La métaphore de Dieu comme héros et libérateur apparaît également dans les écrits intertestamentaires. À ce propos, W.L. Lane renvoie aux *Test Zab* 9,8, *Test Lévi* 18,12, *Test Moïse* 10,1-10.

<sup>4</sup> Voir aussi Is 59,15b-20 (W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*).

<sup>5</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 63.

<sup>6</sup> C.R. Koester, « God's Purposes », 367.

<sup>7</sup> C.R. Koester, « God's Purposes », 367, interprète aussi la métaphore de l'anéantissement de la mort à la lumière de la pensée gréco-romaine. Il trouve des parallèles avec *Hébreux* dans les mythes d'Héraclès descendu aux enfers pour combattre le prince de la mort. *Hébreux* aurait employé un langage similaire pour donner un sens à la mort et à la résurrection de Jésus, sans faire de ce dernier un autre héros déifié.

Le résultat du combat du Christ est décisif. Le verbe *καταργέω* qui en exprime le contenu signifie « rendre inefficace, inactif », « inopérant ». Saint Paul l'emploie pour parler du triomphe du Christ sur l'antéchrist (2 Th 2,8), sur les principautés et les puissances (1 Co 15,24) et sur la mort elle-même (1 Co 15,26). Dans notre texte, l'action du verbe *καταργέω* apparaît comme un bienfait de la mort du Christ. Elle est menée à l'endroit du diable qui en sort anéanti. Même si le mode subjonctif employé garde à ce verbe toute sa valeur d'éventualité, le temps aoriste fait tout de même penser à un anéantissement ponctuel et effectif. Cette réalité semble pourtant démentie par le verbe *ἔχω*, utilisé au sujet du diable (He 2,14). Le temps présent de ce verbe suggère que ce dernier n'est pas encore totalement annihilé. Cette apparente contradiction nous permet d'affirmer qu'He 2,14 n'annonce pas la destruction du diable lui-même, mais sa réduction à l'impuissance. Cependant, puisque les effets de la mort de Jésus s'étendent dans la durée, l'action d'anéantir la puissance du diable demeure en cours de réalisation, jusqu'à ce que les hommes soient totalement libérés des forces du mal (He 1,13-14). Le combat du Christ contre sa force a donc pour corollaire l'affranchissement des frères.

2- La seconde phase de l'action du Fils, la phase positive, consiste dans l'octroi de la liberté aux enfants de Dieu. Le motif de la délivrance occupe une place importante dans *Hébreux*. À côté du verbe *ἀπαλλάσσω* utilisé dans ce verset (He 2,15), l'auteur utilise les substantifs *λύτρωσις* (He 9,12) et *ἀπολύτρωσις* (He 9,15 ; 11,35) pour parler respectivement de « rédemption » et de « rachat ». Dans le passage d'He 2,10-18 qui nous intéresse maintenant, l'auteur énonce en He 2,15 :

καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου  
διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.

La construction grammaticale de ce verset pose quelques problèmes d'interprétation du motif de l'esclavage. P.C.B. Andriessen rattache l'adjectif *ἔνοχος* non pas au mot *δουλεία*, mais au nom *φόβος* et au verbe *ἀπαλλάσσω*. En s'appuyant sur Si 40,1-2<sup>1</sup>, il conclut que : « ce n'est pas la crainte de la mort qui a réduit les hommes à la condition d'esclaves. C'est le fait qu'étant esclaves du diable, détenteur du pouvoir de

<sup>1</sup> Nous lisons en Si 40,1-2 : « De grands tracas ont été créés pour tout homme et un joug pesant est sur les fils d'Adam depuis le jour où ils sortent du sein de leur mère jusqu'au jour où ils retournent à la mère universelle. L'objet de leurs réflexions et la crainte de leur cœur, c'est de ressasser ce qu'ils attendent : le jour de la mort » (TOB).

la mort (v. 14b), la crainte de la mort les opprimait, leur vie durant »<sup>1</sup>. La logique syntaxique du verset ne nous encourage pas à partager ce point de vue. Dans la phrase d'He 2,15, l'expression φόβω θανάτου semble avoir un sens causal, exprimant ainsi un sentiment moral très fort. L'esclavage dont il est question semble psychologique. Il consiste en la crainte effrénée d'affronter la triste réalité de la mort. Cette crainte, considérée aussi dans sa durée, devient une forme d'esclavage<sup>2</sup> dont il faut libérer le chrétien.

L'événement biblique qui sous-tend toute réflexion sur la rédemption est celui de l'Exode. Cet événement marque sans doute de son empreinte l'idée de la délivrance en He 2,14-15. P.C.B. Andriessen<sup>3</sup>, entre autre, voit dans l'œuvre de délivrance définie en He 2,14-15 une typologie chrétienne de l'Exode dont l'événement a été souvent considéré comme la figure de la délivrance du péché (Égypte) et du diable (Pharaon) par le Christ (antitype de Moïse). À la différence des substantifs λύτρωσις et ἀπολύτρωσις qui expriment beaucoup plus l'idée de délivrance, le verbe ἀπαλλάσσω accentue particulièrement l'idée de liberté octroyée. On pourrait dire que l'auteur d'*Hébreux* s'intéresse moins à l'acte de délivrance en lui-même qu'aux conséquences positives qui en découlent. Dans le texte He 2,10-18, ces conséquences sont signifiées par les motifs de la filiation divine des chrétiens, de leur intégration dans la lignée d'Abraham et de leur entrée dans la gloire céleste.

Nous pouvons affirmer à la suite de C. Theobald que l'œuvre de Jésus consiste en une libération à dimension anthropologique parce qu'il réoriente la condition commune des hommes vers la réalisation de la promesse<sup>4</sup>. G. Rouiller dira que leur délivrance est un véritable affranchissement qui implique une « mutation profonde de situation, en quelque sorte d'un “devenir autre” »<sup>5</sup>. Le verbe ἀπαλλάσσω indique que leur condition de servitude est terminée, la liberté leur est donnée ; celle-ci est éternelle (He 9,12).

Cependant, comme pour la génération de Moïse qui devait encore affronter le désert après sa délivrance de la servitude en Égypte, les chrétiens demeurent sur la terre, assujettis aux souffrances et exposés aux opprobres et aux tribulations (He 10,33). Ils

<sup>1</sup> P.C.B. Andriessen, « La teneur judéo-chrétienne », 307.

<sup>2</sup> C.R. Koester, *Hebrews*, 230.

<sup>3</sup> C'est le point de vue de P.C.B. Andriessen « La teneur judéo-chrétienne », 306.

<sup>4</sup> C. Theobald, « L'initiateur de la foi qui la mène à l'accomplissement. Lecture théologique de He 11, 1-12, 3 », dans C. Reynier – B. Sesbouïé, « *Comme une ancre jetée vers l'avenir* », 94.

<sup>5</sup> G. Rouiller, *Une voix nouvelle et vivante*, 54.

doivent encore faire face à l'hostilité des non-chrétiens<sup>1</sup> ; d'où la nécessité pour eux d'être encore aidés. Ce secours nécessaire, au temps opportun, sera apporté par le grand prêtre éternel. Dans le contexte des effets de la fraternité de Jésus définis dans la dernière unité d'He 2,10-18, ce secours est signifié par le motif de l'expiation.

### 3.3- L'expiation des péchés

L'expiation est un motif sotériologique important dans *Hébreux*. J. Zupez<sup>2</sup> a déjà souligné sa valeur sotériologique. En He 2,17-18, l'expiation est présentée comme la fonction principale du Christ, en qualité de « grand prêtre ». Ainsi est-il honoré au v. 17 :

<p>v. 17 : ὅθεν ὄφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ.</p>	<p>C'est pourquoi, il devait, en tout, se faire semblable à ses frères afin de devenir un grand prêtre miséricordieux et fidèle devant Dieu pour expier les péchés du peuple.</p>
---	---

Ce verset contient deux points essentiels qui permettent de dégager l'enjeu sotériologique du motif de l'expiation et du rapport entre la fraternité du Christ et sa désignation de grand prêtre. Le premier point concerne l'accès de Jésus au sacerdoce et le second l'expiation des péchés.

1- Le v. 17 cité contient la première occurrence de la dénomination « grand prêtre » dans l'ensemble d'*Hébreux*. Il y est question du « devenir » grand prêtre de Jésus, comme l'indique le verbe γίνομαι (He 2,17). L'action exprimée par ce verbe porte sur l'état du sujet, c'est-à-dire sur le changement de statut de Jésus. Cela signifie que le Jésus terrestre n'était pas prêtre ; il l'est devenu au terme de l'expérience douloureuse qui l'a mené à l'accomplissement. Le lien entre la solidarité humaine et le sacerdoce est établi par la conjonction ἵνα qui unit les deux volets du v. 17. C'est le Christ glorifié qui est reconnu comme « grand prêtre »<sup>3</sup>. Ce titre couronne ainsi la perspective de glorification ouverte en He 2,9. Il exprime aussi bien sa dignité éminente que sa nouvelle fonction dans l'économie du salut. La christologie du reste d'*Hébreux* sera élaborée autour de la figure de Jésus comme grand prêtre.

<sup>1</sup> C.R. Koester, « God's Purposes », 367.

<sup>2</sup> Nous renvoyons à « l'état de la question », pages 17-19.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, « Le Christ Grand prêtre selon Hébreux 2,17-18 », *NRT* 91 (1969), 459.

L'analyse du v. 17 révèle tout de même que l'auteur insiste moins sur le statut de grand prêtre que sur le moyen d'y accéder et sur ses implications sotériologiques. Le mode d'accès est signifié par le verbe ὁμοιόω. Précédé de la locution « en tout », il révèle l'identification plénière de Jésus à la race humaine. Le verbe ὁμοιόω correspond au verbe μετέχω appliqué à Jésus au v. 14a. Pris ensemble, les deux verbes expriment l'idée de participation commune à la condition humaine. A. Vanhoye<sup>1</sup> estime que la nouveauté du sacerdoce du Christ repose sur cette exigence de solidarité. Contrairement au système sacerdotal juif qui réclamait du prêtre la séparation, *Hébreux* crée la différence. Le Christ ne se place pas au-dessus des hommes puisqu'il se fait semblable à eux et partage leur destin. Le caractère obligatoire de l'assimilation tient au fait que le Christ doit prendre en charge la descendance d'Abraham (v. 16). Dans les v. 17-18, cette prise en charge est déclinée à travers la notion d'expiation.

2- À travers la mention de l'expiation, l'action salvifique du Christ acquiert une dimension culturelle. Son agir salvifique se trouve ainsi placé dans une perspective sacerdotale. La notion d'expiation est exprimée par le verbe ἰλάσκομαι. Dans les LXX, il est rendu par l'expression « se montrer miséricordieux » (Ex 32,14). Dans le NT, le verbe ἰλάσκομαι apparaît deux fois avec deux sens différents. Au passif, il signifie « traiter avec compassion », « avoir de la pitié » (Lc 18,13). À la voix moyenne, ἰλάσκομαι a le sens actif d'« expier », d'« accorder la rémission ». Dans la phrase d'He 2,17, si l'on considère le lien entre le verbe expier et l'adjectif « miséricordieux », on peut affirmer que l'auteur d'*Hébreux* joue sur ces deux nuances néotestamentaires du verbe ἰλάσκομαι, qui apparaissent respectivement en Lc 18,13 et en He 2,17. À cet effet, l'aide du Christ – signifiée par le verbe « expier » – renferme une double dimension, sous-jacente elle-même aux deux fonctions caractéristiques de l'expiation : la fonction de réparation et celle de communion.

La dimension réparatrice est sous-tendue par la notion de délivrance, d'arrachement à la puissance du diable. En raison de la connexion logique entre les v. 14-16 et les v. 17-18, l'expiation se situe dans le prolongement de la délivrance de la servitude. Elle constitue en quelque sorte la rédemption continuée. Dans ce sens, l'aide du Christ consiste à accorder aux hommes la liberté d'enfants de Dieu en les délivrant de l'entrave du péché et de la mort. La fonction de communion consiste dans la relation

---

<sup>1</sup> A. Vanhoye, « Le Christ Grand prêtre », 456-457.

des hommes avec Dieu. Celle-ci est suggérée par la tournure biblique τὰ πρὸς τὸν θεόν dont le sens est « en ce qui regarde le rapport avec Dieu ». Cette tournure accusative est une formule de relation<sup>1</sup> attestée dans les LXX<sup>2</sup> où elle exprime l'idée de « mouvement vers Dieu », de « rapprochement », et donc de « relation avec ». L'expression τὰ πρὸς τὸν θεόν exprime le but ultime de l'œuvre expiatoire du Christ ; par conséquent, de son assimilation aux hommes et de son accession au sacerdoce.

Tous les bienfaits de la fraternité du Christ relevés ci-dessus sont ordonnés à établir l'homme dans la relation avec Dieu, relation nécessaire à la réception de l'héritage. Mais cette relation constitue aussi elle-même un aspect du salut en héritage.

En conclusion de cette étude de la figure du Christ comme Fils et frère, nous pouvons affirmer que l'auteur d'*Hébreux* a défini les pré-requis anthropologiques et religieux qui habilent les chrétiens à prendre possession de l'héritage. La solidarité humaine du Christ est envisagée dans ses deux pôles : celui de l'abaissement et celui de la glorification. Les conséquences sotériologiques de cette solidarité sont définies en termes de délivrance, d'incorporation dans la grande famille des héritiers d'Abraham, de filiation à Dieu et de gloire. Tous ces bienfaits caractérisent le statut des chrétiens nécessaire à l'octroi et à la réception de l'héritage de Dieu.

L'idée de fraternité amène ainsi celles de l'héritage et de la médiation. Notre étude a souligné que dans le processus de notre glorification, Jésus est à la fois agent de Dieu et agent des hommes<sup>3</sup>, fonction qui n'est rien d'autre que celle du médiateur. Ce thème, suggéré en He 2,17 par la mention du grand prêtre, sera développé en He 8 – 9.

---

<sup>1</sup> BDF § 160, 1.

<sup>2</sup> Ex 19,24 ; 24,2 ; Is 30,29 ; Os 5,4 ; 12,7.

<sup>3</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 181.169.

## Conclusion

À l'étape actuelle de notre recherche, une première mise au point est plus que nécessaire quant aux acquis de notre analyse par rapport à la problématique posée et aux questions soulevées dans l'*État de la question*.

L'étude de la figure du Christ comme Fils et héritier nous a fourni des éléments nécessaires pouvant nous permettre d'évaluer l'originalité chrétienne de la sotériologie d'*Hébreux*, par rapport aux systèmes religieux grecs. P. Grelot<sup>1</sup> souligne que, dans ces systèmes, le salut ne relève pas de la grâce. Il n'y aurait rien « qui suppose un dessein divin d'un salut susceptible de se réaliser dans l'histoire, puisque, par hypothèse, le salut ne se trouve que si l'on échappe à l'histoire ». Or, premier point d'originalité d'*Hébreux*, He 1 – 2 place l'homme Jésus au cœur du processus du salut. B. Klappert<sup>2</sup> l'a bien noté lorsqu'il affirme que l'auteur d'*Hébreux* considère le Christ comme le pivot de l'histoire, le point de ralliement du passé, du présent et du futur. De ce fait, il devient l'événement eschatologique qui inaugure l'ère de l'accomplissement ultime de l'histoire du salut. L'étude des motifs de l'héritier et de la primogéniture a explicité cet aspect.

Deuxième point d'originalité, l'entrée de Jésus dans le monde n'est pas conçue comme une chute métaphysique ou un voyage gnostique, mais comme une entrée dans une relation de fraternité, une solidarité d'être et de destin avec les hommes, nécessaire au salut de ses frères. En outre, dans la perspective d'*Hébreux*, le chrétien n'est pas sauvé par le biais d'une gnose libératrice, mais par grâce (He 2,9) et au moyen de l'expérience souffrante de Jésus frère et grand prêtre.

Il résulte de ces observations que le salut exprimé en He 1 – 2 s'oppose à l'idée d'une évasion hors de l'histoire. Il s'inscrit dans l'histoire d'un héritage à posséder, héritage pour lequel les croyants sont élevés au rang de fils de Dieu et sont intégrés dans la famille spirituelle des descendants d'Abraham. Comme en Gn 22,16-18 où le premier-né d'Abraham est présenté comme le premier maillon de la chaîne spirituelle qui transmettra la bénédiction donnée au patriarche aux peuples de toutes les

---

<sup>1</sup> D'après P. Grelot, « Le "salut" tel que le conçoit le paganisme grec sous ses formes les plus optimistes est, en fait, une *évasion* hors du sensible, hors du mouvant, hors de l'historique ». En outre, dans ce système religieux, c'est l'homme qui, par des pratiques appropriées, doit s'échapper lui-même des liens du corps et des sens » (P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 95).

<sup>2</sup> Voir dans l'*État de la question*, page 50ss.

générations futures, Jésus, Fils de Dieu et frère des hommes, est celui par qui les biens de la promesse faite aux pères parviennent aux chrétiens. Le statut d'héritier premier de Dieu reconnu à Jésus Christ fait de lui le médiateur du don du salut à toutes les nations de la terre. Les motifs christologiques de l'héritier, de la primogéniture et de la fraternité ont permis à l'auteur d'*Hébreux* de mettre en lumière le fondement anthropologique et historique du salut en héritage des chrétiens.

Quant à la nature du salut dans sa dimension eschatologique, He 2,10 a indiqué qu'il consiste à entrer dans la gloire. Celle-ci semble avoir une dimension verticale au sens où elle consiste dans l'accès à Dieu. Ce dernier aspect, bien explicité en He 10,14, apparaît comme l'accomplissement de la vocation chrétienne, accomplissement auquel les anciens « ne devaient pas parvenir sans nous » (He 11,40). Cet accès à Dieu se comprend au sens d'une relation à Dieu pour laquelle le Christ est établi grand prêtre.

De ces diverses observations nous pouvons conclure qu'avec He 1 – 2 nous ne sommes pas dans le registre de la pérégrination, mais dans celui de l'intégration dans une lignée, de la participation à la gloire de Dieu et de la relation avec Dieu. Grâce à la parfaite solidarité du Christ avec les hommes, ces derniers sont devenus les héritiers de la promesse et les compagnons du Christ dans la gloire. Puisque son parcours humain ouvre aux hommes l'accès aux biens du salut, le Christ nous est révélé comme l'espace du salut en sa réalisation finale mais aussi en ses modalités. La ligne sotériologique mise en lumière dans cette partie de notre recherche sera davantage explicitée dans l'étude de l'action médiatrice du Christ. Le thème du sacerdoce introduit en He 2,17-18 sert de cadre d'interprétation de cette action médiatrice.



**III<sup>ÈME</sup> PARTIE : LA MÉDIATION DU CHRIST DANS LA  
PERSPECTIVE DU SALUT EN HÉRITAGE**

## Introduction

Dans la deuxième partie de cette recherche, nous avons dégagé le lien entre la sotériologie et la christologie à la lumière de l'identité divine et humaine du Christ. Nous voulons, à présent, mettre en relief ce même lien en le considérant sous l'angle de l'action salvifique du Fils. *Hébreux* la définit essentiellement à travers le thème du sacerdoce.

Il convient de préciser d'emblée que le contenu de la présente étude ne porte pas expressément sur le sacerdoce du Christ, mais plutôt sur le motif de la médiation en tant qu'objet par excellence du ministère sacerdotal. Ce choix repose sur deux principaux éléments :

1- La médiation est la notion christologique qui caractérise particulièrement l'agir du Christ. L'idée de médiation est en germe depuis la première phrase d'*Hébreux*, bien que le vocabulaire explicite du motif n'apparaisse qu'à partir d'He 6,17.

L'auteur d'*Hébreux* ouvre l'exorde de son discours par l'annonce du rapport de dialogue que Dieu entretient avec l'humanité grâce à la médiation du Fils<sup>1</sup>. D'ailleurs dans le chapitre 1, l'opposition entre le Fils et les anges est envisagée sous l'angle de leur statut et de leur action médiatrice. Le Fils est présenté comme médiateur de la création (He 1,2), qui conduit le monde « par la puissance de sa parole » (He 1,2-3). Pareillement, la démonstration de son assimilation à l'humanité (He 2,5-18) est placée sous le signe de la médiation. Jésus s'est fait solidaire de ses frères humains pour les établir dans la relation de filiation avec le Père<sup>2</sup>.

En He 3 – 4, l'idée de médiation est d'abord mise en relief dans la comparaison du Christ avec Moïse (He 3,1-6) et ensuite dans la référence à l'histoire d'Israël au désert (He 3,7 – 4,12). Dans ce dernier passage, c'est Josué qui est évoqué dans son rôle de guide et de médiateur sur le chemin qui conduit Israël vers la terre promise.

---

<sup>1</sup> A. Vanhoye atteste l'importance de l'idée de médiation dans l'exorde lorsqu'il affirme : « en disant que Dieu nous a parlé en son Fils, l'auteur prépare admirablement le motif de l'alliance et celui de la médiation » (A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (JJC 84), Paris, Desclée, 2002, 32).

<sup>2</sup> Dans la conclusion de l'étude du motif de la fraternité, nous venons de dégager les éléments laissant entrevoir la fonction médiatrice du Christ ; voir page 158.

Cependant, les points culminants de l'action médiatrice du Christ sont mis en lumière essentiellement dans les sections consacrées à son sacerdoce ou à son offrande sacrificielle. Les trois occurrences du mot *μεσίτης* utilisées dans *Hébreux*<sup>1</sup> se trouvent toutes dans des ensembles littéraires qui portent sur le sacrifice du Christ.

2- La notion de médiation n'est pas étrangère à la thématique de l'héritage. Notre étude de la figure du Christ comme « héritier » a déjà souligné leur rapport. Nous avons montré que dans l'économie du salut, le Christ est le médiateur privilégié du don de l'héritage de Dieu aux croyants de tous les temps. Par ailleurs, la médiation du Christ est orchestrée dans *Hébreux* par des motifs qui ont des incidences directes sur le thème de l'héritage. C'est le cas des motifs de « la libération », du « rachat », de « l'alliance » et de la « promesse ». L'auteur d'*Hébreux* les associe expressément au thème de l'héritage. L'indication la plus explicite de ce lien est donnée en He 9,15 où le Christ est décrit comme « le médiateur d'une alliance nouvelle, afin que, sa mort ayant eu lieu pour le rachat des transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel promis ».

Dans les pages qui suivent, nous mettrons en lumière les enjeux de l'action médiatrice du Christ par rapport à la thématique de l'héritage. Le travail portera essentiellement sur les passages d'*Hébreux* dans lesquels l'auteur fait une mention explicite du titre de médiateur et surtout sur l'exposé de l'action sacrificielle du Christ en He 8 – 9. Notre analyse sera structurée en deux étapes :

- Dans la première, nous analysons d'abord les divers emplois du terme *μεσίτης* dans *Hébreux*. L'objet d'une telle étude est de dégager les points importants qui permettent de déterminer les enjeux de l'action médiatrice du Christ.

- Dans la seconde nous étudions le motif de l'alliance en tant qu'objet fondamental de la médiation du Christ. L'intérêt de cette étude est de mettre en relief les incidences sotériologiques de ce motif dans le contexte du salut comme héritage.

---

<sup>1</sup> He 8,6 ; 9,15 ; 12,24.

## I- LE TERME « MÉDIATEUR » DANS *HÉBREUX*

Le terme μεσίτης est utilisé trois fois dans *Hébreux*<sup>1</sup> et le verbe μεσιτεύω une fois (He 6,17). Les trois occurrences du substantif sont appliquées à Jésus Christ et le verbe l'est à Dieu. En dehors d'*Hébreux*, le terme μεσίτης apparaît trois fois dans le reste du NT où il s'applique soit à Moïse (Ga 3,19.20) soit au Christ (1 Tm 2,5).

Au sens général, le nom « médiateur » s'emploie dans divers domaines de la vie sociale<sup>2</sup> et se rapporte à des réalités diverses. Cette diversité des champs d'application nous oblige à définir le substantif μεσίτης à la lumière du contexte thématique immédiat des passages dans lesquels il est employé. Pour ce faire, nous commençons par repérer les motifs liés au mot « médiateur » et qui permettent de saisir les enjeux de cette fonction pour le Christ.

### 1- Le nom μεσίτης en He 8,1-6

Le substantif μεσίτης est utilisé pour la première fois en He 8,6 . Ce verset fait partie de la première unité (He 8,1-6) de l'exposé sur le sacrifice du Christ commencé en He 8,1<sup>3</sup> et qui s'achève en He 10,18<sup>4</sup>. Pour découvrir les données thématiques qui éclairent la signification du substantif μεσίτης dans son environnement proche, il nous semble nécessaire d'analyser la séquence He 8,1-6.

<sup>1</sup> He 8,6 ; 9,15 et 12,24.

<sup>2</sup> Au sujet de l'emploi du mot « médiateur », nous renvoyons aux travaux de C. Spicq, « μεσίτης », dans *Lexique Théologique*, 988 et d'A. Oekpe, « Μεσίτης, μεσιτεύω », dans *TDNT IV*, 598-624.

<sup>3</sup> Nous ne perdons pas de vue que l'auteur d'*Hébreux* présente deux dimensions du sacrifice du Christ : la dimension terrestre (He 5,1-10 ; 10,5-10) et la dimension céleste (He 8 – 9 ; 10,19-20). Ces deux dimensions ont été bien mises en relief par P. Garuti, « Due christologie nella Lettera agli Ebrei ? », *LA* 49 (1999), 241-242. Le culte sacrificiel dont il est question en He 8 – 9 est donc de l'ordre du céleste.

<sup>4</sup> Pour la délimitation du texte He 8,1 – 10,18, nous adoptons celle proposée par H.W. Attridge, « The Uses of Antithesis in Hebrews 8–10 », *HThR* 79 (1986), 2-5) et par P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 56. A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 138-161, fixe la limite de l'exposé commencé en He 8,1 en He 9,28, bien qu'il ne s'oppose pas à l'idée de l'étendre jusqu'en He 10,18. Ceci à cause de la reprise du motif de la perfection en He 10,2.14, motif qu'il met au centre de la longue démonstration He 8,1 – 9,28 (A. Vanhoye, « Sanctuaire terrestre, sanctuaire céleste dans l'Épître aux Hébreux », dans C. Focant, *Quelle maison pour Dieu ?* (LeDiv Hors Série), Paris, Cerf, 2003, 361).

v. 1 : Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	Or, point capital de ce que nous avons à dire ; c'est bien un tel grand prêtre que nous avons, lui qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux,
v. 2 : τῶν ἀγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος.	ministre du sanctuaire et de la véritable tente, celle dressée par le Seigneur, non par un homme.
v. 3 : πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται· ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ.	Tout grand prêtre, en effet, est établi pour offrir des dons et des sacrifices ; d'où la nécessité pour lui aussi d'avoir quelque chose à offrir.
v. 4 : εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα·	Si donc il était sur terre, il ne serait même pas prêtre, puisqu'il y en a qui offrent les dons conformément à la loi.
v. 5 : οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεκρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν, Ὅρα γὰρ φησὶν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·	ceux-là rendent un culte à une copie et à une esquisse des réalités célestes comme Moïse, lorsqu'il eut à construire la Tente, fut divinement averti : « Vois, est-il dit en effet, tu feras tout selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne ».
v. 6 : νυν[ί] δὲ διαφορωτέρας τέτυχεν λειτουργίας, ὅσω καὶ κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης, ἥτις ἐπὶ κρείττοισιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται.	Mais maintenant, il a obtenu un ministère d'autant plus supérieur qu'il est médiateur d'une alliance meilleure, laquelle est fondée sur de meilleures promesses.

### 1.1- Analyse du texte He 8,1-6

He 8,1-6 peut être divisé en trois unités : les v. 1-2 ; 3-5 et le v. 6.

La première (v. 1-2), qui joue le rôle d'introduction, annonce le point capital du propos de l'auteur d'*Hébreux*. Au v. 1, il revient sur les thèmes ou motifs déjà traités dans les textes qui précèdent He 8,1, notamment celui de l'entrée du Christ grand prêtre au ciel<sup>1</sup>. La déclaration d'He 8,1 assume la fonction que nous pourrions qualifier d'« anaphorique » puisqu'elle apparaît comme une rétrospective sur les données de la christologie sacerdotale développée dans le chapitre 7. Dans la conclusion de ce chapitre, il est question du Christ grand prêtre parfait, élevé au ciel (He 7,26-28). Le démonstratif τοιοῦτος (« tel ») d'He 8,1 renvoie donc au grand prêtre. Le rappel de ces données relatives au sacerdoce du Christ semble être au service de la progression dans

<sup>1</sup> He 4,14 ; 6,20 et 7,26.

l'argumentation. Si l'entrée sacerdotale du Christ dans le ciel a déjà été annoncée en He 4,14, il reste à démontrer qu'il y est allé sous les traits d'un *liturge*, et à définir la nature de ce lieu céleste comme la *tente véritable*. Ces deux composantes du culte du Christ constituent les motifs clés de la séquence (He 8,1-6) qui seront développés dans la suite de l'exposé.

Le fondement de l'action cultuelle du Christ est certes son sacerdoce unique énoncé en He 8,1. Cependant, à partir du v. 2, l'auteur démontre la supériorité de ce sacerdoce sous l'angle précis de sa médiation cultuelle<sup>1</sup>. Celle-ci est transposée au ciel où le Christ est entré comme *ministre* de la tente véritable (He 8,2.4.6). Le terme κεφάλαιον (He 8,1) exprime le point principal d'une discussion<sup>2</sup>. Dans la séquence d'*Hébreux* qui nous occupe, il indique non pas le point capital de l'ensemble d'*Hébreux* comme le pense W. Buchanan<sup>3</sup>, mais la pointe de la nouvelle section qui commence<sup>4</sup>. Le participe présent substantivé τοῖς λεγομένοις (v. 1) se réfère ainsi à ce qui se dit à l'instant même à propos du culte sacerdotal du Christ.

Les v. 3-5 comparent les sanctuaires célestes et terrestres aux liturgies qu'on y accomplit. La progression de l'argument est évidente. Par rapport aux v. 1-2, l'auteur insiste sur les éléments qui donnent au culte du Christ son authenticité et sa légitimité. Celles-ci dépendent de son offrande personnelle (v. 3), du caractère céleste de son sacerdoce et de sa liturgie (v. 4-5). Reprenant le principe déjà posé en He 5,1<sup>5</sup>, l'auteur montre que, grâce à l'offrande de sa vie, le Christ exalté au ciel exerce un authentique ministère sacerdotal. La nécessité pour lui « d'avoir quelque chose à offrir » (He 8,3b) est une conséquence de l'authenticité de son sacerdoce et de sa liturgie (He 8,2). L'adverbe ὅθεν (« d'où ») qui introduit He 8,3b justifie cette affirmation.

La principale affirmation par rapport à la médiation du Christ se trouve au v. 4. L'auteur prouve l'importance pour le Christ d'être au ciel en ces termes : « Si le Christ était sur la terre, il ne serait même pas prêtre ». Le ministère cultuel du Christ est différent de l'office des prêtres lévites. Leur différence fondamentale se situe au plan

<sup>1</sup> Les mots « liturge », « sanctuaire » et « tente » en He 8,2 sont les vocables caractéristiques du motif du culte.

<sup>2</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 233.

<sup>3</sup> G.W. Buchanan, *To the Hebrews*, 132.

<sup>4</sup> C. R. Koester, *Hebrews*, 375-376.

<sup>5</sup> Il est écrit dans ce verset que : « Tout grand prêtre, en effet, pris d'entre les hommes, est établi pour intervenir en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour les péchés » (BJ).

spatial. Le culte du Christ a pour cadre la tente véritable et céleste dressée par Dieu ; celui des prêtres juifs est rendu à « une esquisse » des réalités célestes (v. 5) et il a pour cadre un sanctuaire fait de main d'homme (v. 2). En raison de la dimension terrestre du culte juif, le Christ ne peut y prendre part.

Le v. 6 conclut le passage. L'auteur tire les conséquences positives du constat de la non-participation de Jésus au culte terrestre (v. 5). L'opposition introduite par la particule μέν (v. 4) est renforcée au v. 6 par la conjonction δέ. La locution νυν[ί]<sup>1</sup> δέ, placée à l'ouverture du v. 6, exprime une constatation<sup>2</sup> : le Christ a obtenu un ministère supérieur parce que céleste. Cette constatation fait figure d'argument décisif<sup>3</sup> à partir duquel l'auteur va déduire l'efficacité et la supériorité de l'action médiatrice du Christ (He 8,7 – 9,28).

La grande nouveauté exprimée en He 8,1-6 se situe dans la liturgie céleste de Jésus dans le ciel. En raison de son cadre céleste, le ministère du Christ est donc d'un type nouveau. Aussi implique-t-il un nouveau type de médiation et une nouvelle alliance dont la nécessité sera justifiée à partir d'He 8,7. On voit que le titre de « médiateur » est lié au ministère cultuel de Jésus, dont l'originalité se comprend en fonction de la qualité de l'alliance – scellée par son culte – et de sa médiation. Ce lien est perceptible dans la relation entre la *liturgie*, l'*alliance* (διαθήκη)<sup>4</sup> – dans sa double acception d'alliance et de testament – et le titre de « médiateur ».

## 1.2- Motifs associés au titre de μεσίτης en He 8,6

L'analyse ci-dessus met en relief deux motifs clefs liés intrinsèquement au titre de « médiateur » :

Le premier est celui de la « liturgie » ou du « ministère cultuel » du Christ, exprimé par les termes λειτουργός (« ministre ») et λειτουργία (« ministère »). Les deux mots font référence à l'office du Christ, celui des prêtres lévites étant exprimé par le verbe λατρεύω (v. 5). En He 8,2 l'auteur emploie le nominatif masculin

<sup>1</sup> À la suite de W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 201 et de C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 238, nous donnons à la particule νυν[ί] un sens plutôt logique que temporelle.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *La Structure littéraire*, 142.

<sup>3</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 400.

<sup>4</sup> Soulignons dès à présent l'importance de la notion d'*alliance* dans le contexte de la thématique de l'héritage. Nous l'étudierons dans le deuxième chapitre de cette partie, page 182.

λειτουργός<sup>1</sup> et, en He 8,6, le génitif féminin λειτουργίας<sup>2</sup>. Cette diversification du lexique montre qu'au v. 2 l'auteur insiste sur le statut de *ministre* du Christ et au v. 6 sur le service cultuel qu'il accomplit en qualité de λειτουργός.

L'objet du ministère du Christ n'est pas précisé en He 8,1-6. L'auteur se contente seulement d'affirmer qu'il est *liturge* dans le ciel et que sa liturgie est « bien différente » de celle des prêtres anciens. Pourtant, à la lumière d'He 7,25 et d'He 9,24, l'office du Christ apparaît comme une intervention céleste en faveur des hommes. C'est à ce ministère différent que se rattache le titre de « médiateur ».

Le deuxième motif lié à la fonction médiatrice du Christ est celui de « l'alliance ». Le substantif διαθήκη détermine le nom μεσίτης et délimite le champ de l'action du médiateur. Cette dernière est qualifiée par trois comparatifs<sup>3</sup>. Le premier (διαφορωτέρας) caractérise le ministère cultuel du Christ ; le deuxième (κρείττονός) qualifie l'alliance ; le troisième (κρείττοσιν) qualifie les « promesses »<sup>4</sup> sur lesquelles est fondée l'alliance. Elles assurent également à l'alliance sa validité juridique<sup>5</sup>.

En résumé de ce paragraphe, deux points importants peuvent être relevés quant à la problématique du thème de l'héritage.

1- Le premier concerne la figure du médiateur. Le substantif μεσίτης fait référence à Jésus en tant que ministre du sanctuaire céleste. Le nom Ἰησοῦς n'est certes pas évoqué en He 8,1-6, mais il est explicitement nommé en He 7,22, passage qui ouvre au développement plus systématique sur sa médiation sacerdotale. La référence à Jésus suggère que c'est toute son existence humaine qui est le lieu de la médiation et donc du salut. L'importance de la référence à l'homme Jésus, déjà mise en lumière à travers la figure de Jésus comme frère, sera de nouveau explicitée en He 12,22-24.

2- Le second concerne l'objet de la médiation unique de Jésus, à savoir la « meilleure alliance » qu'il inaugure. Dans le contexte d'He 8,1-6, cette alliance a une

<sup>1</sup> Nous trouvons des emplois analogues de ce terme chez Philon, *Leg.* 3,135 ; *Mos.* 2,94 ; *Poster.* 184 ; *Somn.* 2,186.

<sup>2</sup> Les termes λειτουργός et λειτουργία forment une inclusion thématique délimitant ainsi He 8,1-6.

<sup>3</sup> Διαφορωτέρας λειτουργίας (une liturgie bien différente), κρείττονός διαθήκης (une alliance meilleure), κρείττοσιν ἐπαγγελίας (de meilleures promesses).

<sup>4</sup> Le pluriel du terme « promesse » renvoie probablement aux quatre bienfaits de l'alliance mentionnés dans l'oracle de Jérémie en He 8,7-13.

<sup>5</sup> L'idée de validité juridique est suggérée par le verbe νομοθετέω qui signifie « doter de lois », « instituer à titre de loi » (H. Hübner, « νομοθετέω », dans H. Balz – G. Schneider, *EDNT* Vol. II, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1993, 470). Nous y reviendrons dans la partie qui définit les prérequis de l'alliance du Christ, page 183.



dimension culturelle. Elle consiste dans la relation de l'homme avec Dieu. L'auteur insiste sur cette relation d'alliance jusqu'en He 10,18. Cela laisse entendre que la médiation sacerdotale du Christ est envisagée sous l'angle de l'alliance. La pertinence de son action par rapport au thème de l'héritage des chrétiens réside également sur elle. La nature de cette alliance et son rapport à l'héritage seront définis explicitement dans la séquence He 9,15-17.

## **2- Le mot μεσίτης en He 9,15-17**

Le titre de « médiateur » est énoncé de façon solennelle à l'ouverture de la séquence He 9,15-17. Ce passage est important pour notre thème du salut. Voilà pourquoi nous voulons l'analyser à la lumière de son contexte proche.

### **2.1- Contexte d'He 9,15-17**

He 9,15-17 fait partie de la section He 9,1-28<sup>1</sup>, consacrée à l'action sacrificielle du Christ. L'analyse littéraire de ce texte ne fournit pas d'indices de structuration très fermes. Cependant suivant quelques critères d'ordre littéraire ou sémantique, il est généralement admis que l'auteur argumente en quatre phases correspondant respectivement aux sous-sections He 9,1-10 ; v. 11-14 ; v. 15-23 et v. 24-28.

Dans la première sous-section (He 9,1-10), l'auteur critique le culte juif au niveau de ses structures spatiales, de ses moyens de médiation et de ses résultats. Au plan spatial, il relève le fait que les ministres du culte juif officient dans un sanctuaire terrestre (He 9,1), « copie » et « esquisse » du sanctuaire céleste (He 9,9). Au plan des moyens, c'est sur la nature des éléments matériels utilisés par les prêtres que porte la critique. On peut lire en He 9,10 que le culte ancien est « fondé sur des aliments, des boissons et des ablutions diverses, admis jusqu'au temps du relèvement ». Au plan des résultats, le point de déficience signalé est le sang des animaux offert qui était incapable de « mener à l'accomplissement » (v. 9). De plus, les officiants (v. 7) étant eux-mêmes coupables de manquements, leurs rites ne pouvaient procurer la sanctification requise pour la rencontre avec le divin. À cette défaillance morale s'ajoute l'impossible accès

---

<sup>1</sup> La structure du texte He 9,1-28 que nous adoptons est celle proposée par A. Vanhoye (*La structure littéraire*, 147-161), suivie par P.-M. Beaude, « Sacerdoce. Épître aux Hébreux », col. 1329. Les deux auteurs discernent dans ce texte quatre sous-sections bien construites : v. 9,1-10 ; 9,11-14 ; 9,15-23 et 9,24-28.

des croyants au lieu saint, puisque le chemin pour y parvenir n'était pas encore révélé (He 9,9). C'est pourquoi, au-delà de la liturgie elle-même, c'est tout l'ancien système de médiation qui est qualifié d'inopérant et qui est appelé à être remplacé.

L'argumentation commencée au v. 11 – début de la deuxième sous-section (He 9,11-28) – est mise en parallèle antithétique avec celle déployée en 9,1-10. L'auteur annonce l'arrivée d'un nouveau grand prêtre et l'instauration d'un culte nouveau<sup>1</sup>, unique en son genre et efficace. Il détermine les caractéristiques de ce culte nouveau dans les trois dernières sous-sections d'He 9. C'est dans le contexte immédiat de l'exposé introduit au v. 11 que nous voulons définir la médiation du Christ.

La deuxième sous-section (v. 11-14) énonce l'entrée cultuelle du Christ dans le sanctuaire céleste<sup>2</sup>.

11 : Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων <sup>3</sup> ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,	Mais Christ est survenu grand prêtre des biens à venir par une tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création,
12 : οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.	par le sang, non pas des boucs et des veaux, mais par son propre sang, il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant obtenu une libération finale.
13 : εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωνημένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα,	Car si le sang de boucs et de taureaux et la cendre de génisse dont on asperge ceux qui sont souillés les sanctifient en purifiant leur chair,
14 : πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν	combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans

<sup>1</sup> Parlant de l'exposé d'He 9,11-14, P.-M. Beaudé (« Sacerdoce. Épître aux Hébreux », col. 1331) écrit qu'on arrive, dans cette unité, « à la qualification positive du culte du Christ. On change d'emblée de registre : Χριστὸς δὲ. Il y a un autre prêtre, une autre tente, un autre sang, une autre alliance ». À partir du v. 11, l'auteur d'*Hébreux* nous ouvre sur la grande nouveauté qui surgit avec le Christ, nouveau grand prêtre.

<sup>2</sup> P. Garuti estime que les v. 11-14 contient le noyau de la pensée de l'auteur (« I vv. 11-12 contengono il nucleo del pensiero originale » (P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana*, 303).

<sup>3</sup> La variante γενομένων est discutée. Des témoins importants tels  $\aleph$  A D<sup>2</sup> contiennent le participe μελλόντων. Cette dernière lecture apparaît vraisemblablement comme une harmonisation d'He 9,11 avec He 10,1 qui contient l'expression τῶν μελλόντων ἀγαθῶν. L'harmonisation aurait pour but de mettre en exergue le sens temporel, déjà anticipé par la référence au « temps du relèvement » en He 9,10 (P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 450). Le texte attesté par  $\mathfrak{P}46$  B D\* 1739 semble être le plus probable (B.M., Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> édition, Stuttgart – Londres, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1994, 668).

προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.	tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour rendre un culte au Dieu vivant.
--	--

Dans ces versets, la mort de Jésus est interprétée à la lumière du rituel du *Kippur* juif<sup>1</sup>. Le Christ est considéré à la fois comme la victime, le lieu d'expiation et le lieu de communion<sup>2</sup>. Par rapport à la médiation, deux éléments importants de cette unité (v. 11-14) sont à relever : le premier est la localisation de l'action du Christ dans le ciel ; le deuxième concerne les résultats effectifs de cette action, à savoir l'obtention de la « libération définitive » (v. 12) et la purification de la conscience, le siège du souvenir<sup>3</sup> et de la culpabilité ; le lieu où se prennent les options<sup>4</sup>.

Dans la troisième sous-section (He 9,15-23), l'auteur poursuit la ligne sotériologique des v. 11-14. La première (v. 15-17) énonce l'établissement de la nouvelle alliance par le Christ :

15: Καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας <sup>5</sup> .	Et voilà pourquoi il est médiateur d'une <i>alliance nouvelle</i> , afin que, sa mort ayant eu lieu pour le rachat des transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel de la promesse.
16: ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου.	En effet, là où il y a <i>testament</i> , il est nécessaire que soit constatée la mort du <i>testateur</i> .
17: διαθήκη γὰρ ἐπὶ <sup>6</sup> νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῆ ὁ διαθέμενος.	Car, un <i>testament</i> n'est valide qu'au moment du décès, puisqu'il n'entre jamais

<sup>1</sup> Voir C. Grappe – A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève, Labor et Fides, 1998, 81. La référence au *Kippur* apparaît à l'arrière-plan de l'image de l'entrée du Christ dans le sanctuaire (He 9,12). Elle est confirmée par l'évocation de la rencontre avec Dieu en He 9,24.

<sup>2</sup> A. Cody (*Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, Saint Meinrad (Indiana), Grail Publications, 1960, 174) va même plus loin puisqu'il déclare que l'insistance de l'auteur sur l'exaltation au ciel tient au désir de ce dernier de remodeler l'événement Christ en *Yom Kippur* eschatologique.

<sup>3</sup> Contrairement à la vision paulinienne de la conscience comme guide de l'homme dans la vie, G.S. Selby (« The Meaning and Function of συνείδησις in Hebrews 9 and 10 », *RestQ* 28 (1985–1986), 145-154) souligne que l'auteur d'*Hébreux* voit la conscience au sens négatif comme la faculté interne qui rappelle à l'homme son péché et qui le maintient dans un état de culpabilité.

<sup>4</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, II, 82.

<sup>5</sup> Nous estimons, à la suite de W.L. Lane (*Hebrews 9 – 13* (WBC 47B), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1991, 231), que la construction au génitif τὴν ἐπαγγελίαν ... τῆς αἰωνίου κληρονομίας a une valeur épexégétique. Elle spécifie le contenu du mot « promesse » et signifie que ce que les appelés reçoivent en héritage ce n'est pas la promesse de l'héritage, mais l'héritage eschatologique lui-même.

<sup>6</sup> Nous interprétons la préposition ἐπὶ au sens temporel. Elle exprime ainsi l'idée de « au moment de ».

en vigueur tant que vit le testateur.
---------------------------------------

La locution introductive de la péricope διὰ τοῦτο montre que l'auteur tire la conséquence christologique de la démonstration qu'il vient de faire aux v. 11-14. La valeur rétrospective de la locution est indéniable<sup>1</sup>. Remarquons en outre que l'argumentation de l'auteur d'*Hébreux* est bien agencée : Le v. 15a énonce la thèse principale qui est développée dans la suite de la péricope ; le v. 15b annonce la condition préalable et nécessaire pour la réception de l'héritage et le v. 15c indique le but ultime pour lequel le Christ est établi médiateur. Aux v. 16 et 17 l'auteur explicite les composantes du thème de l'héritage introduit au v. 15, et son lien avec la notion d'alliance ; lien qui débouche, à partir du même mot (« alliance »), sur la thématique testamentaire. P. Garuti<sup>2</sup> l'a indiqué, la polysémie du terme διαθήκη donne lieu à une explication juridique en fonction de laquelle Jésus passe du statut de médiateur (v. 15) à celui de testateur (v. 16-17).

La seconde unité (v. 18-23) de la troisième sous-section (He 9,15-23) est plus exégétique<sup>3</sup>. Elle confronte, au plan du rituel de leur instauration, la nouvelle alliance avec l'alliance sinaïtique. Le parallèle entre les deux rituels a pour but de réaffirmer la supériorité et l'efficacité du sang et de la liturgie du Christ.

Dans la quatrième sous-section (v. 24-28), l'auteur réaffirme l'efficacité et l'unicité sotériologiques du sacrifice du Christ (v. 26-28). Un parallélisme antithétique est établi entre les sanctuaires terrestre et céleste<sup>4</sup>. La nature du second est bien explicitée en He 9,24 avec le ciel. Ce dernier apparaît comme une métonymie du véritable sanctuaire, celui qui était ignoré des croyants et inaccessible par les sacrifices juifs (He 9,8). La phrase clef des v. 24-28 est celle du v. 24 qui énonce la valeur salvifique de la médiation du Christ : « afin de paraître maintenant devant la face de Dieu pour nous » (v. 24). L'emploi du verbe φανερώω en He 9,26 en référence à la

<sup>1</sup> C'est le cas d'H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 254.

<sup>2</sup> P. Garuti, *Alle origini dell'omiletica cristiana*, 304.

<sup>3</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 254.

<sup>4</sup> Dans le chapitre *État de la question*, plusieurs auteurs ont souligné qu'*Hébreux* interprète la mort et l'exaltation céleste de Jésus en s'inspirant du dualisme ciel-terre, caractéristique de la pensée hellénistique. L'importance de ce dualisme est certaine en He 9,11-28. Dans ce passage, cependant, l'auteur d'*Hébreux* conçoit beaucoup plus le ciel comme le lieu de la médiation du Christ en faveur des hommes (He 9,24).

passion suggère que le Christ est le vrai chemin d'accès dans le sanctuaire céleste, chemin désormais révélé et ouvert par son sacrifice<sup>1</sup>.

En conclusion de l'analyse du contexte d'He 9,15-17 notons que le thème majeur qui accompagne l'annonce du rôle médiateur du Christ est celui du culte sacrificiel de Jésus (He 9,11-28) dont l'auteur d'*Hébreux* définit les caractéristiques, l'efficacité et l'originalité par rapport au culte ancien. Ces éléments dépendent en particulier de l'*identité* du nouveau grand prêtre, des *moyens* mis en œuvre et de la *finalité sotériologique* de son ministère.

L'*identité* du nouveau grand prêtre est définie par le nom « Christ », titre christologique qui renvoie à sa condition d'homme glorifié dans les cieux. Le nom « Χριστός » est mis en position emphatique en He 9,11 comme le sujet des verbes de la séquence He 9,11-17. M. Morgen affirme à juste titre que, « marquée d'une certaine solennité, la mention de *Christos*, sans l'article, confère à tout le paragraphe une entrée en matière appropriée pour définir la supériorité de l'alliance nouvelle »<sup>2</sup>. Le terme Χριστός sera repris dans la phrase conclusive d'He 9. C'est de lui que dépend l'échéance du salut.

Au niveau des *moyens*, une place importante est faite à l'entrée du Christ dans le sanctuaire et à l'offrande du sang. De ces deux rites, l'auteur d'*Hébreux* insiste davantage sur les éléments de nouveauté et de différence. Il souligne en particulier l'unicité de l'acte du Christ, relative elle-même à la nature du sang de son offrande. À la différence des prêtres anciens qui n'offraient que du sang d'animaux (He 9,13-14), le nouveau grand prêtre offre son propre sang. De la nature du sang dépend l'efficacité salvifique du culte du Christ.

Au niveau *sotériologique*, outre les références à la purification de la conscience et du péché, le texte fait mention des « biens à venir » (He 9,11). Ces derniers sont représentés par les motifs de la « libération », de la « purification », du « rachat » et de « l'alliance ». Tous ces biens ont trait à la relation du croyant avec Dieu, dont le but final est l'entrée en possession de l'héritage (He 9,15-17). C'est dans ce dernier passage

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 158. En He 10,19-20, l'auteur d'*Hébreux* invite ses destinataires à suivre ce chemin qu'il qualifie de « nouveau » et de « vivant », pour aller vers le Père.

<sup>2</sup> M. Morgen, « Christ venu une fois pour toutes », *LV* 217 (1994), 41.

que se trouve la pointe sotériologique<sup>1</sup> de toute la sous-section (He 9,11-28). L'auteur, empruntant son vocabulaire à l'univers sémantique du droit, interprète l'*alliance* du Christ comme un *testament*<sup>2</sup> valide accordant aux chrétiens l'*héritage*. Dès lors, Jésus devient le testateur de la transmission de l'héritage aux hommes. Le paragraphe ci-dessous examine ces divers motifs liés à la médiation salvifique du Christ en He 9,15-17.

## 2.2- Motifs liés au mot μεσίτης en 9,15-17

Au-delà des indices de continuité et malgré le retour sur des thèmes déjà abordés en He 8,6, il est évident qu'à partir d'He 9,11, l'auteur commence une autre phase de son discours. Sa démonstration est enrichie de données conceptuelles significatives quant à la problématique de l'héritage. Parmi elles, trois vont retenir notre attention. Il s'agit des motifs de la *mort*, du *rachat* et de l'*alliance-testament*.

### 2.2.1- La mort de Jésus

Comme dans l'ensemble des écrits du NT, la mort de Jésus est un motif sotériologique central dans *Hébreux*. He 2,9 a déjà mis en évidence la portée médiatrice de cette mort puisque l'auteur y déclare que « C'est pour tout homme qu'il a goûté la mort ». Elle est également confirmée en He 2,14-15 où la mort est liée à la délivrance des hommes et à l'accession au sacerdoce. En He 5,9, l'auteur présente la passion comme une expérience « d'accomplissement du Christ » par laquelle il devient « source du salut éternel ».

<sup>1</sup> P.-M. Beaudé l'a bien souligné, « L'originalité du raisonnement repose sur le développement de l'idée que la mort du testateur est nécessaire pour que le testament (διαθήκη) soit valide » (P.-M. Beaudé, « Sacerdoce. Épître aux Hébreux », col. 1332).

<sup>2</sup> La traduction du substantif διαθήκη par alliance aux v. 16.17 est discutée. Faut-il le rendre par « alliance » – au sens hébreu du mot אִיְהוָה (J.J. Hughes, « Hebrews IX 15ff. and Galatians III 15ff. A Study in Covenant Practice and Procedure », *NT* 21(1979), 27-96) – ou par « testament » au sens grec classique de « volonté » ? La littérature sur ce sujet est abondante. En raison de la référence à « la mort du testateur » au v. 16 plusieurs commentateurs d'*Hébreux* optent pour la terminologie grecque et traduisent le substantif διαθήκη aux v. 16.17 par « testament » (H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 255 ; H. Bourgoin, « Alliance ou testament », *CCER* 101 (1977), 18-25 ; C. Spicq, « La théologie des deux alliances dans l'Épître aux Hébreux », *RevScRel* 33 (1949), 20-22 ; J.W. Thompson, *Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2008, 189). C'est l'avis de ces auteurs que nous partageons dans ce travail, car nous estimons que traduire διαθήκη par « alliance » aux v. 16 et 17 en corrélation avec la mort du testateur aurait été inadéquat. La seconde proposition, retenue par la majorité des spécialistes d'*Hébreux*, a l'avantage de manifester la nouveauté radicale de l'alliance du Christ, mais aussi sa dimension eschatologique, dans l'économie du salut.

Dans l'espace textuel qui nous occupe (He 8 – 9), la mort est explicitement nommée en He 9,15-17. Le substantif *θάνατος* y apparaît deux fois (v. 15,16) et l'adjectif *νεκρός* une fois (v. 17). Le motif de la mort reçoit deux interprétations dans *Hébreux*. L'auteur lui reconnaît une valeur à la fois culturelle et juridique.

- La dimension culturelle prend du relief dans la relecture de la passion de Jésus comme une liturgie du *Kippur*<sup>1</sup>. L'idée de mort y est suggérée par le motif du sang. Considéré comme l'élément central de la médiation sacerdotale, le sang occupe aussi une place capitale dans le rituel de l'inauguration de l'alliance du Sinaï (He 9,19). L'analogie entre l'alliance de Moïse et celle du Christ en He 9,18-20 laisse entendre que la mort de Jésus constitue un vrai sacrifice d'alliance par lequel Jésus crée les conditions nécessaires pour que les hommes entrent en possession de l'héritage promis (v. 15). C'est probablement l'héritage qui conduit l'auteur d'*Hébreux* à l'interprétation juridique de la mort en He 9,16-17.

- La valeur juridique de la mort de Jésus est déjà sous-jacente au v. 15 à travers le lien entre la mort, le rachat et l'héritage. Mais c'est aux v. 16-17 que l'interprétation juridique de la mort du Christ atteint son sommet. Le langage employé dans les v. 15-17 est emprunté au droit civil commercial du rachat ainsi qu'au droit familial relatif à l'héritage. La mort est présentée, en consonance avec le motif du testament, comme la condition aussi bien de la validité, de l'entrée en vigueur de ce testament que de la garantie de l'alliance et de l'héritage (v. 15). En intégrant la mort de Jésus dans ce registre du droit, l'auteur d'*Hébreux* confère à la médiation unique du Christ une valeur juridique et eschatologique.

L'idée force qui émerge de la double interprétation de la mort est qu'au sens culturel elle a pour effet d'établir les hommes dans un rapport d'amitié avec Dieu, en brisant les entraves de la communion effective Lui. Au sens juridique, la mort est un acte testamentaire qui permet à *l'alliance-testament* de prendre effet et qui rend disponible l'héritage du père. L'originalité de la sotériologie de l'auteur d'*Hébreux* réside dès lors dans cette valorisation de la mort pour la transmission de l'héritage. Nous sommes donc aux antipodes du salut par ascension au ciel comme le pensent certains spécialistes d'*Hébreux* présentés dans *État de la question*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> He 9,11-14 ; 9,18-28.

<sup>2</sup> Voir par exemple la thèse d'E. Käsemann présentée plus haut, pages 29-30.

### 2.2.2- Le rachat

Le rachat apparaît dans la péricope He 9,15-17 comme le préalable à l'entrée en possession de l'héritage. La structure grammaticale du v. 15 montre que l'action de racheter est antérieure à la prise de possession de l'héritage<sup>1</sup>.

L'idée de « rachat » est exprimée par le terme grec ἀπολύτρωσις (He 9,15). Ce mot traduit le verbe hébreu פָּדָה qui signifie « délivrer », « payer le prix »<sup>2</sup>, « verser une rançon ». Comme pour le nom λύτρωσις utilisé en He 9,12, le substantif ἀπολύτρωσις connote l'idée de servitude. Pourtant, à la différence de λύτρωσις qui accentue l'idée de libération ou de liberté accordée, ἀπολύτρωσις exprime l'idée « d'acquisition ». Si au sens religieux, « racheter » veut dire reprendre ce que le péché aurait dérobé<sup>3</sup>, le « rachat » renvoie à l'acquisition du peuple par Dieu et, du côté des croyants, il fait penser à leur intégration dans la famille de Dieu. Déjà dans l'AT, Dieu, en délivrant Israël de l'esclavage, s'est acquis un peuple dont il fait son bien particulier par l'alliance<sup>4</sup>. L'auteur d'*Hébreux* prolonge cette même ligne sotériologique. Notre analyse d'He 2,10-18 a montré que, grâce à la parfaite solidarité humaine de Jésus, les croyants, délivrés de la puissance du diable, sont intégrés dans la lignée d'Abraham<sup>5</sup>.

L'idée de rachat ou d'acquisition n'est pas étrangère à celle de l'héritage. Déjà dans l'AT, l'affranchissement des fils d'Israël n'est pas considéré comme une fin en soi, il est plutôt ordonné à l'héritage de la terre promise. Dans la même perspective, nous pouvons également évoquer la belle illustration du lien entre le rachat et l'héritage dans le livre de Ruth. Pour relever le nom du défunt Elimélek et pour garantir son patrimoine, Booz, agissant en parent ayant le droit de rachat, prit Ruth pour épouse. Il acquit ainsi l'héritage d'Elimélek qui risquait de passer à d'autres (Ruth 4,1-17). Dans le NT, le cas de Paul mérite d'être souligné. L'apôtre fait dépendre aussi bien l'adoption divine des croyants que l'entrée en possession de l'héritage de la délivrance de la servitude de la loi (Ga 4,1-5). Grâce à la rédemption, le croyant n'est plus esclave, mais fils et, par conséquent, héritier de Dieu (Ga 4,7).

<sup>1</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 260.

<sup>2</sup> B. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes* (LeDiv 189), Paris, Cerf, 2002, 205.

<sup>3</sup> B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, 148.

<sup>4</sup> Ex 6,6-7 ; 19,5-6 ; Is 43,21.

<sup>5</sup> Cf. L'étude sur les bienfaits de la fraternité du Christ avec les hommes, 142-145.



Le rachat envisagé en He 9,15 est sans doute d'ordre moral. Il consiste en un acte de délivrance qui rend aux croyants tous les droits inhérents à leur condition de fils vis-à-vis du Père. Dès lors, par son offrande, Jésus devient l'espace à partir duquel les hommes s'unissent à Dieu et se reconnaissent bénéficiaires de l'héritage de Dieu.

À l'arrière-plan de cette notion de rachat se dégage une perspective relationnelle qui sera confirmée, suivant un langage beaucoup plus cultuel, dans la description de la condition chrétienne en He 12,24.

### 3- Le mot μεσίτης en He 12,22-24

La dernière occurrence du mot μεσίτης se trouve en He 12,24. Ce verset fait partie de la section He 12,14-29 intitulée par A. Vanhoye : « Mise en garde eschatologique »<sup>1</sup>. L'auteur d'*Hébreux* y exalte les privilèges inouïs du nouveau peuple de Dieu. Pour cela, il procède par analogie antithétique de situation entre les Israélites terrifiés en face de la théophanie de Dieu au Sinai<sup>2</sup> et les fidèles du Christ parvenus à la cité céleste. Cette double situation antithétique est énoncée dans deux longues phrases parfaitement agencées :

12,18 : Οὐ γὰρ προσελήλυθατε ψηλαφωμένω καὶ κεκαυμένω πυρὶ καὶ γνόφω καὶ ζόφω καὶ θυέλλῃ	Vous ne vous êtes pas approchés, en effet, <i>d'une réalité palpable</i> et <i>d'un feu</i> qui s'est consumé, et <i>d'obscurité</i> , et <i>de ténèbres</i> , et <i>d'ouragan</i> ,
v.19 : καὶ σάλπιγγοσ ἦχῳ καὶ φωνῇ ῥημάτων, ἧσ οἱ ἀκούσαντες παρητήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖσ λόγον,	et <i>de trompette</i> , et <i>de clameur de paroles</i> que ceux qui l'entendirent supplièrent qu'on ne leur parle davantage,
v. 20 : οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον, Κἂν θηρίον θίγῃ τοῦ ὄρουσ, λιθοβοληθήσεται·	car ils ne supportaient pas cette injonction : « Quiconque, fût-ce un animal, touchera la montagne sera lapidé ».
v. 21 : καί, οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον, Μωϋσῆσ εἶπεν, Ἔκφοβὸσ εἶμι καὶ ἔντρομοσ.	Et si terrible était le spectacle que Moïse dit : « Je suis terrifié et tremblant ».
v. 22 : ἀλλὰ προσελήλυθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζώντοσ, Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει	Mais vous vous êtes approchés <i>de la montagne de Sion</i> et <i>de la cité du Dieu</i> vivant, la Jérusalem céleste, et <i>de myriades d'anges</i> , <i>d'une réunion de fête</i> ,
23 : καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων	et <i>de l'assemblée</i> des premiers-nés ayant

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 205.

<sup>2</sup> Ex 19,12-19 ; Dt 4,11-14 ; 5,22-30.

ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ θεῶ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων	été inscrits dans les cieux, et <i>du Dieu juge</i> de tous, et <i>des esprits des justes</i> étant parvenus à la perfection,
24 : καὶ διαθήκης νέας μεσίτη Ἰησοῦ καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ.	et <i>de Jésus médiateur</i> d'une alliance neuve, <i>et d'un sang</i> d'aspersion qui parle mieux que celui d'Abel.

La péricope citée peut être divisée en deux sous-sections : les v. 18-21 et les v. 22-24.

La première reprend les faits marquants de la théophanie du Sinaï relatés en Ex 19,12-19. Ce récit rapporte que la révélation du Sinaï se caractérise par un déchaînement de phénomènes naturels que l'auteur d'*Hébreux* définit de façon générale par l'expression « réalité palpable » (He 12,18)<sup>1</sup>. Ces phénomènes, au nombre de six<sup>2</sup>, soulignent l'atmosphère de terreur dans laquelle s'est déroulée la théophanie<sup>3</sup>. Le spectacle était si troublant que les Israélites s'en sont détournés. Moïse lui-même ne put s'empêcher de crier : « Je suis terrifié et tremblant » (He 12,21). Il ressort de la description que la rencontre des fils d'Israël avec Dieu était impossible.

La deuxième sous-section (v. 22-24) décrit l'expérience des chrétiens, toute différente de celle du peuple du désert. La singularité de leur état se situe au niveau de l'approche des réalités divines, comme le montrent les deux propositions antithétiques<sup>4</sup> qui décrivent l'expérience des deux peuples :

Οὐ γὰρ προσεληλύθατε ... (« Vous ne vous êtes pas approchés de ... » (12,18)

ἀλλὰ προσεληλύθατε ... (« Mais vous vous êtes approchés de ... » (12,22)

Par rapport à la médiation, signalons que l'enjeu de la comparaison réside dans *le parallèle entre Moïse et Jésus* et dans *le choix du nom « Jésus »*.

- Par rapport au parallèle évoqué, remarquons que la description de l'expérience oppressante du Sinaï se termine par l'évocation de Moïse, le médiateur de l'ancienne

<sup>1</sup> Certains manuscrits (D ψ M vg<sup>cl</sup> sy<sup>h</sup>) ajoutent le mot ὄρος (« montagne ») après le verbe ψηλαφάω (« toucher », « sentir ») pour préciser que la réalité palpable est la montagne. La leçon qui ne contient pas la variante ὄρος est attestée par les témoins anciens tels B<sup>46</sup> N A C 048 33 81 1175 pc lat sy<sup>p</sup> co. La variante ὄρος est probablement une addition secondaire basée sur He 12,22 (H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 371 ; B.M., Metzger, *A Textual Commentary*, 675) et visant à établir la concordance locale entre He 12,18 et He 12,22.

<sup>2</sup> Il s'agit du feu, de l'obscurité, des ténèbres, de l'ouragan, du son de trompette, de clameur de paroles.

<sup>3</sup> Le sentiment de frayeur est intensifié par l'obligation qui incombe à Moïse de fixer des limites empêchant le peuple de monter sur la montagne et d'en toucher les abords, car « quiconque touchera la montagne sera mis à mort » (Ex 19,12-13).

<sup>4</sup> Les deux propositions sont unies par la conjonction adversative ἀλλὰ. Cette dernière exprime la différence saisissante entre les deux situations des croyants.

alliance. Jésus, lui, est nommé de façon symétrique à la fin de la description de l'expérience des chrétiens, avec une mention précise de son statut de « médiateur d'une alliance neuve ». Le parallèle entre les deux figures de la médiation biblique rappelle le rôle de chacun d'eux dans l'histoire du salut (He 3,1-6).

- Par rapport à Jésus, nous avons déjà souligné que le nom Ἰησοῦς est emphatiquement renvoyé à la fin de la description<sup>1</sup> comme l'aboutissement de la longue liste des privilèges des chrétiens (He 12,24). La mention de ce nom en fin de liste révèle que l'auteur considère Jésus comme le pôle d'attraction des chrétiens, le « lieu » ultime vers lequel ceux-ci se sont avancés. Le choix du nom Ἰησοῦς indique en outre que c'est l'existence historique du Fils de Dieu qui est mise en avant. Cela signifie, suivant la trajectoire de fond ouverte en He 2,9-18, que l'auteur d'*Hébreux* attribue le rôle de médiateur à l'homme Jésus. La référence au « sang de l'aspersion » (He 12, 24b) confirme l'intérêt de notre auteur pour l'humanité de Jésus. Grammaticalement, le v. 24b s'appuie sur le v. 24a qu'il développe en même temps. Ce lien syntaxique illustre que le « sang de l'aspersion » et le titre de « médiateur » ne sont nullement associés de manière synonymique comme pour « la ville du Dieu vivant » et la « Jérusalem céleste » (v. 22). L'évocation du sang explicite plutôt la modalité par laquelle Jésus est devenu médiateur et a scellé « l'alliance neuve » (He 12, 24a).

Toujours par rapport à la mention du nom de Jésus, l'auteur renoue avec les thèmes christologiques de l'enseignement donné en He 8 – 9<sup>2</sup>. Il revient précisément sur la position céleste de Jésus (He 8,6). Tout cela révèle que le médiateur considéré en He 12,24 est l'homme Jésus glorifié au ciel. Toute son existence historique devient « l'espace » où se joue et s'accomplit l'accès de l'homme à Dieu et la communion profonde avec lui. C'est dans la perspective de cette relation que se comprend son rôle de médiateur. Cette relation est exprimée par le motif de « l'approche de Dieu ».

- Ce motif est exprimé par le verbe προσέρχομαι auquel se rapporte la totalité des éléments de la description. Ce verbe, employé au temps parfait, caractérise la situation spirituelle des destinataires d'*Hébreux*. Il connote un mouvement en avant (πρός-

<sup>1</sup> La technique de composition consistant à renvoyer emphatiquement le nom de Jésus en fin de proposition nous est familière de l'auteur d'*Hébreux*. Elle est utilisée en He 2,9 ; 3,1 ; 6,20 ; 7,22 ; 10,19 ; 12,2 ; 13,20.

<sup>2</sup> On comprend pourquoi le v. 24 est considéré par certains commentateurs comme le climax rhétorique de l'exposé He 12,18-24, voire de tout *Hébreux*. C'est le cas de P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 681.

ἔρχομαι), impliquant une proximité. A. Vanhoye<sup>1</sup> estime que l'expression « *Mais vous vous êtes approchés de ...* » traduit « positivement la progression réalisée ». L'accès à Dieu qui était le monopole du grand prêtre est désormais accordé aux fidèles du Christ. Ces derniers peuvent entrer dans le lieu très-saint pour s'unir à l'assemblée des premiers-nés.

En somme, le point clef d'He 12,22-24 est le privilège chrétien de l'approche de Dieu par le Christ médiateur de l'alliance. Cette approche constitue, sans aucun doute, une composante importante du salut en héritage. Elle est souvent considérée dans *Hébreux* comme la composante majeure du salut, voire le salut lui-même<sup>2</sup>. J.-M. Carrière<sup>3</sup> affirme ainsi : « la rencontre ou l'accès à Dieu qu'ont espéré la Loi, les Prophètes et les Psaumes, est la fin ultime qui met en mouvement le discours sacerdotal de l'*Épître aux Hébreux* ». C'est en ce sens que « l'accès à Dieu » prend figure d'un privilège et d'un bien à recevoir comme héritage.

## Conclusion

Que retenir de l'étude du titre de « médiateur » dans *Hébreux* ?

Le terme μεσίτης apparaît comme un nom d'être et d'action, désignant ainsi le statut et l'agir du Christ dans le processus du salut des chrétiens. Μεσίτης renvoie tantôt à Jésus incarné (He 8,6 ; 12,22) tantôt au Christ glorieux (He 9,15), toujours dans des contextes thématiques de son sacrifice. L'auteur d'*Hébreux* veut montrer par là que c'est toute l'existence humaine de Jésus – dans ses dimensions terrestre et céleste – qui est lieu de médiation et donc le lieu de l'alliance.

Contrairement à Paul qui utilise le substantif μεσίτης au sens absolu<sup>4</sup>, l'auteur d'*Hébreux*, lui adjoint toujours le complément « alliance ». Ce choix syntaxique laisse

<sup>1</sup> A. Vanhoye, « La situation spirituelle des chrétiens : He 12,18-19.22-24a », *AsSeign* 53 (1970), 74.

<sup>2</sup> B.B. Colijn (« Let us Approach », 578) affirme que « Thus salvation in Hebrews means approaching God ».

<sup>3</sup> J.-M. Carrière, « He 7 – 10 : Essai de lecture », dans C. Reynier – B. Sesboué, « *Comme une ancre jetée vers l'avenir* », 124.

<sup>4</sup> Paul emploie trois fois le nom μεσίτης en référence à Moïse (Ga 3,19.20) et à Jésus (1 Tm 2,5). Il présente Moïse comme le « médiateur » et le Christ est comme « le seul médiateur entre Dieu et l'homme ». Dans les deux passages, le titre est utilisé sans détermination de l'objet de l'intervention.

entendre que la médiation du Christ vise avant tout l'établissement de la nouvelle alliance<sup>1</sup>. Autrement dit, l'alliance est l'objet fondamental de la médiation du Christ.

---

<sup>1</sup> F. Martin, « Le Christ médiateur dans l'Épître aux Hébreux », *SémBib* 97 (2000), 37.

## II- L'OBJET DE LA MÉDIATION DU CHRIST : L'ALLIANCE

Le motif de l'alliance dans *Hébreux* a été beaucoup étudié<sup>1</sup>. Il se pourrait donc que tout ait déjà été dit sur ce sujet. Nous revenons toutefois sur le motif pour deux raisons. D'abord, la notion d'alliance appelle celle de la médiation. Notons ensuite la pertinence de la connexion établie entre l'alliance et le thème de l'héritage. Il nous revient, dans ce chapitre, de dégager les enjeux sotériologiques d'une telle corrélation. Notre travail sera structuré en quatre parties.

La première inventorie dans *Hébreux* le matériel linguistique porteur de la notion d'alliance. La deuxième présente les pré-requis de l'alliance nouvelle en soulignant davantage leurs incidences christologiques et sotériologiques. La troisième partie situe d'abord la nouvelle alliance par rapport à la « première »<sup>2</sup>, ce qui nous permet de dégager, ensuite, l'originalité de l'alliance du Christ par rapport à cette « première ». La quatrième partie examine le but ultime de l'alliance en fonction de l'héritage des chrétiens.

### 1- Le vocabulaire de l'« alliance » dans *Hébreux*

L'auteur d'*Hébreux* exprime l'idée d'« l'alliance » par le substantif διαθήκη<sup>3</sup> et par le verbe διατίθημι (« disposer »). Le substantif est employé pour la première fois en He 7,22 dans la comparaison de l'ancien ordre sacerdotal avec le nouveau. Il est

<sup>1</sup> Outre les nombreux articles de dictionnaires consacrés à la notion d'alliance, nous renvoyons surtout aux ouvrages de K. Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der Frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA.NF 29), Münster, Aschendorff, 1996 ; J. Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1992 et S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews*, Sheffield, JSOT Press, 1990.

<sup>2</sup> L'auteur d'*Hébreux* qualifie l'alliance vétérotestamentaire qu'il oppose avec l'alliance du Christ de « première alliance » (He 8,7.13 ; 9,1.15.18). L'adjectif « première », entre guillemets, fait ainsi référence à cette alliance vétérotestamentaire.

<sup>3</sup> Nous le traduirons dans la suite de ce travail de manière synonymique par les termes « alliance » et « disposition ». Ce dernier sera mis en italique, lorsqu'il se rapporte aussi bien à l'ancienne qu'à la nouvelle alliance.

employé dix sept fois dans l'ensemble d'*Hébreux*<sup>1</sup> et le verbe διατίθημι quatre fois<sup>2</sup>. Outre ce vocabulaire explicite de l'alliance, *Hébreux* contient également quatre allusions au mot διαθήκη faites par l'adjectif πρώτη<sup>3</sup>. Dans les divers lieux textuels où le substantif διαθήκη est utilisé, il est intrinsèquement associé au thème du sacrifice du Christ. Les deux occurrences du substantif répertoriées dans l'exhortation finale d'*Hébreux* (He 12,24 ; 13,20) sont également utilisées en rapport avec le thème du sacerdoce. Le vocabulaire d'alliance ici inventorié est absent des six premiers chapitres d'*Hébreux* (He 1 – 6). Pourtant, au-delà de ces données statistiques, la notion d'alliance déborde largement l'usage du verbe διατίθημι et de son dérivé διαθήκη. Elle apparaît en filigrane dans l'ensemble d'*Hébreux*. K.M. Campbell<sup>4</sup> n'hésite pas à affirmer qu'*Hébreux* peut être légitimement considéré comme un commentaire sur Jr 31. P. Courthial estime qu'il peut être appelé « *l'Épître de la Diathèkè* »<sup>5</sup>. Le mot « alliance » est employé dans des contextes thématiques variés :

- En He 7,22, le substantif διαθήκη est employé au cœur du long discours qui explicite la nature du sacerdoce du Christ (He 7,1-28). Ce texte se présente comme un midrash du passage de Gn 14,17-20, inspiré du modèle des homélies juives<sup>6</sup>. À la lumière de ce texte, l'auteur d'*Hébreux* découvre, dans le personnage Melchisédech, le symbole annonciateur d'une institution sacerdotale durable, par laquelle le salut eschatologique de l'humanité devait s'accomplir.

L'alliance énoncée en He 7,22 est considérée au plan qualitatif. Elle est qualifiée par l'adjectif κρείττων (7,19.22) et par l'adjectif ἕγγυος (7,22). L'excellence de cette alliance dépend de l'éternité du sacerdoce du Christ. La preuve en est donnée en He 7,20-21. Ces deux derniers versets sont introduits par le connecteur καὶ καθ' ὅσον (« d'autant plus que » : 7,20), expression qui permet à l'auteur d'étayer l'argumentation du v. 19. Celle-ci est enrichie de la notion de serment, qui corrobore la valeur et la pérennité de l'alliance nouvelle. Sur la base de ce serment sont fondés le statut de médiateur du Christ et l'assurance de l'alliance scellée par son sacrifice. Dès lors que le serment divin garantit le sacerdoce du Christ, ce dernier devient le point essentiel de

<sup>1</sup> He 7,22 ; 8,6.8.9 (2 fois) ; 8,10 ; 9,4 (2 fois) ; 9,15 (2 fois) ; 9,16.17.20 ; 10,16.29 ; 12,24 ; 13,20.

<sup>2</sup> He 8,10 ; 9,16.17 ; 10,16.

<sup>3</sup> He 8,7.13 ; 9,1.18.

<sup>4</sup> K.M. Campbell, « Covenant or Testament? Heb. 9:16-17 Reconsidered », *EvQ* 44 (1972), 108.

<sup>5</sup> P. Courthial, « La portée de la διαθήκη en He 9,16-17 », *EtEv* 1 (1976), 36.

<sup>6</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, II, 23 ; P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture à l'époque apostolique* (IB 3, Le Nouveau Testament 8), Paris, Desclée, 1989, 189.

l'inébranlable solidité et de l'assurance des biens du salut qu'il accorde. Pour la première fois, l'auteur qualifie ces biens de « meilleure alliance »<sup>1</sup>.

Toujours en He 7,22, le contenu de l'alliance est défini à partir des motifs de la perfection et de l'approche de Dieu (He 7,19). Le premier motif apparaît comme la condition du second. Le verbe τελειόω qui traduit l'idée de « perfection » exprime la sainteté requise pour une relation harmonieuse des croyants avec Dieu. Cette relation, définie en termes « d'approche » de Dieu, est signifiée par le verbe ἐγγίζω (He 7,19). L'alliance considérée en He 7,22 a une dimension culturelle, consolidée par les verbes τελειόω et ἐγγίζω.

La deuxième occurrence de διαθήκη est celle que nous venons d'étudier en He 8,6. Le contexte thématique de ce verset est celui du culte céleste du Christ. Comme en He 7,22, He 8,6 considère l'alliance au plan qualitatif. Dans les deux séquences, la valeur de l'alliance est caractérisée par la même formule : κρείττονος διαθήκης à laquelle l'auteur ajoute l'expression κρείττοσιν ἐπαγγελίαις. Cependant, à la différence d'He 7,22, He 8,6 précise les composantes qualitatives de l'alliance. Celle-ci est inscrite dans la ligne de l'alliance annoncée par Jr 31,31-34. La référence à l'oracle du prophète permet de conclure que la « meilleure » alliance du Christ s'aligne sur celle prédite par le prophète.

Les autres mentions déterminantes de l'alliance se trouvent en He 9,15-17.20. Le substantif y apparaît cinq fois et le verbe διατίθημι deux fois.

Au v. 20 le substantif est employé dans l'anamnèse de l'inauguration de l'alliance sinaïtique. En He 9,15-17.20, l'auteur fait une connexion particulière entre l'alliance, la mort et l'héritage. L'essentiel du passage d'He 9,15-17 repose sur le fait déjà relevé : l'auteur d'*Hébreux* opère un glissement de sens du terme διαθήκη comme « alliance » à celui de διαθήκη comme « testament ». Par ce glissement sémantique, il apporte la preuve essentielle de la validité de l'alliance nouvelle et de son entrée en vigueur. Au Christ est assigné non seulement le rôle de « médiateur », mais aussi celui de « testateur » (v. 17).

Cette étude du vocabulaire de l'alliance appelle une remarque : le substantif διαθήκη s'emploie tantôt au sujet de l'alliance sinaïtique, tantôt au sujet de l'alliance

---

<sup>1</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, II, 42.



selon Jérémie. L'auteur d'*Hébreux* oppose l'« alliance meilleure », de manière originale, non pas avec une alliance « moins bonne », « ancienne » ou « vieille », mais avec une « première » (πρώτη)<sup>1</sup> alliance. Ces observations suscitent la question de savoir comment l'auteur conçoit cette nouvelle alliance par rapport à la « première ». Pour répondre à cette interrogation, précisons tout d'abord les pré-requis de l'alliance du Christ.

## 2- Les pré-requis de la nouvelle alliance

Les pré-requis de l'alliance nouvelle relatifs à son instauration apparaissent à l'arrière-plan des limites du culte juif pointées par l'auteur de l'Épître. Ces limites sont d'ordre spatial et juridique. Au plan spatial, mentionnons la nécessité de chercher un nouveau lieu, formulée en He 8,7. Au plan juridique, nous pouvons évoquer la nécessité de remplacer la loi.

### 2.1- La recherche d'« un lieu » pour l'alliance

Le besoin de chercher « un lieu » pour l'alliance est exprimé dans la sentence d'He 8,7 :

Εἰ γὰρ ἡ πρώτη ἐκεῖνη ἦν ἄμεμπτος, οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος.	Si, en effet, la première [alliance] avait été irréprochable, on ne chercherait pas un lieu pour une deuxième.
--	--

L'essentiel de cette déclaration transparaît dans l'expression οὐκ ἂν δευτέρας ἐζητεῖτο τόπος. En lisant le verset on s'attendrait à ce que l'adjectif πρώτη, renvoyant à alliance sinaïtique, soit par exemple mis en parallèle avec l'adjectif δεύτερα pour signifier la deuxième alliance. Or c'est le substantif τόπος qui est utilisé comme répondant à la première alliance. L'usage de ce substantif suggère la nécessité d'un nouveau lieu de médiation sacerdotale pour la ratification de la nouvelle alliance<sup>2</sup>. Dans le contexte d'He 8 – 9, ce substantif peut être compris au sens propre (spatial) comme au sens métaphorique. Le sens spatial peut être défini en nous appuyant sur la comparaison du culte nouveau avec le culte ancien faite en He 8,1-6 et le sens métaphorique à la lumière de la description du culte du Christ en He 9,11-12.

<sup>1</sup> He 8,7.13 ; 9,15.18.

<sup>2</sup> J. Van Der Ploeg, « L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux », *RB* 54 (1947), 218.

Le sens spatial du mot τόπος est suggéré en He 8,4 :

εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεύς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα·	si donc il était sur terre, il ne serait même pas prêtre, puisqu'il y en a qui offrent les dons conformément à la loi.
--	--

Le contenu de ce verset fonde la légitimité du ministère sacerdotal de Jésus. Le contexte proche de ce verset porte sur la comparaison du ministère de Jésus avec celui des prêtres juifs. Sont opposés en particulier les lieux respectifs de l'exercice des deux cultes. À chacun d'eux correspond une tente : au premier correspond une tente dressée par un homme et au second une tente dressée par le Seigneur. La première tente est terrestre et la seconde, identifiée à un sanctuaire, est céleste. Le culte ancien accompli dans la tente « dressée par un homme » ne pouvait produire les effets escomptés, à savoir la rencontre et la communion avec Dieu. Celui du Christ est envisagé en revanche au plan qualitatif parce qu'il est céleste, mais aussi parce que le Christ n'est habilité à officier qu'en qualité de *liturge* du tabernacle céleste. Par ce fait même, son culte qui n'est pas soumis aux aléas de la vie terrestre, est qualitativement meilleur et plus efficace. C'est de la qualité de ce culte, fondée elle-même sur son cadre spatial, que dépend la qualité de la nouvelle alliance. C'est l'idée qui est mise en relief en He 8,6.

Or en He 9,11-12, l'auteur insiste sur le fait que c'est par son propre sang que le Christ entre dans le sanctuaire céleste. Par le fait même, il inaugure aussi bien le chemin du sanctuaire longtemps ignoré des juifs (He 9,9 ; 10,20) que l'alliance nouvelle et meilleure (He 9,15.18). L'insistance sur le sang en He 9,11-12 ouvre sur une interprétation métaphorique du lieu nécessaire pour la conclusion de l'alliance du Christ.

Le sens métaphorique apparaît dans la déclaration d'He 9,11-12 :

v. 11 : Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,	Mais Christ est survenu grand prêtre des biens à venir par une tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas œuvre de main, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création,
v. 12 : οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσηλθεὶν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.	par le sang, non pas des boucs et des veaux, mais par son propre sang, il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, ayant obtenu une libération finale.

Le référent de l'expression « par la plus grande et plus parfaite tente » fait l'objet d'un débat. Celui-ci porte sur la question de savoir s'il faut comprendre cette expression comme une référence soit au corps terrestre<sup>1</sup>, glorifié<sup>2</sup> ou eucharistique<sup>3</sup> du Christ, soit au sanctuaire céleste<sup>4</sup>, au ciel lui-même (ou les cieux)<sup>5</sup> ou à l'Église<sup>6</sup>. À la question du sens de l'expression citée ici est liée celle de la fonction de la préposition διὰ : faut-il la prendre au sens local<sup>7</sup> (« à travers ») ou au sens instrumental (« au moyen de, par »)<sup>8</sup>.

Pour répondre à ces interrogations, il nous paraît important de tenir compte de la vision globale de l'auteur sur l'accès du Christ au sacerdoce. À ce propos, nous revenons aux passages He 2,10-18 ; 5,1-10 qui fondent l'accès du Christ au sacerdoce sur sa parfaite solidarité avec l'humanité. L'expérience de la passion y est présentée (He 5,7) comme l'offrande sacerdotale<sup>9</sup> de Jésus. Il est certain qu'à partir d'He 8,1, l'auteur traite du sacrifice du Christ dans sa dimension céleste. Cependant, même dans ce contexte, les souffrances du Christ sont également associées à la thématique de l'entrée dans le sanctuaire (He 9,25-26). Le sang considéré en He 9,12 comme le moyen d'entrée dans le sanctuaire rappelle également la mort de Jésus.

Ces observations nous encouragent à interpréter l'expression « par la tente plus grande... » au sens métaphorique. Elle renverrait à toute la condition existentielle de Jésus Christ en tant que lieu et moyen d'accomplissement et d'accès au sacerdoce et au sanctuaire. Nous comprenons ainsi le comparatif μείζωνος, non pas au sens spatial dimensionnel, mais au sens qualificatif. Dès lors, l'expression « qui n'appartient pas à cette création-ci » signifierait : « qui n'est pas de l'ordre du créé ». Le Christ est certes entré dans notre condition d'homme, mais il n'est pas de cette création. Il constitue le nouveau lieu de la conclusion de l'alliance nouvelle. Par ce fait même, l'alliance

<sup>1</sup> J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 382

<sup>2</sup> A. Vanhoye, « Par la tente plus grande et plus parfaite ... (He 9,11) », *Biblica* 46 (1965), 1-28.

<sup>3</sup> J. Swetnam, « The Greater and more Perfect Tent. A contribution to the Discussion of Hebrews 9,11 », *Biblica* 47 (1966), 91-106.

<sup>4</sup> J. Hering, *L'Épître aux Hébreux* (CNT 12), Neuchâtel – Paris, Delachaux – Niestlé, 1954, 84 ; G.W. MacRae, « Heavenly Temple and Eschatology », 179-199 ; H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 153.

<sup>5</sup> P.C.B. Andriessen, « Das Größere und Vollkommenere Zelt (Hebr 9,11) », *BZ* 15 (1971), 86 ; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 256 ; J.-C. Verrecchia, *Le Sanctuaire dans l'Épître aux Hébreux : Étude exégétique de la section centrale*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur des Sciences Religieuses, Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg, 1981, 147.

<sup>6</sup> J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 384

<sup>7</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 245 ; W. L. Lane, *Hebrews 9 – 13*, 229.

<sup>8</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, II, 79 ; J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 382.

<sup>9</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 146.

conclue en lui n'est pas de l'ordre du terrestre, d'où sa stabilité, sa nouveauté et son unicité dans le temps. L'instauration d'une telle alliance a nécessité un remplacement des instances de médiation juive, particulièrement la loi.

## 2.2- Le remplacement de la loi

Nous nous intéressons ici à la loi dans sa connexion avec l'alliance. Dans le texte He 8 – 9, le mot νόμος est évoqué dans deux contextes différents :

En He 8,4, il est employé pour définir le principe de légitimité du sacerdoce du Christ. L'auteur déclare : « S'il [Jésus Christ] était sur la terre, il ne serait pas même prêtre, puisqu'il y en a déjà qui offrent les dons conformément à la loi ». On voit que c'est uniquement la loi, dans son rapport au sacerdoce, qui est visée dans la sentence d'He 8,4. En He 9,19.22, nous relevons deux occurrences du terme νόμος qui renvoient à la loi qui régit l'organisation du culte. Comme on peut facilement le constater, au regard de ces éléments, l'auteur d'*Hébreux* ne fait aucun reproche à la loi, tel qu'en He 7,11-19.

Dans ce dernier passage, la loi qui régit le sacerdoce est prise à partie quant aux résultats de ce dernier. Les critiques les plus sévères faites à la loi sont codifiées dans les v. 11.12.18 et 19<sup>1</sup> :

7,11 : Εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν, ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται, τίς ἔτι χρεία κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρῶν λέγεσθαι;	Si on était parvenu à un parfait accomplissement par le sacerdoce lévitique, car il était la base de la législation donnée au peuple, quel besoin y aurait-il eu encore de susciter un autre prêtre dans la ligne de Melchisédech, au lieu de le désigner dans la ligne d'Aaron ?
12 : μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται.	Car un changement de sacerdoce entraîne nécessairement un changement de loi.
16 : ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.	et [le Christ] n'accède pas à la prêtrise selon une loi de commandement charnel, mais en vertu de la puissance d'une vie indestructible.
18 ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγοῦσης ἐντολῆς διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές	De fait, on a là, d'une part, l'abrogation du précepte antérieur en raison de sa déficience et de son manque d'utilité,

<sup>1</sup> La traduction de ces versets que nous proposons est inspirée de la *TOB*.

19: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος ἐπεισαγωγῇ δὲ κρείττονος ἐλπίδος δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ.	car la loi n'a rien mené à l'accomplissement, et, d'autre part, l'introduction d'une espérance meilleure, par laquelle nous approchons de Dieu.
--	---

La loi est d'abord critiquée par rapport à l'accès à la prêtrise. Les prêtres lévites accèdent au sacerdoce selon les dispositions d'une loi de filiation humaine. Puisque le Christ est issu de la tribu de Juda, sa prêtrise ne relève pas de la loi de la succession héréditaire. Plus dramatique encore, cette loi de la généalogie biologique est qualifiée de « charnelle » (He 7,16). À travers cette qualification, c'est tout le système sacerdotal ancien qui est considéré comme charnel, transitoire et donc soumis au temps (He 9,10).

La loi est ensuite critiquée en ce qui concerne sa destinée ultime : favoriser la relation profonde et la communion des croyants avec Dieu et servir de garant de l'alliance. Or, l'auteur d'*Hébreux* fait un constat amer : la loi n'a pas « mené à l'accomplissement (He 7,11.19). Bien au contraire, par ses rites et sacrifices sans cesse réitérés, elle remet les péchés en mémoire chaque année (He 10,3), entravant ainsi toute possibilité de relation avec Dieu. C'est au niveau du rapport entre la loi et la perfection<sup>1</sup> que nous pouvons concevoir la corrélation entre la loi et l'alliance. D'ailleurs, c'est dans le contexte de cette critique de la loi que le terme διαθήκη est employé pour la première fois dans *Hébreux* (He 7,22). Dès lors que la loi ne favorise pas les conditions de médiation et de communion avec Dieu, il ne reste plus qu'à la remplacer. Par ce fait même, c'est le sacerdoce lui-même, la base de la législation juive, qui est voué à être substitué (He 7,11) à une nouvelle norme de relation à Dieu, celle qui garantirait pour les croyants les biens du salut perdus par Israël. Or, He 8,6 laisse entendre que l'alliance nouvelle scellée dans le sang du Christ fait figure de nouvelle loi. A. Vanhoye<sup>2</sup> élucide bien le caractère juridique de l'alliance en traduisant He 8,6 comme suit :

<sup>1</sup> En He 10,14, le motif de la perfection est immédiatement mis en corrélation avec l'alliance sinaïtique à travers la citation de la prophétie de Jr 31 (He 10,15-17). Le verbe τελειώω employé dans ce passage contient l'idée de « rendre parfait » moralement et religieusement, c'est-à-dire de procurer aux fidèles la sainteté requise pour leur permettre d'atteindre le but ultime de leur vocation, à savoir l'union à Dieu (C. Spicq, « La perfection chrétienne d'après l'Épître aux Hébreux », dans *Mémorial Joseph Chaîne, Volume 5, Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon*, Lyon, Facultés Catholiques, 1950, 337). Le lien entre la perfection et l'alliance en He 10,15-17 laisse entendre que l'auteur d'*Hébreux* intègre la perfection dans le cadre de l'initiative divine du pardon, caractéristique première de l'alliance prédite par Jérémie.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, « La loi dans l'Épître aux Hébreux », dans C. Focant (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, Cerf, 1997, 286.

« Maintenant, c'est une liturgie bien différente qui lui est échue, dans la mesure où il est médiateur d'une meilleure disposition, qui *a été établie* en loi avec, pour clauses, de meilleures promesses ».

Le terme important sur lequel s'établit le rapport loi-alliance est le verbe νομοθετέομαι<sup>1</sup>. Il a pour correspondant français le verbe intransitif « légiférer ». Au passif, il signifie « être institué à titre de loi ». Le choix de ce verbe laisse entendre que la nouvelle alliance du Christ a valeur de loi ou reçoit force de loi. Autrement dit, elle constitue la « nouvelle loi » qui vient se substituer à la loi de Moïse<sup>2</sup>. La validité juridique dont cette alliance est dotée est confirmée et explicitée en He 9,16-17 où le terme διαθήκη prend la forme d'un testament. Or ce dernier ne pouvait être établi que par un sacrifice unique et efficace.

### 2.3- Le sacrifice unique

Le besoin d'un sacrifice unique s'exprime à travers l'opposition entre la répétitivité des sacrifices juifs et l'unicité de celui du Christ. La répétitivité est synonyme d'imperfection<sup>3</sup> et d'inefficacité. L'unique sacrifice du Christ a suffi pourtant pour remplacer les nombreux sacrifices juifs et pour combler, de manière définitive, toutes les attentes des croyants. Une série de catégories temporelles permet de montrer l'unicité de ce sacrifice. Nous évoquons en particulier les adverbess, presque synonymes, ἐφάπαξ (« une fois pour toutes ») et ἅπαξ (« une fois » ou « une seule fois »)<sup>4</sup>. M. Morgen<sup>5</sup> souligne que « Par cet adverbe, l'auteur affirme le caractère définitif du salut par la rédemption, autant du côté de la situation des chrétiens que du côté du Christ ». Dans les sections d'*Hébreux* qui développent le thème du sacerdoce ou du sacrifice de Jésus, les deux adverbess apparaissent huit fois<sup>6</sup>. D'une part, suivant les termes de M. Morgen<sup>7</sup>, ils se comprennent « dans la logique de l'œuvre d'accomplissement » (He 7,11.27-28) et, d'autre part, ils marquent « davantage l'aspect duratif d'éternité » (9,12).

<sup>1</sup> A. Vanhoye attire bien l'attention sur la difficulté de traduction de ce verbe (« La loi dans l'Épître aux Hébreux », 287).

<sup>2</sup> A. Vanhoye, « La loi dans l'Épître aux Hébreux », 286-287.

<sup>3</sup> C'est l'idée qui ressortait déjà de la déclaration d'He 1,1 relative à la multiplicité des prophètes par lesquels Dieu a parlé dans le passé.

<sup>4</sup> Pour une étude approfondie des deux adverbess de l'unicité, nous renvoyons à l'article de M. Morgen, « Christ venu une fois pour toutes », 35-45.

<sup>5</sup> M. Morgen, « Christ venu une fois pour toutes », 35. Dans le présent paragraphe, cependant, nous nous intéressons essentiellement à la situation du Christ.

<sup>6</sup> He 7,27 ; 9,7.12.26.27.28 ; 10,2.10.

<sup>7</sup> M. Morgen, « Christ venu une fois pour toutes », 36.

L'auteur emploie pourtant les deux adverbes avec quelques nuances de signification, selon les contextes et les réalités qu'ils déterminent.

- L'adverbe ἅπαξ est employé de façon plus large pour qualifier, soit l'expérience lumineuse des chrétiens (He 6,4), soit le sacrifice annuel des grands prêtres anciens (He 9,7), soit la mort en tant que sort de tous les humains (He 9,27), soit le sacrifice temporel du Christ (He 9,26.27)<sup>1</sup>. Dans le cas du sacrifice des prêtres juifs, ἅπαξ sert à marquer la « périodicité » de l'entrée annuelle dans la tente (He 9,6).

- L'adverbe ἐφάπαξ est réservé à l'offrande personnelle du Christ (He 7,27 ; 10,10) et à son entrée cultuelle dans le sanctuaire céleste (He 9,12). Dans les trois cas, ἐφάπαξ indique l'unicité dans le temps et la ponctualité du sacrifice du Christ. À la différence de ἅπαξ, ἐφάπαξ met en avant le caractère définitif et donc non réitérable de l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste<sup>2</sup>.

L'unicité du sacrifice du Christ est exprimée en outre par l'expression νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν<sup>3</sup> (He 9,26b), opposée à la clause ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς πολλάκις προσφέρει ἑαυτόν<sup>4</sup> du v. 25a. Les deux versets opposent l'unicité de l'offrande du Christ à la répétitivité du culte du grand prêtre lévitique. Un autre parallélisme antithétique apparaît dans les mêmes versets. Il est signifié par l'expression νυνὶ δέ (v. 26b) et par la locution ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (v. 26a). L'antithèse renforce l'affirmation positive du v. 26b : « C'est une seule fois, à la fin des temps qu'il [le Christ] a été manifesté pour abolir le péché ».

La proposition du v. 26b n'affirme pas simplement le caractère non réitérable du sacrifice du Christ, mais annonce sa dimension eschatologique. Pour en exprimer la teneur, l'auteur ajoute à l'adverbe ἅπαξ le déterminant temporel ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων (« à l'achèvement des temps »). Par là, il précise que le sacrifice du Christ est situé « à la fin des temps »<sup>5</sup>. L'achèvement énoncé au v. 26 est conçu non seulement comme la fin d'une longue période considérée comme préparatoire, mais plutôt

<sup>1</sup> En 12,26.27, ἅπαξ s'emploie pour annoncer la catastrophe naturelle à venir au terme de laquelle le Seigneur mettra en place l'ordre nouveau.

<sup>2</sup> M. Morgen, « Christ venu une fois pour toutes », 41.

<sup>3</sup> « Maintenant, c'est une seule fois à l'achèvement des temps ».

<sup>4</sup> « Ce n'est pas afin de s'offrir lui-même à plusieurs reprises, comme le grand prêtre ».

<sup>5</sup> J. Bonsirven pense que l'expression désigne l'avènement du monde futur, qui coïncide avec la consommation messianique. Le « une fois pour toutes » reçoit ici sa valeur eschatologique (J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 412).

l'achèvement du définitif, de l'ultime<sup>1</sup>. S. Ngayihembako<sup>2</sup> affirme que la locution ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων signifie que, « sur le plan temporel et chronologique, le sacrifice du Christ est unique, car depuis la fondation du monde, il n'a eu lieu qu'à la fin des temps ». La fin envisagée par l'auteur d'*Hébreux* est par conséquent une fin opposée au commencement de l'existence du monde. Elle est une fin « apocalyptique », mais qu'*Hébreux* situe dans le présent (νῦν) ou exactement dans un passé proche, lors de l'événement historique de la passion du Christ. Cette fin des temps annoncée en He 9,26 marque en un mot la fin de la multiplicité et de la « réitérabilité » des sacrifices anciens, preuves foncières de leur inefficacité. L'ère nouvelle ouverte par l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste est l'ère de l'établissement de ce qui est stable, durable et éternel ; c'est le cas de l'alliance nouvelle.

En conclusion des trois points présentés dans ce chapitre nous pouvons souligner qu'en tant qu'offrant et offrande, le Christ n'est pas seulement le médiateur de l'alliance nouvelle, mais il constitue lui-même le lieu et la garantie de l'alliance. On comprend pourquoi Jésus est présenté en He 12,24 comme celui qui couronne la longue liste des réalités desquelles se sont approchés les chrétiens. On peut également mieux saisir pourquoi en He 9,28 l'auteur d'*Hébreux* rattache l'échéance du salut à la personne du Christ, notamment à son retour.

En ce qui concerne le thème du salut en héritage, le point le plus important à souligner est que la nécessité de la médiation de Jésus Christ est corrélative à la nécessité d'établir une nouvelle norme garantissant aussi bien la relation des croyants avec lui et avec Dieu que l'héritage du salut. Dès lors, par toute la condition existentielle de Jésus Christ, il s'est opéré le changement de la loi juive dans sa dimension morale et culturelle en une « loi-alliance » qui, selon He 9,16-17, est une *alliance-testament* relative à l'héritage. C'est à ce niveau que se situe l'originalité de la pensée de l'auteur d'*Hébreux*, mais surtout de l'alliance nouvelle par rapport à la « première ».

<sup>1</sup> S. Benetreau, « La mort du Christ selon l'Épître aux Hébreux », *Hokhma* 39 (1989), 31.

<sup>2</sup> S. Ngayihembako, « La "fin" selon l'Épître aux Hébreux », dans S. Ngayihembako, *Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994, 263.



### 3- L'alliance du Christ par rapport à la « première »

Au sens théologique du terme διαθήκη, l'AT connaît trois principaux types d'alliances. Le premier type se rapporte aux alliances divines conclues avec certains personnages bibliques, tel Abraham. Cette alliance peut être appelée *alliance-promesse*, au sens où elle a pour clause la promesse divine d'un bien particulier et pour critères de garantie le serment de Dieu et la fidélité à sa promesse. Le deuxième type concerne l'alliance faite avec Israël au Sinaï (Ex 19,3-8). Cette dernière apparaît comme une *alliance-contrat* sanctionnée par la loi. Le troisième type se rapporte à l'alliance nouvelle prédite par les prophètes (Jr 31,31-34). Elle prend la figure d'une *alliance de pardon* entrevue pour les temps messianiques.

Nous savons par ailleurs qu'*Hébreux* définit l'alliance nouvelle en fonction d'une « première » *disposition*. La question qu'on pourrait se poser est celle de savoir, lorsque l'auteur d'*Hébreux* parle de « première alliance », à quelle alliance fait-il référence ?

C. Spicq<sup>1</sup> estime qu'*Hébreux* ne semble connaître que deux alliances : celle du Sinaï et celle du salut messianique, annoncée par Jérémie. Les deux sont symbolisées chez Paul par Sara et Agar (Ga 2,24). *Hébreux* les aurait vigoureusement opposées comme la « première » (He 8,7 ; 9,18)<sup>2</sup> et la « nouvelle » (He 8,8 ; 9,15) ou la « récente » (He 12,24). L'hypothèse de C. Spicq est pertinente si on se limite à l'alliance dans sa dimension culturelle, telle qu'elle est envisagée au Sinaï et dans la citation de Jérémie. Le reproche fait à l'alliance se comprend aisément dans le contexte de l'alliance sinaïtique. Cependant, la thèse de C. Spicq mérite d'être nuancée si on considère le lien de fond que l'auteur d'*Hébreux* établit entre les notions d'alliance, de promesse et d'héritage (He 9,15-17).

Nous estimons qu'il y a, dans *Hébreux*, des passages qui font écho à la promesse de l'héritage faite à Abraham. Citons par exemple He 6,13-17<sup>3</sup> et He 9,15-17. D'ailleurs, l'alliance mosaïque n'est autre que la réitération de la promesse qui garantissait l'alliance avec le patriarche en Gn 15 et 17<sup>4</sup>. Bien que l'essentiel de la

<sup>1</sup> C. Spicq, « La théologie des deux alliances dans l'Épître aux Hébreux », *RevScRel* 33 (1949), 16.

<sup>2</sup> Saint Paul le qualifie d'« ancienne » (ἡ παλαιά : 2 Co 3,14).

<sup>3</sup> Notons que dans ce passage He 6,13-17, l'auteur d'*Hébreux* fait une relecture de l'expérience d'Abraham codifiée en Gn 22,16.

<sup>4</sup> B. Klappert note que l'alliance nouvelle du Christ, fondée sur de « meilleures promesses » (He 8,6), réalise les promesses formulées à l'endroit d'Abraham (B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefts*, 25).

théologie d'*Hébreux* se situe sur le plan culturel, le rapport entre les notions d'alliance, de promesse et d'héritage autorisent à penser que les trois types d'alliances bibliques énumérés ci-dessus apparaissent tous en filigrane dans la pensée de l'auteur d'*Hébreux*. Et lorsqu'il parle de l'*alliance-testament* en fonction de l'héritage, il remonte historiquement plus loin que l'alliance du Sinaï, il remonte jusqu'à l'alliance avec Abraham. La vision d'*Hébreux* de la nouvelle alliance ne se situe plus dans le registre culturel de l'alliance sinaïtique, elle se situe au plan juridique.

Pour expliciter cette dernière affirmation, nous procédons en deux temps. Dans un premier temps, nous présentons les diverses alliances bibliques exploitées dans *Hébreux* ; nous regardons comment l'auteur les articule. Dans un second temps, nous dégagons la nouveauté et l'unicité de l'alliance du Christ dans l'horizon du salut en héritage selon *Hébreux*.

### 3.1- Les alliances bibliques dans *Hébreux*

#### 3.1.1- L'*alliance-promesse* avec Abraham

L'*alliance-promesse* dont nous avons des indices dans *Hébreux* est celle conclue avec Abraham<sup>1</sup> et renouvelée avec sa descendance (Ex 6,1-8). Sa caractéristique première est l'engagement gracieux et unilatéral de Dieu vis-à-vis du patriarche. En Gn 15,18 comme en Gn 17, le don de l'alliance promis à Abraham est aussi d'ordre relationnel. Il porte sur le lien nouveau et particulier entre Dieu et le partenaire humain. Son contenu est indiqué en Gn 15,18 et explicité davantage en Gn 17,1-8<sup>2</sup>.

Gn 17,2-8 (LXX)	Traduction de la TOB
v. 2 : καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ πληθυνῶ σε σφόδρα	Je veux te faire don de mon alliance entre toi et moi, <i>je te ferai proliférer à l'extrême</i>
v. 4 : καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ καὶ ἔση πατὴρ πλήθους ἐθνῶν	Pour moi, voici mon alliance avec toi : <i>tu deviendras le père d'une multitude de nations.</i>
v. 5 : καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἀβραμ ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Ἀβρααμ	On ne t'appellera plus du nom d'Abram, mais ton nom sera Abraham car <i>je te</i>

<sup>1</sup> Gn 15,8-18 ; Gn 17.

<sup>2</sup> Notre analyse de ces deux passages s'appuie sur les travaux de B. Renaud, « L'alliance au cœur de la Torah », *CEv* 143, Paris, Cerf, 2008,12-23.

ὅτι πατέρα πολλῶν ἔθνων τέθεικά σε	<i>donnerai de devenir le père d'une multitude de nations</i>
v. 6 : καὶ αὐξάνω σε σφόδρα σφόδρα καὶ θήσω σε εἰς ἔθνη καὶ βασιλεῖς ἐκ σοῦ ἐξελεύσονται	et je te rendrai fécond à l'extrême : <i>je ferai que tu donnes naissance à des nations, et des rois sortiront de toi.</i>
v. 7 : καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ εἰς γενεὰς αὐτῶν εἰς διαθήκην αἰώνιον εἶναί σου θεὸς καὶ τοῦ σπέρματός σου μετὰ σέ	J'établirai mon alliance entre moi, toi, et après toi les générations qui descendront de toi ; <i>cette alliance perpétuelle fera de moi ton Dieu et Celui de ta descendance après toi.</i>
v. 8 : καὶ δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου μετὰ σέ τὴν γῆν ἣν παροικεῖς πᾶσαν τὴν γῆν Χανααν εἰς κατάσχεσιν αἰώνιον καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός	<i>Je donnerai en propriété perpétuelle à toi et à ta descendance après toi le pays de tes migrations, tout le pays de Canaan. Je serai leur Dieu.</i>

De ce passage nous pouvons dégager des éléments fondamentaux :

Dieu a l'initiative de l'alliance. Lui seul parle et s'engage. Le caractère irrévocable de son engagement est confirmé par un serment<sup>1</sup> auquel le peuple, issu du patriarche, se référera souvent<sup>2</sup>. Contrairement à Gn 15 où l'acte de l'alliance porte sur l'exécution du rite des animaux sacrifiés, en Gn 17, seule la parole prononcée par Dieu avec fermeté et solennité constitue l'acte de l'alliance. G. Von Rad<sup>3</sup> estime que ce qui est déterminant dans ce passage de Gn 17 « c'est l'affirmation expresse que l'alliance est conclue non seulement avec Abraham, mais aussi avec toute sa descendance, ce qui indique sa validité illimitée ».

Les biens promis à Abraham sont à la fois matériels et spirituels. Au niveau matériel, Dieu promet à Abraham une « descendance nombreuse » et « un pays » puis, au niveau spirituel, une relation profonde avec Abraham et, par lui, avec sa lignée<sup>4</sup>. Cette relation est confirmée par le jeu d'alternance des pronoms « Moi...toi » (Gn 17,2.4) et par la relation d'appartenance mutuelle, traduite dans les phrases suivantes : « ...cette alliance perpétuelle fera de moi ton Dieu et Celui de ta descendance » (Gn 17,7) et « Je serai leur Dieu » (Gn 17,8). L'essentiel de l'alliance abrahamique porte a priori sur cette dimension spirituelle caractérisée par la relation unique du patriarche et de sa descendance à Dieu.

<sup>1</sup> Gn 17,7-8 ; 22,16-17 ; 26,3.

<sup>2</sup> Ex 2,24 ; 13,5 ; 32,13 ; Dt 4,31 ; 7,8.12 ; Jr 11,5.

<sup>3</sup> G. Von Rad, *La Genèse*, traduction d'E. Peyer, Genève, Labor et Fides, 1968, 201.

<sup>4</sup> B. Renaud, « L'alliance au cœur de la Torah », 19.

Remarquons en outre qu'en Gn 17,8 la promesse de la terre vient immédiatement après celle du lien spécifique de Dieu avec la descendance du patriarche (Gn 17,7-8). C'est en fonction de cette relation qu'Abraham et sa descendance recevront « en propriété perpétuelle le pays de Canaan » (Gn 17,8). En somme, en Gn 15 et 17, tout comme dans d'autres écrits bibliques, *l'alliance-promesse* abrahamique est destinée à l'héritage et elle en assure la garantie. La déclaration d'Ex 6,4 est éclairante à ce sujet. Pareillement, les rappels de l'alliance et les appels à la fidélité à l'alliance, formulés dans le Deutéronome, sont ordonnés à l'héritage de la terre promis aux pères (Dt 7,12). Par la déclaration de Gn 17,8, l'avenir de la lignée du patriarche est tracé et les bases de l'alliance avec Israël sont posées.

Il est certain qu'*Hébreux* ne parle pas explicitement de l'alliance avec Abraham, mais bien des éléments essentiels de la promesse faite au patriarche apparaissent ici et là dans *Hébreux*. Nous l'avons souligné dans la deuxième partie de ce travail, le Fils héritier (He 1,2) réalise en plénitude la promesse de l'héritier et de la descendance faite au patriarche. Par ailleurs, l'alliance avec Abraham est inséparable de la promesse de l'héritier selon Gn 17. Nous pouvons évoquer aussi la place réservée à l'histoire et à l'expérience du patriarche dans *Hébreux* (He 6,12-17 ; He 11). La formule « Je serai leur Dieu », reprise dans la citation de Jr 31,33, n'est pas sans rappeler la promesse à Abraham faite dans le contexte de l'alliance avec le patriarche en Gn 17 et reprise par l'auteur d'*Hébreux* en He 8,10.

On pourrait dire, en résumé que la connexion qu'*Hébreux* fait entre les notions de promesse, d'héritage et d'alliance ne consiste pas en un simple rapprochement syntagmatique. Elle rappelle *l'alliance-promesse* telle que nous venons de la présenter. Dès lors, si on se situe au plan du don de l'héritage, l'alliance abrahamique semble servir de cadre d'interprétation de celle du Christ. D'ailleurs, dans la vision sotériologique biblique, le thème de l'héritage est explicitement pris dans le réseau de tout ce qui se rattache à Abraham et à sa descendance, particulièrement à la promesse d'un héritier et de la bénédiction. À cet effet, l'alliance abrahamique constitue le fondement de toutes les alliances bibliques postérieures dont celle de Moïse au Sinai.

### 3.1.2- L'alliance avec le peuple au Sinaï

C'est en He 8,8-9 et en 9,10-23 que l'auteur évoque spécifiquement l'alliance du Sinaï. À la différence de l'*alliance-promesse* qui est une alliance avec une personne particulière, l'alliance du Sinaï, tout comme l'alliance prédite par Jérémie, sont des alliances avec le peuple tout entier. Les deux se placent cependant dans le prolongement de l'alliance avec Abraham qu'elles réalisent en partie. En effet, si Dieu a délivré Israël de la servitude égyptienne et si, par l'alliance au Sinaï, il fait de lui son peuple particulier, c'est en raison de son indéfectible fidélité aux promesses de la terre et de la bénédiction faites au patriarche<sup>1</sup>. S'il s'engage en outre à accorder le pardon à Israël infidèle (Jr 31,31-34), c'est toujours par fidélité aux mêmes promesses. Cependant, à la différence de l'alliance « jérémiennne », celle du Sinaï insiste sur les exigences morales qu'elle comporte.

Parmi les éléments caractéristiques de l'alliance mosaïque repris dans *Hébreux*, nous mentionnons la référence au rite sacrificiel<sup>2</sup> d'inauguration de l'alliance. Ce rite est décrit dans le récit d'Ex 24,8 en He 9,20.

Texte d'Ex 24,8 (LXX)	Texte d'He 9,20	Texte français d'He 9,20
<p>λαβὼν δὲ Μωϋσῆς τὸ αἶμα κατεσκεδάσειν τοῦ λαοῦ</p> <p>καὶ εἶπεν ἰδοὺ τὸ αἶμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων</p>	<p>λέγων· τοῦτο τὸ αἶμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.</p>	<p>en disant : Ceci est le sang de l'alliance que Dieu a ordonnée pour vous.</p>

Moïse est présenté sous les traits de médiateur et de ministre du culte chargé du rite d'aspersion du sang (Ex 24,7-8). Ce rite qui constitue l'acte de l'alliance fait d'Israël une nation sainte (Ex 19,6) à laquelle est réservé le privilège d'entrer dans l'intimité du Dieu saint<sup>3</sup>. Les sacrifices paraissent donc nécessaires à la conclusion et au

<sup>1</sup> Ex 6,2-6 ; Dt 29,12.

<sup>2</sup> Notons qu'il y a une différence de fond entre les sacrifices d'inauguration de l'alliance sinaïtique et celui offert lors de l'alliance abrahamique. B. Renaud (« L'alliance au cœur de la Torah », 15) montre qu'en Gn 15,7-18, l'exécution du rite du passage entre les animaux coupés en deux (v. 8-11.17) traduit l'irrévocabilité de l'engagement de Dieu (B. Renaud, « L'alliance au cœur de la Torah », 15). Le rite signifie qu'il s'agit d'un engagement unilatéral de Dieu puisque lui seul passe entre les animaux. Ce qui n'est pas le cas en Jr 34,18.

<sup>3</sup> B. Renaud, « L'alliance au cœur de la Torah », 43.

maintien de l'alliance<sup>1</sup>. Ainsi pourrait-on comprendre la portée de la reprise du récit d'institution de l'alliance mosaïque en He 9,19-20 dans le contexte de l'alliance du Christ.

Toutefois, l'auteur d'*Hébreux* cite Ex 24,8 en He 9,19-20 en y apportant des modifications significatives :

*Hébreux* remplace l'expression τῆς διαθήκης ἧς διέθετο du texte des LXX par la locution τῆς διαθήκης ἧς ἐντείλατο. Le verbe ἐντέλλομαι signifie « ordonner », « commander », « prescrire ». La modification apportée permet de formuler une hypothèse : l'alliance du Sinaï, « disposée » (διέθετο) pourtant par l'intermédiaire de Moïse, se présente comme une *disposition* de l'ordre de la « prescription ». Aussi requiert-elle, de la part du peuple, respect et fidélité. D'où l'importance de la condition « Si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance » (Ex 19,5).

On voit ainsi que l'auteur d'*Hébreux* réserve le verbe διατίθημι pour la nouvelle *disposition* du Christ. La valeur de ce verbe réside au niveau de sa connotation juridique proche de celle de l'héritage.

Que dire du rapport entre l'alliance sinaïtique et celle d'Abraham ? Il est certain que la première (celle du Sinaï) tire sa substance de la promesse à Abraham. La loi édictée lors de la conclusion de l'alliance sinaïtique sert de garant de la relation établie par Dieu avec son peuple. Pour Israël, cette relation est nécessaire pour l'entrée en possession de Canaan, le Sinaï n'étant qu'une étape vers ce pays. On pourrait également argumenter ici à partir du motif de l'entrée dans le repos, sur lequel nous reviendrons dans la partie suivante. Tout cela montre que la thématique de l'héritage n'est pas en marge de l'alliance sinaïtique. F. Dreyfus<sup>2</sup> souligne, à juste titre, que dans les récits de l'alliance mosaïque émanant des traditions yahvistes, l'entrée en terre promise est comprise comme l'objet de l'alliance. C'est ce qui ressort de la demande de Moïse en Ex 34,9 :

« Si vraiment, Seigneur, j'ai trouvé grâce à tes yeux, que mon Seigneur veuille bien aller au milieu de nous, bien que ce soit un peuple à la nuque raide, pardonne nos fautes et nos péchés et fais de nous ton héritage » (*BJ*).

<sup>1</sup> F. Dünkel, « Expiation et jour d'expiation dans l'Épître aux Hébreux », *RRef 130* (1982), 65.

<sup>2</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 28.

L'héritage évoqué dans cette requête se comprend au sens d'une « relation d'appartenance qui fait d'Israël le peuple de Yahvé ». De la sorte, le vocabulaire de l'héritage employé en Ex 34,9 permet de caractériser cette relation entre Yahvé et son peuple. Pourtant, celle-ci sera rompue par le partenaire humain, d'abord faute de moyens de médiation efficaces et stables et, ensuite, en raison de la désobéissance du peuple. L'infidélité suscitera certes la colère de Dieu, mais les prophètes montreront que Dieu ne s'enferme pas dans sa colère. Il promet un nouvel engagement dont la caractéristique sera le don du pardon définitif. C'est de ce pardon qu'il s'agit dans la prophétie de Jr 31,31-34 citée intégralement en He 8,8-13.

### 3.1.3- L'alliance de pardon : Jr 31

Jérémie annonce l'alliance de pardon dans le contexte de l'exil. Il la présente comme le renouvellement de l'alliance sinaïtique rompue par les pères. Outre le pardon, l'alliance qu'il prédit aura pour caractéristique l'inscription de la loi dans le cœur, la relation d'appartenance mutuelle entre Dieu et le croyant et la connaissance immédiate de Dieu. Certaines des composantes de l'alliance jérémiennne rappellent les promesses faites à Abraham et réalisées en partie dans l'alliance au Sinaï. Si la référence à la loi fait penser à la loi mosaïque, l'appartenance à Dieu rappelle aussi bien l'alliance du Sinaï que celle avec Abraham. Dans l'alliance mosaïque, l'idée d'appartenance à Dieu est corroborée par la notion d'élection, la composante majeure de cette *disposition*. C'est l'idée qui est mise en lumière en Ex 19,5 :

« Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi » (*BJ*).

Cette sentence se présente aussi comme la réalisation du lien intime promis en Gn 17,8 entre la descendance d'Abraham et Dieu : « Je serai leur Dieu ». La même formule est reprise en Jr 38,33 (*LXX*).

Il ressort de ces différents points que l'alliance selon Jérémie, tout comme l'alliance mosaïque, s'inscrit dans la perspective de l'accomplissement de l'alliance abrahamique. Toutefois, à la différence des deux alliances précédentes, Jérémie donne à la nouvelle une portée beaucoup plus eschatologique. La question qu'il convient de poser maintenant est celle de l'articulation sotériologique entre l'alliance nouvelle selon Jérémie et celle annoncée dans *Hébreux*. De plus, comme Jérémie définit l'alliance

nouvelle en fonction de l'alliance du Sinaï, nous devons aussi nous interroger sur la question du rapport entre l'alliance de Moïse et celle du Christ annoncée dans *Hébreux*. Autrement dit, qu'en est-il de l'originalité de l'alliance selon *Hébreux* par rapport à la *disposition* du Sinaï et à celle prédite par Jérémie. La réponse à cette interrogation se trouve en partie dans la manière dont l'auteur d'*Hébreux* interprète le texte grec de Jr 38,31-34 qu'il cite en He 8,8-13.

Jr 38 (LXX)	Texte d'He 8,8-12	Texte français d'He 8 <sup>1</sup>
v. 31 : ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται <b>φησὶν</b> κύριος καὶ <b>διαθήσομαι</b> τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινὴν	v. 8 : Ἴδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, <b>λέγει</b> κύριος, καὶ <b>συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον</b> Ἰσραὴλ καὶ <b>ἐπὶ τὸν οἶκον</b> Ἰούδα διαθήκην καινὴν,	Voici, des jours viennent, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle,
v. 32 : οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν <b>διεθέμην</b> τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου <b>καὶ ἐγὼ</b> ἠμέλησα αὐτῶν <b>φησὶν</b> κύριος	v. 9 : οὐ κατὰ τὴν διαθήκην, ἣν <b>ἐποίησα</b> τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, <b>κάγω</b> ἠμέλησα αὐτῶν, <b>λέγει</b> κύριος·	pas selon l'alliance que je fis pour leurs pères au jour où je pris leur main pour les emmener hors du pays d'Égypte. Parce qu'eux-mêmes ne demeurèrent pas dans mon alliance, moi aussi je les ai délaissés, dit le Seigneur.
v. 33 : ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη <b>ἦν διαθήσομαι</b> τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας <b>φησὶν</b> κύριος διδοὺς <b>δώσω</b> νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν <b>γράψω</b> αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν	v. 10 : ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, <b>ἦν διαθήσομαι</b> τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, <b>λέγει</b> κύριος· διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν <b>ἐπιγράψω</b> αὐτοὺς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν·	Voici l'alliance que je disposerai pour la maison d'Israël, après ces jours-là, dit le Seigneur, donnant mes lois, c'est dans leur pensée et sur leurs coeurs je les inscrirai et je serai pour eux Dieu et eux seront pour moi un peuple ;
v. 34a : καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων γινῶθι τὸν κύριον ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ	v. 11 : καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ λέγων, Γινῶθι τὸν κύριον, ὅτι πάντες εἰδήσουσίν με ἀπὸ	et ils n'auront pas à enseigner chacun son concitoyen et chacun son frère disant : Connais le Seigneur, car tous, ils me connaîtront, du petit

<sup>1</sup> En dehors du v. 12, la traduction française du texte cité est celle d'A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 143.



μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν	μικροῦ ἕως αὐτῶν, μέγαλου	jusqu'au grand,
v. 34b : ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι	v. 12 : ὅτι ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.	car je serai miséricordieux pour leurs injustices et de leurs péchés je ne me souviendrai plus.

Comme on peut s'en apercevoir en lisant les termes en gras dans le tableau ci-dessus, l'auteur d'*Hébreux* entreprend un significatif travail de « réécriture »<sup>1</sup> du passage de Jérémie. Il le cite dans son intégralité, mais en y apportant des modifications d'importance inégale. Les plus significatives se trouvent en He 9,8.9. Au v. 8, l'expression διαθήσομαι τῷ οἴκῳ<sup>2</sup> des LXX est remplacée par l'expression συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον<sup>3</sup>. Au v. 9, l'aoriste διεθέμην de Jr 38,32 est substitué par l'aoriste ἐποίησα. On peut saisir les enjeux de ces changements en considérant la structure de la péricope.

He 8,7-13 peut être divisé en deux unités :

La première unité (v. 7-9) traite vraisemblablement de la « première » alliance, car, même si le v. 8 parle d'alliance nouvelle, le sujet de cette première unité n'est pas encore l'alliance de pardon promise par le prophète, mais la *disposition* du Sinaï. Nous constatons ainsi que c'est en référence à cette *disposition* que le rédacteur d'*Hébreux* utilise les verbes συντελέω et ποιέω. Le premier verbe exprime l'idée d'engagement bilatéral<sup>4</sup>. La traduction d'A. Vanhoye, reprise dans le tableau ci-dessus, fait nettement ressortir l'idée de « contractualité ». Elle est confirmée en He 8,8 par la préposition ἐπί (« avec »). De ce fait, l'expression « je conclurai avec » suggère que, selon l'auteur d'*Hébreux*, l'alliance du Sinaï est une *disposition* qui exige d'Israël le respect des clauses édictées par Dieu.

La seconde unité (v. 10-13) traite de l'alliance nouvelle « jérémiennne ». À ce sujet, l'auteur d'*Hébreux* reproduit fidèlement l'expression διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ<sup>5</sup> du texte des LXX de l'oracle. Il emploie à dessein le verbe διατίθημι et le datif

<sup>1</sup> Nous parlons de « réécriture » au sens où la reprise de la citation par *Hébreux* n'est pas de l'ordre de la répétition servile ou de la copie à l'identique. L'auteur recontextualise l'oracle de Jérémie et il lui donne une nouvelle signification. S'agissant des caractéristiques du phénomène de « réécriture », voir A.-C. Gignoux, *Initiation à l'intertextualité*, Paris, Ellipses, 2005, 108-113.

<sup>2</sup> « Je réglerai une disposition pour la maison ».

<sup>3</sup> « J'accomplirai avec la maison ».

<sup>4</sup> Composé du préfixe σύν (« avec ») et de la désinence τελέω (accomplir), συντελέω traduit l'idée « d'accomplir avec ». Il fait penser à un arrangement, à un accord entre deux parties.

<sup>5</sup> « Je disposerai pour la maison d'Israël ».

d'intérêt τῷ οἴκῳ. Le verbe διατίθημι a une connotation juridique ; il exprime l'idée de « disposer » ou d'« établir » juridiquement. L'auteur d'*Hébreux* reprendra le même verbe pour parler de la mise en place de la « nouvelle » alliance en He 9,16 et en He 10,16.

Les nuances terminologiques des verbes ποιέω et ἐντέλλομαι ne sont pas sans intérêt. J. Swetnam<sup>1</sup> s'y est appuyé pour montrer la différence qualitative entre la « première alliance » et celle du Christ. La « première », « faite » et « prescrite », est de l'ordre de la pratique morale. Cet aspect manifeste le caractère imparfait et provisoire de cette dernière. Le verbe διατίθημι connote plutôt l'idée de stabilité. Il exprime que la « nouvelle alliance » est une réalité du salut, établie de manière ferme et définitive. C'est sur cet aspect que réside son originalité.

La différence linguistique relevée au sujet des deux alliances révèle une réelle intention sotériologique et eschatologique de l'auteur d'*Hébreux*. Elle exprime l'idée selon laquelle, la « nouvelle » ne sera pas une *disposition* culturelle destinée à ordonner et à favoriser la relation de l'homme avec Dieu. Elle sera plutôt une *disposition* instituée de manière stable pour permettre aux croyants d'entrer en possession de l'héritage. C'est sur cet aspect essentiel que repose la spécificité chrétienne de l'alliance dans *Hébreux*.

### 3.2- L'originalité de l'alliance dans *Hébreux*

Dans sa détermination sotériologique, l'alliance énoncée en He 9,15-17 est qualifiée de « meilleure », de « nouvelle » et de « neuve ». Sa singularité, qui se manifeste à travers le déplacement de sens du mot διαθήκη comme alliance (v. 15) à celui de διαθήκη comme « testament » (v. 16.17), ne peut être comprise qu'en fonction de la première alliance. Il nous revient maintenant de dégager cette originalité au plan de la continuité, du dépassement et de l'accomplissement de l'alliance du Christ, par rapport aux autres alliances vétérotestamentaires définies ci-dessus.

---

<sup>1</sup> J. Swetnam, « A suggested Interpretation of Hebrews 9:15-18 », *CBQ* 27 (1965), 376-377.

### 3.2.1- L'originalité de l'alliance du Christ au plan de la continuité

Nous décelons deux éléments de continuité entre l'alliance du Christ et la « première » dans le texte He 9,15-28.

Le premier élément se laisse percevoir dans le rapport entre le sacrifice de l'alliance et le sacrifice pour le péché, rapport qui aboutit à la correspondance *alliance-pardon*<sup>1</sup>. Leur rapport est mis en lumière dans la relecture du récit de l'inauguration de l'alliance du Sinaï (He 9,15-23). La phrase qui introduit l'alliance du Christ (v. 15) est reliée à celle qui porte sur la purification (v. 14) par la locution διὰ τοῦτο (« voilà pourquoi »). Ce lien logique autorise une paraphrase : c'est parce que son sang purifie la conscience des œuvres mortes que le Christ est devenu médiateur d'une alliance nouvelle. À l'intérieur du v. 15 lui-même, l'alliance du Christ est associée au « rachat des transgressions ». L'usage de ce vocabulaire de la juridiction pénale, dans un contexte d'alliance, n'est pas sans importance. La transgression fait penser à une atteinte à la loi qui, dans le contexte de la prophétie de Jérémie, est une rupture d'alliance. Or dans le récit Ex 24,8 cité en He 9,19, il n'y a aucune mention ni de l'expiation de fautes ni du pardon à obtenir. A. Vanhoye<sup>2</sup> le souligne bien, la question des transgressions ne s'est posée que bien après la conclusion de l'alliance et le don de la loi. C'est dans la spiritualité juive exilique que ces transgressions vont, de manière assez remarquable, prendre la forme d'une rupture de l'alliance. L'expiation de ces transgressions s'étant avérée indispensable, la nécessité des sacrifices pour les péchés s'est fait sentir. Le but de ces derniers est de rétablir et d'assurer le maintien de la relation entre le peuple et Dieu. On comprend pourquoi Jérémie intègre l'alliance nouvelle qu'il prédit dans le cadre de l'initiative divine du pardon des péchés et de promesse d'un don à venir<sup>3</sup>. Le prophète considère le pardon comme la caractéristique première de la nouvelle alliance.

Dans *Hébreux*, le pardon est un bien du salut accordé par le sacrifice du Christ. Rappelons que son offrande unique est opposée à la répétitivité des sacrifices anciens, preuve de leur inefficacité à accorder le pardon définitif. Ce pardon devient, dans la pensée de l'auteur d'*Hébreux*, une composante de l'alliance nouvelle. L'harmonisation

<sup>1</sup> A. Vanhoye explicite parfaitement la relation de continuité entre la première alliance et le pardon des péchés (A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 225-227).

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 226.

<sup>3</sup> B. Pinçon, *Du nouveau dans l'ancien*, 10.

des notions d'alliance et de pardon situe davantage la pensée de l'auteur d'*Hébreux* dans le droit fil de l'alliance prédite par Jérémie. Celle-ci est elle-même une promesse d'accomplissement de l'alliance sinaïtique.

Le second indice de continuité apparaît dans la relation d'équivalence que l'auteur effectue entre l'*alliance-testament* mise en place par le Christ (He 9,15-17) et l'alliance du Sinaï (He 9,18-23). Les deux alliances sont articulées au niveau de leur acte fondateur et de leur entrée en vigueur. L'argument de l'auteur s'organise autour de la mort ou du sang, deux éléments renvoyant à la mort d'une victime. L'auteur d'*Hébreux* déclare que l'acte fondateur de l'alliance du Christ est la mort et celui de l'alliance de Moïse est le sang des animaux immolés. Leur équivalence est énoncée par l'adverbe ὅθεν (« c'est pourquoi » : v. 18) au moyen duquel l'auteur tire la conclusion qui justifie les déclarations faites aux v. 16-17. Ainsi énonce-t-il le principe qui commande le rapprochement des deux alliances : il n'y a pas d'alliance sans effusion de sang, et donc sans mort de victime. La mort et l'aspersion du sang sont toutes les deux ordonnées à créer les conditions de communion avec le divin. Aussi apparaît-il que la liturgie n'a pas d'autre but que de servir l'alliance<sup>1</sup>.

L'évidence qui s'impose de ce rapprochement est qu'au plan des moyens d'institution, des conséquences et des harmoniques culturelles, les deux alliances se correspondent. Mais au plan de la qualité, de la nature et de l'objet final, leur connexion fait apparaître des éléments de dépassement. Ceux-ci présentent des aspects novateurs qui manifestent la transcendance de l'alliance du Christ sur la première.

### **3.2.2- L'originalité de l'alliance du Christ au plan du dépassement**

Au plan du dépassement, la nouvelle alliance s'oppose à tout ce que l'ancienne comporte d'imparfait, de précaire ou d'instable. Sa grande nouveauté réside dans le fait qu'elle surpasse les perspectives de la première alliance. Des indices peuvent déjà être repérables dans les éléments de continuité mis en relief ci-dessus. Évoquons en particulier la différence qualitative entre le sang des animaux aspergé pour la conclusion de la première alliance et celui du Christ.

Au niveau des résultats, la nature du pardon accordé peut aussi être soulignée. Celui obtenu dans la nouvelle alliance est définitif, de telle sorte qu'il rend inutile les

---

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 153.

sacrifices juifs sans cesse réitérés. L'idée de dépassement se profile, en outre, derrière le changement linguistique que l'auteur d'*Hébreux* opère dans les citations de Jr 38 et d'Ex 24,8. Comme nous l'avons souligné, les nuances terminologiques des verbes συντελέω, ποιέω, ἐντέλλομαι et διατίθημι ne sont pas sans incidences dans la comparaison des deux alliances.

Deux autres éléments permettent de saisir les enjeux du dépassement de l'alliance du Christ. Il s'agit notamment 1- de l'affirmation du caractère testamentaire de la *disposition* nouvelle (He 9,15-17) et 2- de l'articulation entre cette dernière et l'alliance du Sinaï en He 9,18-23.

1- La *disposition* prédite par Jérémie reçoit chez l'auteur d'*Hébreux* le sens technique de « testament ». Ce déplacement de sens est, de loin, une simple variation linguistique. L'auteur exploite les deux sens du mot διαθήκη pour montrer que l'alliance divine conclue avec la descendance d'Abraham devait acquérir toute la valeur d'un testament<sup>1</sup> juridique immuable qui, pour prendre effet de manière définitive, nécessite la mort de son testateur.

2- L'auteur d'*Hébreux* étaye cette thèse en harmonisant l'*alliance-testament* du Christ avec l'alliance du Sinaï, au moyen de la relecture du rite sacrificiel de l'instauration de cette dernière (He 9,18). Cependant, s'il est largement admis que le contexte d'He 9,15-17 oriente la compréhension du mot διαθήκη aux v. 16-17 vers le sens de « *disposition* testamentaire », la notion de « testament » pose un problème d'interprétation à l'articulation des v. 17 et 18. La concordance de ces deux versets est énoncée comme suit :

He 9,17-18	Traduction
17 : διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῆ ὁ διαθέμενος.	Car, un testament n'est valide qu'à la suite du décès, puisqu'il n'entre jamais en vigueur tant que vit le testateur.
v. 18 : ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται·	Aussi, la première non plus n'a-t-elle pas été inaugurée sans du sang <sup>2</sup>

Le rapport entre les deux versets est introduit par l'adverbe ὅθεν. Il confirme l'affirmation du v. 17. La question suscitée par ce rapport est celle de savoir comment comprendre l'application de la notion de nécessité de la mort du testateur à l'alliance du

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau*, 229.

<sup>2</sup> Traduction d'A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 152.

Sinaï. Pour définir le rapport de dépassement qui se profile derrière leur corrélation, la contribution de J. Swetnam<sup>1</sup> va nous servir de support.

J. Swetnam argumente à partir des modifications apportées par l'auteur d'*Hébreux* aux textes de Jérémie et d'Ex 24,8, déjà étudiées ci-dessus. Il en arrive à émettre l'hypothèse suivante : l'alliance nouvelle selon *Hébreux* et l'alliance du Sinaï peuvent être considérées comme des *alliances-testaments*<sup>2</sup>, bien qu'à des degrés différents. Tout d'abord parce que la connotation testamentaire de la notion d'alliance est bien attestée dans l'AT. Dt 32 et Jos 23-24 ont l'aspect de discours testamentaires de Moïse et de Josué concernant l'entrée en possession du pays de Canaan.

Dans la théologie vétérotestamentaire, l'alliance avec Dieu est avant tout l'expression d'une volonté<sup>3</sup>. J. Swetnam précise toutefois que Dieu ne saurait être regardé comme le « testateur » de la *disposition* du Sinaï, étant donné qu'il n'a pas « établi » ou « disposé » cette alliance. Il l'a plutôt faite (He 8,8.10) et prescrite (He 9,20). Ce sont les animaux sacrifiés qui, grâce à leur mort, permirent à l'alliance de Moïse de prendre effet. Dans la nouvelle alliance en revanche, les animaux ont été remplacés par le Christ qui, lui, est le « testateur »<sup>4</sup>. Par ce fait, affirme J. Swetnam, l'alliance du Sinaï est comme un « testament en ébauche » que le Christ devait achever. Les animaux sacrifiés feraient alors figure de « testateurs symboliques et passifs », préfigurant le Christ, le vrai testateur. Ainsi, la nouvelle alliance d'*Hébreux* devient-elle, de façon parfaite, ce que la première était de manière inchoative et imparfaite<sup>5</sup>.

J. Swetnam l'a bien relevé, la première alliance, « faite » et « ordonnée » par Dieu, était ouverte au changement. Son idée de concéder à l'alliance sinaïtique le statut de « testament » paraît aussi intéressante, mais elle suscite une interrogation. Si

<sup>1</sup> J. Swetnam, « A suggested Interpretation », 373-390.

<sup>2</sup> J. Swetnam, « A suggested Interpretation », 373, note 2. P. Courthial raisonne dans le même sens (« La portée de la *diathècè* en He 9 : 16-17 », *EtEv* 1 (1976), 39). Il renvoie au livre du Deutéronome qui ne situe la prise de possession de l'héritage par Israël qu'à la mort de Moïse, le médiateur-testateur. Il écrit : « En effet, c'est au décès du médiateur-testateur que les paroles, promesses, stipulations et avertissements de l'alliance-testament prennent effet, entrent en vigueur ».

<sup>3</sup> L'importance de l'idée de « volonté » dans la notion d'alliance est mise en relief par A. Schenker, « Διαθήκη pour בְּרִית. L'option de traduction de la LXX à la double lumière du droit successoral de l'Égypte ptolémaïque et du livre de la Genèse », dans J.-M. Auwers – A. Wénin, *Lectures et relectures de la Bible*, Festschrift P.-M. Bogaert (BETHL 144), Leuven, Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 1999, 125). Selon cet auteur, bien que les deux termes soient sémantiquement différents, בְּרִית et διαθήκη ont un trait commun, à savoir « la déclaration de la volonté définitive d'une personne qui a le pouvoir de décider ».

<sup>4</sup> J. Swetnam, « A suggested Interpretation », 377.

<sup>5</sup> J. Swetnam, « A suggested Interpretation », 380.

l'alliance sinaïtique avait la valeur d'un « testament en ébauche », comment comprendre la déclaration de l'auteur d'*Hébreux* en He 8,13 : « En parlant d'une alliance nouvelle, il a rendu vieille la première ; or ce qui devient ancien et qui vieillit est près de disparaître ». Un testament peut-il vieillir ? Outre cette difficulté, nous émettons également une réserve quant à l'idée de considérer les animaux sacrifiés au Sinaï comme des « testateurs passifs ». À notre avis, la relation d'équivalence établie par l'auteur d'*Hébreux* entre les rites d'inauguration des deux alliances est à comprendre au plan de la médiation. Le contexte thématique d'He 9,15-17 et notre étude de ce passage le montrent. Le sang, aussi bien des animaux que celui du Christ est décrit comme moyen matériel de médiation. C'est donc au plan de leurs modalités d'institution que les deux alliances sont mises en parallèle. Comme on peut le remarquer depuis sa première mention en He 7,22, le mot διαθήκη est employé dans des contextes qui opposent les moyens de médiation dans l'ancienne et dans la nouvelle économie. C. Spicq argumente dans le même sens lorsqu'il déclare que le glissement d'un sens de διαθήκη à l'autre vient du rôle très spécial de la médiation de Jésus<sup>1</sup>.

Les données de l'enquête ci-dessus nous permettent de noter que dans le contexte thématique d'He 9,15-20, l'idée de « testament » ne saurait être appliquée à l'alliance de Moïse. Celle-ci avait pour vocation d'assurer et de garantir la relation entre Israël et son Dieu, nécessaire à la possession de la terre promise. D'où le rapport à la loi comme garante de cette relation. L'effusion du sang apparaît dans le contexte de l'alliance sinaïtique comme un rite de purification dont le but est de mettre le peuple dans les dispositions requises pour la communion avec Dieu. De plus, la clé de l'alliance sinaïtique n'est pas la mort des animaux, mais l'élection d'Israël comme peuple saint de Dieu. Le motif de « testament », en revanche, est destiné, non pas à favoriser la relation des hommes avec Dieu, mais à accorder et à garantir l'héritage. Ce motif de testament est amené dans le texte (He 9,15-17) par le thème de l'héritage, situant ainsi l'alliance du Christ dans la perspective de la possession du salut. Par ce motif l'auteur d'*Hébreux* définit la signification eschatologique qu'il entend donner à l'alliance nouvelle. La notion de « testament » caractérise cette alliance dans sa nouveauté, sa stabilité et sa validité. Ainsi pourrait-on comprendre le rapport de dépassement de l'alliance du Christ par rapport à celle de Moïse. Dès lors que la première était ouverte au changement, la

---

<sup>1</sup> C. Spicq, « La théologie des deux alliances », 22.

nouvelle, en revanche, est irrévocable parce qu'elle est une disposition testamentaire fermement établie et validée grâce à la mort de son testateur.

L'action médiatrice du Christ n'opère pas un simple renouvellement des clauses et des structures de la première alliance, mais opère une rupture radicale selon laquelle ce qui était imparfait, transitoire et admis jusqu'au temps du relèvement (He 9,10) est remplacé par la réalité nouvelle et ultime. La mort de Jésus constitue donc un véritable acte testamentaire qui met fin à la précarité de la première alliance en assurant aux chrétiens la garantie des biens promis aux pères. On comprend pourquoi l'auteur d'*Hébreux* emploie les adjectifs κρείττων, καινός<sup>1</sup> et νέος<sup>2</sup> pour parler de la nouveauté radicale essentielle et successive de l'alliance du Christ. Il les emploie pour montrer que, si dans ses harmoniques culturelles, l'alliance du Christ est qualitativement meilleure et nouvelle, dans sa dimension eschatologique, elle est une réalité juridique et neuve dans l'histoire du salut.

### **3.2.3- L'originalité de l'alliance du Christ au plan de la réalisation eschatologique**

La perspective d'accomplissement se dégage de l'articulation entre l'*alliance-testament* et la réception de l'héritage promis. Dans le texte (He 9,15-17) étudié, le principe directeur de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* est le don d'un bien d'un ordre particulier. Il déclare en He 9,11, qu'avec l'entrée du Christ dans l'ordre sacerdotal, les biens éternels associés à la rédemption messianique sont accordés, bien que leur consommation demeure future. L'annonce de l'entrée en possession de l'héritage au v. 15 nous place dans la perspective d'accomplissement. L'auteur d'*Hébreux* oppose ainsi deux temps historiques : celui de la promesse et celui de sa réalisation.

Dans le v. 15 qui nous occupe, la notion d'accomplissement est portée par le motif de la promesse. Le substantif ἐπαγγελία ne semble pas renvoyer à l'acte de promettre mais à la réalité promise. La construction grammaticale du v. 15b est significative à ce

<sup>1</sup> L'adjectif καινός accentue l'idée de nouveauté radicale au plan qualitatif. Il se rapproche ainsi de la réalité exprimée par l'adjectif κρείττων.

<sup>2</sup> L'adjectif νέος qualifie, dans l'ordre temporel, une réalité qui n'a pas encore existé, c'est-à-dire qui vient de faire irruption. Par opposition à πάλαι l'adjectif νέος s'emploie aussi pour distinguer ce qui est jeune et récent (Mt 9,17 ; Mc 2,22 ; Lc 5,38.) de ce qui est vieux, ancien, usé. Pour définir le sens particulier de chacun de ces deux adjectifs, nous nous sommes référée à l'article d'H. Haarbeck, « New », dans C. Brown (Ed.), *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, Vol. II, Exeter – Devon, Paternoster Press, 1986, 669-676.



propos. Elle montre que le substantif κληρονομία se rapporte au mot ἐπαγγελία et non à l'adjectif substantivé οἱ κεκλημένοι<sup>1</sup>. Dès lors, l'expression au génitif τῆς αἰωνίου κληρονομίας a une valeur épexégétique, elle précise le mot ἐπαγγελία. Cela laisse entendre que les appelés ne reçoivent pas la promesse d'un patrimoine, mais l'héritage eschatologique lui-même. La correspondance directe entre les mots « alliance », « promesse » et « héritage » nous remet dans la ligne droite de l'alliance avec le patriarche. Celle-ci, avons-nous souligné, est la *disposition* fondatrice sur laquelle se greffent les alliances bibliques ultérieures faites avec la descendance d'Abraham.

Dans le contexte du thème de l'héritage, l'*alliance-testament* conclue dans le Christ confirme la validité et la stabilité de l'alliance d'Abraham. L'héritage évoqué en He 9,15 nous fait remonter aux origines de l'histoire du salut d'Israël. On ne saurait donc saisir la perspective d'accomplissement en He 9,15-17 si on oublie l'importance du rapport entre les notions d'alliance, de promesse, et d'héritage dans l'alliance abrahamique, fondatrice de l'histoire biblique de l'héritage. Évoquons ici l'hypothèse de L. Cerfaux<sup>2</sup>. Interprétant le texte de Gn 15, il affirme que Dieu a fait un véritable testament en faveur d'Abraham et de sa descendance, testament par lequel le patriarche et le peuple issu de lui prennent possession des biens de la promesse divine. Ainsi pourrait-on comprendre la formule d'alliance de Gn 15,18 :

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ διέθετο κύριος τῷ Ἀβραμ διαθήκην λέγων τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην	En ce jour, le Seigneur conclut une alliance avec Abram en ces termes : « C'est à ta descendance que je donne ce pays ... »
---	---

De cette *disposition* testamentaire avec Abraham, Paul disait que la loi venue après ne pouvait ni la modifier, ni l'annuler, en raison de sa nature (Ga 3,15-20). C'est ce testament qui prend effet de manière définitive avec la mort du Christ, l'héritier par excellence de Dieu. L'alliance du Christ est vue essentiellement comme *une alliance de possession*. Elle est un *testament* établi en bonne et due forme, pour que les appelés reçoivent l'héritage éternel promis. En cela, la pensée de l'auteur d'*Hébreux* se rapproche de celle de Philon et de Paul.

D'après Philon, par les promesses de l'alliance, Dieu accorde des dons à son peuple, en particulier la terre promise qui était appelée héritage. L'Alexandrin traite de

<sup>1</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 462.

<sup>2</sup> L. Cerfaux, « L'Église et le Règne de Dieu d'après Saint Paul », *ETHL* 2 (1925), 182-183.

la notion d'*alliance-testament* dans son commentaire de Gn 17,2a dans *Mutat.* 51b-53. Interprétant ce passage de la Genèse Philon montre que Gn 17,2a pense au testament juridique et non au concept d'alliance<sup>1</sup>. Nous pouvons ainsi lire dans *Mutat.* 51b-53 :

« L'homme qui a choisi de vivre de cette sorte, Dieu consent à lui laisser par testament une part, celle qu'il convient à Dieu de donner, au sage de recevoir. Moïse dit en effet : "J'établirai mon testament entre moi et toi". Or on rédige des testaments dans l'intérêt de ceux qui sont dignes de recevoir un don, si bien que le testament est le symbole de la grâce que Dieu établit entre lui qui l'accorde et l'homme qui la reçoit. C'est le comble de la bienfaisance qu'il n'y ait rien entre Dieu et l'âme, si ce n'est la grâce virgineale ».

De son côté, l'apôtre Paul a réalisé une précieuse systématisation juridique<sup>2</sup> de l'alliance de Dieu avec Abraham en Ga 3,15-18. Dans ce texte comme en He 9,15-17, les idées d'*alliance-testament* et de succession testamentaire sont inspirées des promesses sur lesquelles est fondée l'alliance avec le patriarche. Avec le Christ, l'alliance concédée à Abraham et à sa descendance entre en vigueur pour l'éternité. Elle ouvre aux chrétiens l'accès aux biens du salut promis dans l'AT. C. Spicq<sup>3</sup> souligne que le Christ lui-même a revendiqué son droit absolu de disposer, en faveur de ses descendants, de la totalité de ses biens. Ainsi peut-on lire en Lc 22,29-30 :

« Je dispose (διατίθεμαι) en votre faveur du royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur (διέθετό μοι), afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume, et vous serez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël ».

En conclusion de ce point nous pouvons dire que l'idée force qui traverse la pensée de l'auteur d'*Hébreux* en He 9,15-17 et qui est explicitée dans ce passage de Lc est que l'héritage du Fils (He 1,1-4) est transmissible. Pour cela, par sa mort sacrificielle, Jésus-Christ valide le *testament divin* établi en faveur d'Abraham et accorde aux hommes les biens du salut. La caractéristique eschatologique de l'alliance du Christ est le fait qu'elle soit une *disposition* testamentaire définitive et qui entre en vigueur. Elle permet aux chrétiens de prendre possession de l'héritage promis. Dès lors, si, au plan cultuel, l'alliance nouvelle est placée dans le droit fil de la « première », au

<sup>1</sup> Cf. R. Goulet, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 11), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, 316.

<sup>2</sup> L. Cerfaux, « L'Église et le Règne de Dieu », 186.

<sup>3</sup> C. Spicq, « La théologie des deux alliances », 23.

plan de l'acquisition de l'héritage, elle a pour cadre de référence l'alliance abrahamique. C'est dans cette perspective que nous pourrions saisir la référence à l'héritage promis en He 9,15, comme le but ultime de l'alliance du Christ.

#### 4- Le but ultime de l'alliance : l'héritage

Comme d'après He 9,15-17 l'héritage est le but final, aussi bien de l'alliance nouvelle que de l'action médiatrice du Christ, à quel moment devrait-on en prendre possession ? Qui en bénéficiera ? En quoi consiste-t-il ?

La question de l'heure de la réception de l'héritage est sous-jacente à la valeur de la proposition subjonctive : λάβωσιν ...τῆς αἰωνίου κληρονομίας. Pour déterminer le référent temporel du subjonctif aoriste λάβωσιν, il est nécessaire de définir au préalable le sens de la conjonction ὅπως et de la préposition εἰς (v. 15). Si l'on admet que les deux particules introduisent une conséquence, la clause « reçoivent l'héritage éternel promis » se rapporte au passé. L'action de prendre possession de l'héritage serait déjà accomplie. Si l'on estime en revanche que les deux particules annoncent un but, le rachat comme la réception de l'héritage seraient encore des réalités futures. Cependant de l'avis de P. Ellingworth que nous partageons, la conjonction ὅπως exprime un but et la préposition εἰς une conséquence. D'où la conclusion : l'œuvre de rachat a déjà été accomplie alors que l'entrée en possession de l'héritage n'est pas encore effective. C'est l'idée que porte le mode subjonctif du verbe λαμβάνω (He 9,15).

Les bénéficiaires de l'héritage sont définis par le participe substantivé οἱ κεκλημένοι (« les appelés »). En He 3,1 l'auteur les considérait déjà comme ceux « qui ont en partage une vocation céleste »<sup>1</sup>. Le mot grec κλήσις utilisé au sujet des croyants peut signifier « appelé ». En He 9,15, le verbe καλέω fait penser à l'acte divin qui accorde aux croyants le statut d'élus. Par association des idées, nous pouvons affirmer que les héritiers eschatologiques des biens promis à Abraham sont assimilés à une communauté des appelés. L'héritage qui leur revient est éternel. Ce patrimoine est celui promis au patriarche et à sa descendance, déjà qualifié d'éternel par l'expression εἰς κατάσχεσιν αἰώνιον (« en propriété éternelle » : Gn17,8). Les croyants en bénéficient grâce au Christ médiateur, fondement et garant de leurs droits à l'héritage du Père.

<sup>1</sup> Cette proposition est la traduction de l'expression grecque κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι (He 3,1).

Le contenu ou la nature de l'héritage promis n'est pas explicité, bien que le texte laisse entendre qu'il est pourtant disponible, comme le suggère le verbe λαμβάνω<sup>1</sup>. L'auteur souligne simplement son caractère éternel et assure les chrétiens de sa garantie, en raison de la validité et de l'entrée en vigueur de *l'alliance-testament*. Deux motifs utilisés en He 9,11-17 devraient nous aider à déterminer les aspects de cet héritage. Il s'agit notamment des motifs des « bien à venir » (τῶν γενομένων ἀγαθῶν : v. 11) et de la promesse (ἐπαγγελία : v. 15).

L'expression τὰ ἀγαθὰ est utilisée, dans la Bible, au sujet des biens d'un ordre supérieur<sup>2</sup>, spécialement des dons eschatologiques<sup>3</sup>. Elle s'applique aussi à l'héritage de la terre promise<sup>4</sup>. Les Évangiles<sup>5</sup> en font plutôt un usage beaucoup plus large puisque la même expression est rapportée aux biens matériels nécessaires pour la vie en ce monde et aux valeurs morales humaines<sup>6</sup>. Dans le passage qui nous occupe (He 9,15-17), la corrélation entre l'alliance et la promesse de l'héritage incline à rechercher le contenu de l'héritage des chrétiens à la lumière du contenu des promesses que l'auteur d'*Hébreux* rapporte aux chrétiens.

Dans la Bible, la notion de l'héritage s'enracine dans les promesses de la terre et de la bénédiction faites à Abraham et à sa descendance<sup>7</sup>. Or l'auteur d'*Hébreux* n'emploie guère le vocabulaire explicite du salut et de l'héritage en lien avec la notion de « terre ». Il déclare plutôt que les chrétiens n'ont pas de cité permanente ici-bas et recherchent la « cité future » (He 13,14). Cependant, il ne considère pas cette cité comme un bien dont on devrait prendre possession. La terre de la promesse n'est évoquée dans *Hébreux* qu'en référence à Abraham, à Isaac et à Jacob (He 11,8-9). Le seul énoncé qui corresponde à la formule classique « hériter la terre » se trouve en He 12,28 où l'auteur et ses destinataires sont présentés comme les bénéficiaires d'un « royaume inébranlable ». Aussi important soit-il, cet énoncé ne permet pas de limiter le salut selon *Hébreux* à une possession d'ordre matériel et géographique. L'expression

<sup>1</sup> À la voix active, le verbe λαμβάνω exprime le sens de « prendre », « de faire de quelque chose sa propriété », plutôt que de « recevoir » (P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 461).

<sup>2</sup> Dt 30,9 ; Is 1,19 ; 55,2.

<sup>3</sup> Is 52,7 ; Lc 16,25 ; Jn 5,29 ; Rm 10,15.

<sup>4</sup> Ex 3,8 ; Nb 14,7 ; Dt 1,25 ; 8,1 ; 28,1 ; Is 58,14

<sup>5</sup> Mt 7,11 et Lc 11,13 ; 12,18.19.

<sup>6</sup> Mt 12,35 ; Jn 5,29.

<sup>7</sup> Gn 15 ; 17 ; 22,17-18.

« royaume inébranlable » nécessite elle-même une explication pour comprendre la réalité qu'elle recouvre. L'étude du vocabulaire de l'héritage dans *Hébreux* menée plus haut montre d'ailleurs que l'auteur fait un usage ample des termes dérivés du verbe κληρονομέω puisqu'il les associe à d'autres motifs que celui de la terre. Le plus important est celui de la « promesse ».

Le substantif ἐπαγγελία se rencontre quatorze fois dans *Hébreux*<sup>1</sup> et le verbe ἐπαγγέλλομαι quatre fois<sup>2</sup>. Le nom « promesse » exprime à la fois la forme (le fait de promettre) et le contenu. Ce dernier aspect est lié à la réalisation de la parole de la promesse. Le mot « promesse » est tantôt au singulier, tantôt au pluriel<sup>3</sup>. L'attitude positive face à cette promesse est exprimée au moyen des verbes apparentés : « recevoir » (He 11,17), « obtenir » (He 6,15), « avoir » (He 7,6), « hériter » (He 6,12), « recueillir » (He 10,36), « recevoir » (au sens de « prendre possession » : He 9,15)<sup>4</sup>. Dans certains passages, le substantif ἐπαγγελία s'emploie de façon absolue<sup>5</sup>, alors que dans d'autres son contenu est bien indiqué. C'est le cas en He 4,1 où il se rapporte au repos et en 6,13-14 à la bénédiction.

Cette analyse du vocable de la promesse montre que l'héritage constitue le contenu de la promesse et donc le bien à hériter. Ce dernier aspect est exprimé en He 6,12.17 où l'auteur d'*Hébreux* représente les croyants comme les héritiers et des promesses divines et du contenu de ces promesses. Nous déduisons de ces données, que le « salut-héritage » recouvre une réalité différente d'une portion de terre donnée. Nous essaierons d'en définir les aspects dans la partie suivante.

<sup>1</sup> He 4,1 ; 6,12.15.17 ; 7,6 ; 8,6 ; 9,15 ; 10,36 ; 11,9 (2 fois).13.17.33.39.

<sup>2</sup> He 6,13 ; 10,23 ; 11,11 ; 12,26.

<sup>3</sup> He 7,6 ; 8,6 ; 11,17.

<sup>4</sup> G. Rouiller, *Une voix nouvelle et vivante*, 97.

<sup>5</sup> C'est le cas en He 6,15; 7,6 ; 10,36 ; 11,13.17.33.39.

## Conclusion

Le parcours effectué dans cette partie a mis en lumière les constantes sotériologiques, christologiques et eschatologique de la médiation du Christ.

Au plan christologique, retenons que Jésus Christ n'est pas seulement le μεσίτης de l'alliance, mais aussi l'espace de la médiation et de l'alliance. Par son sacrifice personnel, il est le lieu du parfait *Kippur*, de la communion avec Dieu et de la réalisation des promesses du salut. Dès lors, à travers l'appellation de μεσίτης, l'auteur d'*Hébreux* montre que Jésus-Christ est celui en qui l'homme, uni à Dieu par une alliance éternelle, devient participant du Christ et héritier de l'héritage. En sa personne, il réalise la vocation de l'homme d'entrer en communion avec Dieu. En nous situant en outre dans la perspective du thème de l'héritier étudié plus haut, le Christ n'est donc pas seulement le « médiateur » de l'octroi de l'héritage, mais l'héritage lui-même. En cela, la pensée de l'auteur s'inscrit parfaitement dans la ligne christologique et sotériologique ouverte depuis l'exorde et dont nous trouvons des parallèles chez Saint Paul.

Au plan sotériologique, il est nécessaire de noter que tout l'enjeu de la médiation de Jésus repose sur la nécessité d'instaurer la nouvelle alliance. La médiation du Christ établit, sur de nouvelles bases, un nouveau type de relation, entre les hommes et Dieu et entre Jésus et les hommes. Les hommes peuvent s'approcher de Dieu ; relation de proximité et d'alliance qui était impossible dans le système de médiation juif. Comme particularité essentielle, l'alliance conclue dans le sang du Christ prend la forme d'un *testament* valide et ratifié, en vue de la prise de possession de l'héritage. Quant au Christ, il devient le testateur, celui, grâce à qui l'héritage est donné aux hommes. Au niveau eschatologique, notre étude a montré que l'*alliance-testament*, établie au commencement de l'histoire du salut avec Abraham, n'a pris juridiquement effet<sup>1</sup> qu'« en ces jours derniers où nous sommes » (He 1,1). En raison de son entrée en vigueur et de son inviolabilité, l'*alliance-testament* est la seule qui réalise pleinement l'ultime promesse fondatrice du peuple de l'ancienne alliance, à savoir l'entrée en possession de « l'héritage éternel » promis. Cette prise de possession ne pouvait être possible sans un système de médiation stable, efficace et sans une relation d'alliance,

---

<sup>1</sup> C'est l'idée qui ressort du verbe ἰσχύω en He 9,17.

fermement établie. Voilà pourquoi, en concluant l'*alliance-testament*, Dieu, par son Fils, met fin aux aléas consécutifs à la précarité de l'alliance sinaïtique. Le salut en héritage octroyé par le Christ suppose une attente persévérante et dynamique de son retour.

La question à laquelle nous devons maintenant réfléchir est celle de la nature de cet héritage.

***IV<sup>ÈME</sup> PARTIE : NATURE DU SALUT EN HÉRITAGE. QUELQUES  
ASPECTS CARACTERISTIQUES***



## INTRODUCTION

La deuxième partie de cette recherche a mis en relief les pré-requis anthropologiques du salut à recevoir en héritage, à partir de l'étude de l'identité divine et humaine du Christ dévoilée en He 1,1 – 2,10. À l'arrière-plan de la filiation divine et de la fraternité humaine du Christ se dégage pour les croyants la relation de filiation au Père, la relation de fraternité humaine et de gloire avec le Fils et la relation *d'appartenance* à la lignée d'Abraham.

La troisième partie, consacrée à la médiation sacerdotale du Christ, a défini les dispositions juridiques et religieuses indispensables à l'octroi de l'héritage du salut aux chrétiens. La notion qui exprime ces deux dispositions est celle d'« alliance-testament », établie grâce au sacrifice du Christ. Étant donné que cette alliance est à la fois la confirmation des promesses faites aux patriarches et la garantie de leur réalisation eschatologique, le salut se révèle comme l'objet du *testament* du Christ qui lègue l'héritage du Père à ceux que sa mort a préalablement libérés du péché.

Dans la présente partie, nous nous penchons sur la question de la nature du salut promis en héritage aux chrétiens. En quoi consiste-t-il et comment *Hébreux* l'exprime-t-il ? Bien qu'à l'étape actuelle de notre recherche nous ne puissions répondre de manière précise à cette question, plusieurs éléments mis en relief dans les chapitres précédents donnent l'orientation sotériologique d'*Hébreux*. Le dessein divin du salut est solennellement énoncé en He 2,10 en termes de « glorification d'une multitude de fils ». Le dessein ainsi énoncé est orchestré, dans la suite d'*Hébreux*, par différentes images, intégrées dans une synthèse sotériologique cohérente et originale dont nous voulons définir l'essentiel à partir de l'étude des motifs liés à celui de la promesse. Parmi ces motifs, nous retenons ceux du repos et du royaume inébranlable.

## I- LE REPOS

Le motif du repos se trouve au cœur de la discussion sur le milieu culturel qui aurait inspiré la théologie d'*Hébreux*. Nous avons déjà souligné son importance dans la partie I consacrée à l'état de la recherche sur la problématique du salut. La question qui a alimenté le débat est essentiellement celle du sens à donner au terme « repos ». Le présent chapitre va exploiter les résultats de ce débat pour déterminer le sens sotériologique de ce motif dans le contexte du thème du salut comme héritage. Le but visé est de mettre en lumière les aspects essentiels en fonction desquels le repos peut être compris comme un bien promis aux patriarches et à sa descendance, et dont les chrétiens deviennent bénéficiaires.

Le travail sera structuré en trois parties. Dans la première, nous ferons le point du débat sur le repos. Après une présentation des grands axes de la discussion, nous précisons l'orientation de notre approche du motif. La deuxième partie sera une étude sémantique du vocabulaire du repos dans les écrits bibliques et non-bibliques. Ce travail nous aidera à appréhender l'originalité de la conception du motif de l'auteur d'*Hébreux*. La troisième partie définira le repos dans le texte He 3,7 – 4,11. Après une étude serrée du texte, nous en déterminerons la signification sotériologique.

### 1- Le débat sur le repos

Le débat sur le repos oppose deux principales approches. La première est celle proposée par les défenseurs<sup>1</sup> d'une conception du repos de type spatial (topographique). Cette approche met en avant le dualisme spatial d'*Hébreux* comme l'élément structurant de la vision théologique de l'écrit. Ils insistent sur l'indéniable imprégnation hellénistique de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* et conçoivent le repos comme un « lieu céleste » préparé pour les élus de Dieu. La seconde, plus existentielle ou spirituelle, privilégie la structure temporelle caractéristique de l'apocalyptique juive. Les tenants de cette approche définissent le repos comme un « état d'être », « une béatitude » accordée aux fidèles de Dieu à la fin des temps.

---

<sup>1</sup> Nous reprendrons quelques arguments des auteurs comme E. Käsemann, E. Grässer et J.W. Thompson.

### 1.1- Le repos comme un lieu

La thèse d'une conception locale du repos est défendue par E. Käsemann et par les auteurs qui partagent ses idées. E. Käsemann considère le repos au sens gnostique comme une entité spatiale<sup>1</sup> qui ne serait pas autre chose que le κόσμος<sup>2</sup> céleste, la sphère locale dans laquelle les croyants sont appelés à entrer<sup>3</sup>. Il justifie en partie sa thèse en évoquant l'usage exclusif du substantif κατάπαυσις avec le verbe transitif εἰσερχομαι. À la lumière du Ps 94(95) cité dans *Hébreux*, le mot « repos » indiquerait un nom de lieu qu'on pourrait assimiler au Canaan céleste. En ce sens, le Canaan terrestre n'aurait été qu'une station pour des pèlerins en route vers la Jérusalem céleste<sup>4</sup>. J.W. Thompson appuie cette hypothèse d'E. Käsemann en ajoutant qu'*Hébreux* emploie souvent le verbe εἰσερχομαι pour parler de l'entrée dans le monde céleste<sup>5</sup>, excepté en He10,25. Étant donné que ce verbe de mouvement appelle naturellement un complément circonstanciel de lieu, le mot « repos » qui lui est rattaché est à comprendre au sens local<sup>6</sup>. E. Grässer atteste que ce lieu de repos serait une figure de l'inébranlable cité céleste qui subsistera lorsque les réalités terrestres seront ébranlées<sup>7</sup>. Ce « lieu-repos serait, en outre, la figure du royaume inébranlable, l'objet de l'héritage des chrétiens. De la sorte, les désignations de « patrie » (11,14) et de « ville ou cité »<sup>8</sup> célestes correspondraient à ce « repos-lieu ». Elles évoqueraient à la fois la transcendance et la stabilité de ce lieu réservé aux élus de Dieu<sup>9</sup>. L'entrée en ce lieu, située au terme d'une épuisante marche, n'est autre que l'entrée dans le ciel, le monde transcendant<sup>10</sup> où le Christ est allé en précurseur. Elle représente ainsi ce qu'*Hébreux* considère comme

---

<sup>1</sup> E. Käsemann, en particulier, fait référence à *Leg.* I,18 et à *Abr.* 28-30 (E. Käsemann, *The Wandering People*, 71.73). Plus d'une fois, il renvoie aussi aux apocryphes chrétiens tels *Ac Phil* 148 où le repos apparaît comme le but de la pérégrination gnostique de la rédemption. *Ac Jn* 99 associe le repos au thème de l'éternité. L'auteur de cet écrit le définit comme une réalité spatiale qui ne peut être ni vue ni décrite. E. Käsemann (74) mentionne également *Ac Thom* 10, où le Christ, *Urmensch Rédempteur* est présenté lui-même comme le but de la pérégrination, au sens spatial. Il est appelé « refuge et repos des opprimés ».

<sup>2</sup> E. Käsemann, *The Wandering People*, 68.

<sup>3</sup> E. Käsemann, *The Wandering People*, 68.74.

<sup>4</sup> E. Käsemann, *The Wandering People*, 68.

<sup>5</sup> He 6,19.20 ; 9,12.24.25.

<sup>6</sup> J.W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews* (CBQ.MS 13), Washington, DC Catholic Biblical Association of America, 1982, 99.

<sup>7</sup> E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk », 237-238.

<sup>8</sup> He 11,10.16 ; 12,22 ; 13,14.

<sup>9</sup> J.W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy*, 100.

<sup>10</sup> J.W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy*, 99.

l'accomplissement du salut de la communauté fatiguée de la longue pérégrination<sup>1</sup>. Seul le Christ, précurseur, est habilité à y introduire les croyants<sup>2</sup>.

Quant à la catégorie de σαββατισμός (He 4,9) associée au mot « repos » (He 4,9), E. Käsemann estime qu'elle est l'expression de la doctrine juive des éons. Toutefois, malgré le brassage des notions juive et hellénistique, la source première de la pensée de l'auteur d'*Hébreux* ne se trouve pas dans l'AT. Elle tire plutôt sa substance dans la vision sotériologique et sapientielle du gnosticisme chrétien<sup>3</sup>. Il serait ainsi erroné d'interpréter le terme κατάπαυσις dans *Hébreux* comme un état ou un attribut divin<sup>4</sup>.

La thèse d'une signification locale du repos est également partagée par O. Hofius, sans pour autant consentir à l'idée de l'ancrage gnostique ou philonien de ce motif. C'est dans sa monographie intitulée *Katapausis* déjà présentée dans l'*État de la question* qu'il démontre la pertinence de cette acception du repos.

Au plan de la structure, la première partie de la monographie est consacrée à l'état de la recherche antérieure sur la question du repos. O. Hofius présente d'abord les travaux des défenseurs de la thèse du repos comme un état<sup>5</sup> ; il passe ensuite en revue les travaux des auteurs pour qui le repos est un lieu transcendant dans lequel le peuple entrera. Il accorde une grande attention aux travaux d'E. Käsemann, de F.J. Schierse<sup>6</sup> et d'E. Grässer<sup>7</sup>.

Après l'analyse critique des travaux de ses prédécesseurs, O. Hofius présente sa propre vision en partant d'une étude du vocabulaire du repos dans les LXX, dans les écrits du judaïsme ancien et dans d'autres écrits extrabibliques. Le travail effectué l'autorise à réfuter la thèse gnostique d'E. Käsemann. O. Hofius propose en revanche une interprétation spatiale du repos enracinée dans la pensée eschatologique de la tradition apocalyptique juive. La caractéristique de cette tradition qu'il met en avant est

<sup>1</sup> E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk », 240.

<sup>2</sup> E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk », 239.

<sup>3</sup> E. Käsemann, *The Wandering People*, 74-75.

<sup>4</sup> À ce propos, E. Käsemann (*The Wandering People*, 68) écrit : « Above all, it is false to refer to the κατάπαυσις as a divine attribute, since one cannot "enter into" an attribute. The "rest" is purely spatial entity, the name for a heavenly place. Just as the "essence of human salvation" is conceived in Hebrews throughout as spatial, so the divine rest is nothing else than the heavenly κόσμος itself ».

<sup>5</sup> O. Hofius renvoie aux conclusions de J.-S. Javet, *Dieu nous parla. Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Paris, Éditions « Je Sers », 1945, 41, d'O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), 11<sup>th</sup> ed., Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht, 1960, 100-119, d'E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), Leipzig, A. Deichert, 1913, 103-108) et de C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 84.

<sup>6</sup> F.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung*. 35 ; 80-83 ; 105.

<sup>7</sup> E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, 105-115 ; 181-184.

la croyance en un monde transcendant qui se manifesterait sur la terre à la fin des temps. Ce monde défini comme la Jérusalem céleste ou le paradis serait le « lieu-repos » réservé aux fidèles du Christ. O. Hofius puise son argument en l'occurrence dans *4 Esd* et dans d'autres écrits non canoniques où le repos est lié à l'établissement sur la terre du royaume eschatologique<sup>1</sup>. L'auteur de cet écrit considère le paradis comme un lieu de repos<sup>2</sup>, de paix et de bonheur réservé aux justes, par opposition à l'enfer et aux tourments qui attendent les méchants<sup>3</sup>. Cet Éden préparé en héritage éternel pour les fidèles<sup>4</sup> serait la Jérusalem céleste<sup>5</sup>, demeure éternelle des justes. Celle-ci attend d'être manifestée sur la terre lors de la révélation du monde nouveau, consécutive à la dissolution du monde terrestre. Dans ce sens, les destinataires d'*Hébreux* ne pourraient être considérés comme un peuple en marche ou en ascension vers le ciel, mais comme une communauté en attente du retour du Christ pour le salut. La citation du Ps 94,7-11 et l'allusion au sabbat illustrée dans *Hébreux* par l'*hapax* biblique σαββατισμός (He 4,9) confirmeraient l'enracinement juif de la théologie d'*Hébreux*.

Contrairement à E. Käsemann qui considère le mot σαββατισμός comme synonyme du substantif σάββατον, O. Hofius objecte que, lorsqu'*Hébreux* parle de *sabbatismos*, il pense à la célébration et à la joie de ce jour, alors que le mot σάββατον se rapporte au septième jour lui-même. L'idée de festivité sous-jacente à la notion de *sabbatismos* serait bien marquée dans le judaïsme<sup>6</sup> qui place l'adoration et la louange au cœur du rituel du sabbat hebdomadaire.

O. Hofius classe *Hébreux* parmi les écrits à visée eschatologique descendante qui conçoivent la *katapausis* comme un lieu de repos des justes. Quant au rapport entre σαββατισμός et κατάπαυσις, O. Hofius conclut que le premier indique la fête eschatologique du sabbat, le second se rapportant au contraire au lieu céleste où le peuple de Dieu célèbrera cette fête.

Au terme de cette étude, une question mérite d'être posée. Si le repos des chrétiens envisagé dans *Hébreux* est de l'ordre du spatial, comment comprendre l'application aux croyants de l'acte de « se reposer » de Dieu ? Le lien établi par l'auteur d'*Hébreux* lui-même entre les textes du Ps 94 et de Gn 2,2 n'autorise pas à

<sup>1</sup> O. Hofius, *Katapausis*, 60-63 ; 69-70 ; 95-97.

<sup>2</sup> *1 Hén* 39,4-6 ; *4 Esd* 8,52 ; *Test Dan* 5,12.

<sup>3</sup> *4 Esd* 7,36.38.

<sup>4</sup> *2 Hén* 9,1.

<sup>5</sup> *2 Ba* 4,1-7.

<sup>6</sup> O. Hofius (109) cite Ex 20,8-10, Dt 12,9 ; *1 Hén* 41,7 ; 63,5-6 ; *Jub* 50,9.

mettre en avant l'acception locale du repos des chrétiens. Il privilégie une interprétation beaucoup plus existentielle et spirituelle. Le paragraphe suivant donnera un aperçu de cette interprétation.

## 1.2- Le repos comme un état

L'approche spatiale, telle qu'elle est proposée par les auteurs étudiés ci-dessus, ne fait pas l'unanimité des spécialistes d'*Hébreux*. À ce sujet, deux grandes figures méritent d'être évoquées : C.K. Barrett et A. Vanhoye .

1- C.K. Barrett<sup>1</sup> détermine la signification eschatologique du repos dans *Hébreux* en le comparant avec le sens que lui donnent Philon et l'*Épître de Barnabé*.

Par rapport à Philon, C.K. Barrett souligne que l'Alexandrin donne au repos une signification philosophique puisqu'il ne considère pas le récit de la création en six jours au sens chronologique. Philon stipule que le monde est certes créé en six jours, mais cela ne veut pas dire que le créateur eut besoin d'une durée de temps pour réaliser son œuvre, d'autant plus qu'il a fait toutes choses simultanément. Les six jours sont mentionnés pour signifier que les choses venues à l'existence avaient besoin d'ordre, or ce dernier implique le nombre. Toutefois, précise C.K. Barrett, Philon ne perd pas de vue l'importance de la pratique et de la valeur du sabbat. En bon juif, il tient au respect du jour du sabbat. La relaxation requise de ce jour rafraîchit le corps et permet à l'âme de rester active. Cette distinction corps-âme répond au fait que Dieu lui-même n'aurait pas suspendu toutes ses activités le septième jour. L'idée d'un repos de Dieu le septième jour serait inconcevable chez Philon. En effet, d'après l'Alexandrin, Dieu, ne pouvant jamais cesser de créer – ce qui serait contraire à sa nature –, aurait consacré le septième jour à la création des choses plus divines<sup>2</sup>. Dès lors, le vrai repos du peuple de Dieu ne consisterait pas en la cessation des œuvres, mais en la pratique de la philosophie et en l'exercice de la βίος θεωρητικός<sup>3</sup> (« la vie contemplative »)<sup>4</sup>. Cette lecture de Philon n'entre pas dans les schèmes de pensée de l'auteur d'*Hébreux* qui raccroche au

<sup>1</sup> Nous avons présenté en détail la contribution de C.K. Barrett dans la partie *État de la question*.

<sup>2</sup> *Leg.* 1,5.6. Dans *Spec.* 2,64, Philon affirme que Moïse « [...] ne permet en aucun cas l'inactivité à ceux qui observent les instructions sacrées. Mais puisque nous sommes composés d'une âme et d'un corps, il a assigné au corps ses travaux propres, à l'âme les travaux qui lui reviennent, et il a veillé à ce que tous deux s'assistent mutuellement [...] La vie contemplative et la vie active se succèdent en se cédant l'une à l'autre la place, la vie active ayant en partage l'*hexade* pour le service du corps, la contemplative, l'*hebdomade* en vue de la connaissance et de la perfection de l'esprit ».

<sup>3</sup> *Contempl.* 28.

<sup>4</sup> C.K. Barrett, « The Eschatology », 371.

substantif « repos » le qualificatif « *sabbatismos* ». Nous le montrerons plus loin, c'est au niveau de ce repos en Dieu conçu comme un repos *sabbatismos* que se situe l'originalité de la conception de l'auteur d'*Hébreux*.

Par rapport à *Barn.*, C.K. Barrett insiste sur la conception exclusivement futuriste du repos sabbatique de l'auteur de l'écrit. Son enseignement sur le repos est inspiré de Gn 2,2, mais l'interprétation du verset que *Barn.* propose est distante de la pensée d'*Hébreux*. Selon l'apôtre, la sentence : « Et il se reposa le septième jour » veut dire :

« Lorsque son Fils sera venu pour mettre fin au temps de l'Inique, pour juger les impies et pour changer le soleil, la lune et les étoiles, alors il se reposera vraiment pendant le septième jour » (15,5)<sup>1</sup>.

Le repos de Dieu envisagé dans ce verset est à venir ; il sera effectif au terme de la période sans loi, lorsque le péché sera ôté et que les nouvelles choses entreront dans l'être<sup>2</sup>. Telle est l'heure à laquelle les croyants recevront la promesse (371)<sup>3</sup>. Le septième jour adviendra précisément à la fin des 6000 années en cours ; période de temps au cours de laquelle les hommes seront, enfin, capables de sanctifier le sabbat avec des cœurs et des mains purs<sup>4</sup>. On remarque que le sabbat selon *Barn.* est déterminé par un calcul apocalyptique, absolument absent dans *Hébreux*.

Or, d'après l'auteur d'*Hébreux*, « Dieu s'est reposé de son œuvre » (He 4,10) et C.K. Barrett estime que le repos réservé aux chrétiens est analogue au repos divin qui consiste en la réalisation complète de l'œuvre de Dieu en eux et de leur œuvre en Dieu. Compris comme la béatitude à laquelle les fidèles participeront par la foi, ce repos, dans toute sa plénitude, est encore objet d'une promesse (He 4,1). Il constitue un bien à la fois présent et futur ; les hommes entrent dans ce repos et doivent encore se presser d'y entrer par la foi en Jésus.

Ces éléments permettent à C.K. Barrett de conclure que la vision de l'auteur d'*Hébreux* est de perspective eschatologique chrétienne. Elle se démarque à la fois du dualisme hellénistique de Philon et des gnostiques puis du millénarisme de *Barn.*, puisque le repos envisagé dans *Hébreux* est assimilé au repos divin à l'aube de la

<sup>1</sup> Traduction de P. Prigent, *Épître de Barnabé*.

<sup>2</sup> *Barn.* qui emploie parfois le verbe ἀναπαύω au sens négatif pour parler de la nonchalance spirituelle : « Prenons garde de ne pas nous reposer sur notre vocation, de peur que nous ne nous endormions dans nos péchés » (4,13). Mais lorsque l'auteur de *Barn.* fait allusion à Gn 2,2, il reste fidèle au vocabulaire des LXX et utilise le verbe καταπαύω (15,3).

<sup>3</sup> *Barn.* 15,5-7.

<sup>4</sup> *Barn.* 15,1.6.

création. Ce dernier semble avoir des variantes à la fois culturelle, spatiale et temporelle. Cette vision plus inclusive du repos est explicitée par A. Vanhoye dans une recension de la monographie d'O. Hofius.

2- A. Vanhoye<sup>1</sup> a critiqué la position d'O. Hofius dans une recension de la monographie de ce dernier. Il déplore le fait que ce dernier restreigne le repos à une entité purement locale et qu'il n'ait pas pris en compte les différentes nuances du motif du repos dans sa lecture des textes juifs<sup>2</sup>. L'essentiel de la pensée d'A. Vanhoye est exprimé dans ces lignes :

« Si le sens [du repos] était purement local, on pourrait prétendre que ceux qui entrent dans la κατάπαυσις n'y jouissent pas nécessairement du repos. Mais He 4,10 dit explicitement le contraire : celui qui entre dans la κατάπαυσις, se repose. Lieu et état sont liés. Lorsque l'Épître veut expliquer ce qu'est la κατάπαυσις de Dieu, elle ne détermine pas un lieu, pas même un lieu céleste, mais définit un état : "Dieu se reposa [...]" (4,4-5). Par ailleurs, He 4,3 affirme au présent que "nous entrons" dès maintenant dans le repos de Dieu, nous qui avons accepté de croire (He 12,28 dira de même, au présent, que nous recevons le royaume). Une telle affirmation oblige à considérer les expressions locales comme des métaphores qui expriment une réalité spirituelle »<sup>3</sup>.

La position d'O. Hofius est également contredite par H.W. Attridge<sup>4</sup>. Il estime que son interprétation ne rend pas justice à la relation entre le repos de Dieu et son action créatrice voulue par *Hébreux*. Le repos de Dieu, d'après l'expression « mon repos » du Ps 94, ne fait pas partie des choses créées *ab initio*, c'est-à-dire qu'il n'est pas une œuvre créée par Dieu. Il est plutôt l'état dans lequel Dieu entre, une fois ses œuvres accomplies. Cette conception est admise entre autres par J.W. Thompson<sup>5</sup>. Cet auteur met en avant la dimension spatiale, mais il ne rejette pas en bloc l'idée de repos comme un état. Il estime que l'argument *gezera shawa*<sup>6</sup> utilisé par l'auteur d'*Hébreux* pour

<sup>1</sup> A. Vanhoye, « Trois ouvrages récents », 62-71.

<sup>2</sup> Parmi les passages du 4 *Esd* dans lesquels le repos revêt plusieurs sens, nous évoquons 4 *Esd* 7,38 ; 7,75.85 ; 8,52. Dans ces extraits, le repos est conçu tantôt comme un lieu, tantôt comme un temps de paix pour les âmes des justes après leur mort. Nous pouvons également citer 1 *Hén* 39,7 ; 2 *Ba* 85,9 ; 4 *Esd* 7,98 ; *LAB* 28,10 ; *Test Dan* 5,12.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, « Trois ouvrages récents », 68.

<sup>4</sup> H.W. Attridge, « Let Us Strive to Enter that Rest: The Logic of Hebrews 4:1-11 », *HTR* 73 (1980), 283, note 14)

<sup>5</sup> C.R. Koester reconnaît aussi que le terme « repos » dans *Hébreux* a une signification temporelle et spatiale (C.R. Koester, *Hebrews*, 268). Il en est de même pour D.A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 162-163.

<sup>6</sup> Littéralement « ordonnances équivalentes », la *gezera shawa* est un procédé exégétique rabbinique qui consiste à éclairer un passage obscur des Écritures en se référant à d'autres contenant le même terme clé



rapprocher les passages du Ps 94 et de Gn 2,2<sup>1</sup> autorise une telle interprétation. Il résulte de ce rapprochement que le repos des croyants n'est pas seulement un lieu dans lequel ils entrent – sens qui ressort de la citation du Ps 94 –, mais aussi un état<sup>2</sup>.

### 1.3- Le point sur le débat

Les observations présentées dans l'enquête ci-dessus nécessitent quelques remarques. Les études examinées accordent une attention particulière à la question de l'arrière-fond religieux de la théologie d'*Hébreux*. Le motif du repos a été davantage exploité pour servir de support à la détermination de la tradition religieuse qui aurait alimenté la pensée de l'auteur. D'où la tendance des critiques à accentuer soit la dimension spatiale du repos, soit sa dimension spirituelle. À notre avis, l'aspect local du repos ne peut être évacué de la pensée de l'auteur d'*Hébreux*, étant donné que le contexte liturgique originel du Ps 94 appelle incontestablement l'idée de lieu. De plus, la référence (dans le psaume) aux événements relatifs à l'entrée d'Israël dans la terre promise témoigne aussi de l'importance de cette idée. L'auteur d'*Hébreux* ne perd pas de vue tous les aspects dominants de l'idée de repos dans l'AT, y compris l'aspect topographique. Cependant, l'auteur ne cite le psaume que dans un intérêt homilétique.

L'objectif visé dans la reprise du Ps 94 semble être la consolidation de la foi de ses frères en Dieu. La reprise du psaume valorise l'histoire d'Israël, dont l'auteur tire les conséquences pour les chrétiens. La génération du désert a été sanctionnée en raison de sa rébellion, inhérente à son manque de confiance en Dieu. L'auteur chrétien voit là un exemple d'incrédulité et de désobéissance. C'est aussi dans ce sens qu'il exploite le modèle fourni par l'histoire d'Israël<sup>3</sup>. *Hébreux* s'intéresse vraisemblablement à la relation des croyants à Dieu. Si le repos envisagé dans le psaume comporte une dimension spatiale, celui qui est promis aux chrétiens se comprend à la lumière du repos de Dieu. Par le jeu de l'intertextualité et à la lumière de Jésus Christ, l'auteur d'*Hébreux*

---

(H.L. Strack – G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*. Traduction et adaptation françaises de M.-R. Hayoun, 7<sup>ème</sup> éd., Paris, Cerf, 1986, 41-42).

<sup>1</sup> L'hypothèse de l'usage du procédé *gezera shawa* par l'auteur d'*Hébreux* est partagée par les auteurs tels J.W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy*, 100 ; H. Weiss, « *Sabbatismos* in the Epistle to the Hebrews », *CBQ* 58 (1996), 681. S. Kistemaker (*The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, Wed. G. Van Soest N.V., 1961, 36) nie l'idée de l'usage de cette règle d'interprétation de Hillel par l'auteur d'*Hébreux* pour expliciter la notion de repos dans le Ps 94. Il pense que l'auteur d'*Hébreux* a plutôt emprunté le terme *κατάπαυσις* à un rituel existant dans lequel le Ps 94 et Gn 2,2 auraient été utilisés ensemble.

<sup>2</sup> J.W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy*, 100.

<sup>3</sup> J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 236.

donne une nouvelle signification aux aspects topographique, théologique et culturel caractéristiques de la notion du repos dans l'AT. Divers éléments nous autorisent à considérer les expressions locales présentes dans *Hébreux* comme des métaphores qui expriment une réalité beaucoup plus spirituelle<sup>1</sup>. L'insistance de l'auteur d'*Hébreux* sur la priorité de la relation avec Dieu contredit l'hypothèse d'une affinité de fond entre la conception du repos dans *Hébreux* et dans la gnose. La complexité même du système gnostique ne favorise aucune affirmation concluante en faveur de cette thèse. De plus, les auteurs étudiés dans notre enquête disent peu de chose de l'utilisation du vocabulaire du repos (les termes ἀνάπαυσις et κατάπαυσις) dans les sources qu'ils citent. Dans le cas d'*Hébreux*, l'hypothèse d'une acception gnostique du repos mériterait une étude approfondie pour voir comment la notion se présente et se déploie dans les courants gnostiques.

Comme l'objectif de notre réflexion est de montrer en quoi le repos constitue un aspect important du salut promis en héritage, il y a intérêt à reconsidérer le motif par une autre voie d'approche : celle qui consiste à interroger *Hébreux* lui-même sur le sens qu'elle donne au concept de repos. Nous nous appuyons sur la recherche de J.H. Wray<sup>2</sup>. L'apport de cet auteur est donné dans son importante monographie consacrée à l'étude de la signification du repos dans *Hébreux* et dans l'*Évangile de vérité*<sup>3</sup>. L'œuvre de J.H. Wray explique comment le christianisme naissant s'est approprié le concept vétérotestamentaire de « repos » pour en faire un concept théologique clé du message de la foi. Une attention particulière a été accordée à l'usage des termes grecs ἀνάπαυσις et κατάπαυσις ainsi qu'à leurs équivalents coptes dans les traditions juives du deuxième siècle avant Jésus Christ, dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles de notre ère et dans les Codices de Nag Hammadi<sup>4</sup>. L'enquête de J.H. Wray a montré que le repos est une métaphore théologique et sotériologique polysémique dont les contours de sens varient d'un écrit à un autre. Dans les écrits qu'elle a étudiés, le motif connaît un développement de sens qui va au-delà de son utilisation dans les LXX. L'*EvVer* et

<sup>1</sup> Nous suivons, en cela, A. Vanhoye, « Trois ouvrages récents », 68.

<sup>2</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest* (SBL.DS 66), Atlanta – Georgia, Scholars Press, 1998.

<sup>3</sup> Ce traité du codex I de Nag Hammadi, que nous désignerons désormais par « *EvVer* », est désigné tantôt par « Évangile de vérité » (J.-C. Ménard), tantôt par les premiers mots du texte « Évangile de la vérité » (J.-P. Mahé – P.-H. Poirier, *Écrits gnostiques*, I, 43). Dans la présente recherche, nous le désignerons du titre « Évangile de vérité », par souci d'uniformité.

<sup>4</sup> On peut se référer à l'édition de J.-P. Mahé – P.-H. Poirier, *Écrits gnostiques*.

*Hébreux* témoignent de ce développement. La polysémie soulignée par J.H. Wray encourage à entreprendre une étude « contextualisée » du motif du repos dans *Hébreux*.

Pour démontrer l'originalité d'*Hébreux*, commençons par donner un bref aperçu de l'usage du vocabulaire du « repos » en dehors d'*Hébreux*.

## **2- Le vocabulaire du « repos » dans les écrits bibliques**

Le contenu de ce chapitre peut paraître comme un dictionnaire du vocabulaire biblique du repos. Pourtant, la traduction et la définition de mots que nous proposerons vont au-delà d'une investigation purement lexicologique. Elles visent plutôt à mettre en lumière la théologie biblique du repos dans ses contextes littéraires, mais aussi les différentes réalités qu'il recouvre. L'étude sera menée en deux étapes.

La première envisage la représentation du repos comme promesse divine et réalité du salut dans les écrits bibliques autres qu'*Hébreux*. Elle consiste, d'une part, à déterminer le sens du vocable « repos » et, d'autre part, à examiner comment la promesse « d'entrer dans le repos » est comprise dans la tradition biblique. Nous considérons en particulier les textes dans lesquels le repos se révèle comme un bien dont la première caractéristique est qu'il soit donné par Dieu.

La deuxième, qui s'appuie sur la recherche de J.H. Wray, détermine comment le vocabulaire du repos est utilisé dans les littératures juive et chrétienne extrabibliques. Le but de l'enquête est de mettre en relief les différents aspects du repos, considérés dans ces textes juifs et chrétiens comme un don du salut eschatologique, réservé aux fidèles.

Ainsi parviendrons-nous à dégager les principales harmoniques du motif du repos, susceptibles de nous apporter des lumières par rapport à sa signification sotériologique dans *Hébreux*.

### **2.1- Le vocabulaire du repos dans l'AT**

#### **2.1.1- Le vocabulaire du repos dans la bible hébraïque**

L'idée du repos est exprimée par les mots de la famille des verbes *שָׁבַת* et *נָח*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> L'étude de ce vocabulaire s'inspire essentiellement de la contribution de G. Robinson, « The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath » ZAW 92 (1980), 32-42.

### - Le verbe נָוַח et ses dérivés

Selon que le verbe נָוַח est employé au qal, au hiphil<sup>1</sup>, au hophal<sup>2</sup> ou à la forme substantivée (מְנוּחָה), il exprime l'idée de « se poser sur », d'« établir » ou d'« installer ». Par extension, il signifie « faire une halte », « se reposer ». Son sens premier n'est donc pas celui de « se reposer », mais de « s'établir », d'« installer ou de s'installer ». Dans la bible hébraïque, c'est dans les récits relatifs à l'entrée ou à la vie d'Israël dans la terre promise que nous trouvons le plus d'informations sur l'emploi, la signification et la valeur sotériologique du repos exprimé par le verbe נָוַח. Il est évident que nous ne pouvons donner ici tous les textes de l'AT contenant ce verbe et ses dérivés. C'est pourquoi, nous citons divers extraits exprimant les principales nuances du vocabulaire du repos dans l'AT.

Ex 33,14 : וַיֹּאמֶר פָּנִי יִלְכוּ וְהִנַּחְתִּי לָךְ :	Yahvé dit : « J'irai moi-même, et je te donnerai le repos ».
Dt 12,9 : כִּי לֹא-בָאתֶם עַד-עֵתָה אֶל-הַמְנוּחָה וְאֶל-הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ	Car vous n'êtes pas encore entrés dans le lieu du repos et dans l'héritage que le Seigneur ton Dieu te donne,
Dt 12,10 : וְעַבְרַתֶּם אֶת-הַיַּרְדֵּן וַיִּשְׁבַּתֶּם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מְנוּחִיל אֶתְכֶם וְהִנִּיחַ לָכֶם מִכָּל-אֹיְבֵיכֶם מִסְבִּיב וַיִּשְׁבַּתֶּם-בְּטָח	mais vous allez passer le Jourdain et vous habiterez dans le pays que le Seigneur votre Dieu vous donne comme héritage : il vous donnera le repos face à tous vos ennemis et vous y habiterez en sécurité.
Dt 25,19 : וְהָיָה בְהִנִּיחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לָךְ מִכָּל-אֹיְבֶיךָ מִסְבִּיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה-אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ תִּמְחָה אֶת-זִכְרֵ עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח	Lorsque le Seigneur ton Dieu t'aura donné le repos face à tous tes ennemis, au pays que le Seigneur ton Dieu te donne en héritage pour le posséder, tu effaceras de sous le ciel le souvenir d'Amaleq. Tu n'oublieras pas !
Jos 1,13 : זְכוֹר אֶת-הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם מֹשֶׁה עַבְד־יְהוָה לֵאמֹר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מְנִיחַ לָכֶם וְנָתַן לָכֶם אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת	Souvenez-vous de ce que vous a ordonné Moïse, le serviteur du Seigneur, le Seigneur votre Dieu vous accorde le repos, il vous a donné ce pays.
Jos 22,4 : וְעַתָּה הִנִּיחַ יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְאֶחָיְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָהֶם וְעַתָּה פָּנּוּ וּלְכוּ לָכֶם לְאֶהְלֵיכֶם אֶל-אֶרֶץ אַחֲזַתְכֶם אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם	Maintenant que le Seigneur votre Dieu a accordé le repos à vos frères comme il le leur avait promis, vous pouvez donc retourner à vos tentes, au pays que vous a

<sup>1</sup> C'est le cas de הִנִּיחַ et הִנִּיחַ en 1 R 5,18 ; Ez 44,30.

<sup>2</sup> Exemple הִנִּיחַ en Lm 5,5 ou הִנִּיחַ en Za 5,11.

מֹשֶׁה עֶבֶד יְהוָה בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן	donné Moïse, le serviteur de Yahvé, au-delà du Jourdain.
1 Ch 6,16 : וְאֵלֶּה אֲשֶׁר הֶעֱמִיד דָּוִד עַל־יַד־שִׁיר בַּיִת יְהוָה מִמְנוּחַת הָאָרוֹן:	Voici ceux à qui David confia la fonction de chanteur dans le temple du Seigneur lorsque l'arche eut un lieu de repos.
Ps 95,11 : אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְּאִפִּי אִם־יָבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי:	Alors, dans ma colère, j'ai juré : « Non, ils n'entreront pas dans mon repos ! »
Ps 132,14 : זֹאת־מְנוּחָתִי עַד־עַד פַּה־אֲשַׁב כִּי אוֹתִיהָ:	C'est ici mon lieu de repos à tout jamais, là je siégerai, car je l'ai désiré.
Is 66,1 : כֹּה אָמַר יְהוָה הַשָּׁמַיִם כִּסֵּאִי וְהָאָרֶץ הָדָם רִגְלֵי אֵיזָה בַּיִת אֲשֶׁר תִּבְנֶנּוּ לִי וְאֵיזָה מְקוֹם מְנוּחָתִי:	Ainsi parle le Seigneur : Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle est donc la maison que vous me bâtiriez et quel pourrait être le lieu de mon repos ?

Ces passages appellent quelques observations :

- Les mots de la racine נִיחַ s'appliquent à la fois à Dieu<sup>1</sup> et à son peuple<sup>2</sup>. Ils sont employés en référence à l'entrée du peuple dans la terre promise après la sortie d'Égypte ou après l'exil. Cette terre est conçue elle-même comme le lieu et la figure du repos du peuple, de l'arche et de Dieu. Dans ces passages, נִיחַ se dit d'un être au repos par opposition à celui qui est mobile. Dans le TM, affirme G. Robinson<sup>3</sup>, le verbe נִיחַ ne s'emploie guère pour une attitude intérieure du genre *Unruhe zu Ruhe* (de l'inquiétude à la quiétude), mais pour une dynamique de « l'errance » ou de la « marche » (Dt 26,5-9) à « l'installation ». L'action du repos impliquée par le verbe נִיחַ étant explicitement liée à la notion de délivrance de l'esclavage en Égypte, des ennemis (Dt 12,10) ou de l'exil (Is 66,1), il va de soi que le repos dans la terre soit opposé aussi aux inquiétudes de la longue marche dans le désert, aux guerres pour la conquête de cette terre et, plus tard, aux tourments liés à l'exil. Dans ces contextes de la conquête de Canaan ou de l'exil, le repos se présente comme une conséquence de la délivrance. Il ressort de cette première observation que le repos comme état, le lieu de repos et l'établissement dans ce lieu sont indissociables.

- Au motif du repos est associé celui du lieu d'habitation de Dieu et donc du culte. Dans les passages cités, l'élément cultuel est amené par le lien fait dans l'AT entre

<sup>1</sup> Nb 10,36 ; 1 Ch 6,16 ; 2 Ch 6,41.

<sup>2</sup> Dt 12,9.10 ; Jos 1,13 ; 22,4 ; 23,1 ; 2 S 7,1.11 ; 1 R 5,18.

<sup>3</sup> G. Robinson, « The Idea of Rest in the Old Testament », 34.

l'installation ou le retour dans la terre promise et l'aménagement d'un lieu de culte au Seigneur. À ce sujet, la symbolique de l'arche et la notion du sanctuaire ou du temple sont importantes. Le passage de Dt 12 est un des plus parlants. Israël arrivé au terme de la traversée du désert reçoit les instructions relatives à son entrée et à son installation dans la terre de la promesse. Les ordonnances qui lui sont prescrites visent la fidélité et la relation immédiate à Dieu, condition de la joie et de la pérennité du repos dans la terre promise. Un des principes majeurs édictés pour maintenir cette relation est la mise en place d'une structure de culte. Canaan est choisi par Dieu lui-même pour y faire demeurer son « Nom » (Dt 12,4). Israël se doit d'y apporter ses sacrifices et ses offrandes et d'y trouver sa joie (Dt 12,6-7). Canaan est donc la terre de repos parce qu'il est avant tout le lieu où le Seigneur a promis sa présence. Le repos signifié par le verbe  $\text{נָח}$  est intrinsèquement lié à la terre promise comme demeure de Dieu lui-même et, par ce fait même, il implique l'idée de relation avec Dieu en ce lieu. Entrer dans le repos devient ainsi synonyme d'entrer en communion avec le divin. L'importance accordée au culte dans le lieu saint en est l'expression.

- Le repos promis à Israël est associé en outre au thème de l'héritage<sup>1</sup>. Dans le Deutéronome par exemple, le mot  $\text{מְנוּחָה}$  est utilisé comme synonyme de l'entrée en possession de l'héritage ( $\text{נַחֲלָה}$ ) du pays de Canaan. Aussi, dans la conception du peuple élu, être loin de l'héritage de Yahvé signifie être loin de sa présence et du repos, et ce fait constitue une menace, une insécurité face aux ennemis d'Israël (Dt 12,10 ; 25,19). Ce sentiment s'exprime fortement chez les prophètes (Jr 32,37) car, à leurs yeux, tant que le peuple vit en dehors de l'héritage, il n'a pas de repos (Lm 1,3 ; 5,2-6). Ce repos se rapporte à la vie dans la propriété du Seigneur (Dt 3,20 ; Jos 21,44).

De cette analyse sémantique retenons que le repos envisagé dans les passages cités est assurément repos en un lieu topographique donné. Il inclut la quiétude, la sécurité et la communion avec Dieu. Le premier événement qui donne sens à ce repos est celui de la libération de l'aliénation et de la tyrannie de Pharaon. Dans cette perspective de la sortie de la servitude, le repos constitue un bien de la promesse faite à la descendance d'Abraham. Il fait ainsi partie de la vocation des croyants. Le second moment au cours duquel le croyant fait l'expérience du repos le culte. Cela apparaît fortement dans les préceptes et la pratique du sabbat. À travers elles, Dieu assure la vie et l'avenir de son peuple en l'invitant à conformer sa vie à celle de son créateur par la

<sup>1</sup> Voir Dt 3,20 ; 12,9.10 ; 25,19.

cessation des œuvres. Le sabbat apparaît en outre comme le « mémorial » de la délivrance de l'esclavage en Égypte (Dt 5,12-15). Nous voulons mettre en lumière cette dimension culturelle du repos à partir de l'étude du verbe שָׁבַח.

### - Le verbe שָׁבַח

Au sens initial, ce verbe signifie « cesser », « arrêter », « achever », « marquer un arrêt » et par extension « se reposer »<sup>1</sup>. Comme pour le verbe נוּחַ, le verbe שָׁבַח n'exprime l'idée de « repos » que par extension. Pour expliquer cette affirmation, regardons quelques passages caractéristiques.

Textes hébreux	Traduction <sup>2</sup>
Gn 2,2 : וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה	Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite, il arrêta au septième jour toute l'œuvre qu'il faisait
Gn 2,3 : וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַח מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת	Dieu bénit le septième jour et le consacra car il avait alors arrêté toute l'œuvre que lui-même avait créée par son action
Ex 5,5 : וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה הַיְרֻבִים עִתָּה עִם הָאָרֶץ וְהַשְּׁבַתְם אֹתָם מִסִּבְלַתְּם:	Le Pharaon dit : « Maintenant que la population du pays est nombreuse, vous voudriez qu'ils se reposent de leurs corvées ! »
Ex 23,12 : שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְעֹשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבַּח לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנְפַשׁ בֶּן־אִמְתֶּךָ וְהַגֵּר:	Six jours, tu feras ce que tu as à faire, mais le septième jour, tu chômeras, afin que ton bœuf et ton âne se reposent, et que le fils de ta servante et l'émigré reprennent leur souffle
Ex 31,17 : בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֹת הוּא לְעֹלָם כִּי־שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַח וַיִּנְפַשׁ	Pour toujours, entre les fils d'Israël et moi, il est le signe qu'en six jours le Seigneur a fait le ciel et la terre mais que le septième jour, il a chômé et repris son souffle
Ex 34,21 : שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבַּח בְּחֹרֶשׁ וּבְקִצִיר תִּשְׁבַּח:	Tu travailleras six jours, mais le septième jour, tu chômeras ; même en période de labours ou de moissons, tu chômeras
Lv 26,34 : אִזְ תִּרְצָה הָאָרֶץ אֶת־שְׁבַת־חַיִּיהָ כָּל יְמֵי הַשְּׁמָה וְאַתֶּם בְּאָרֶץ אֲבוֹתֵיכֶם אִזְ תִּשְׁבַּח	Alors le pays accomplira ses sabbats, pendant tous ces jours de désolation où vous-mêmes serez dans le pays de vos

<sup>1</sup> Dans les passages ci-dessous le verbe fait référence à la cessation des œuvres : Ex 5,5 ; 23,12 ; 34,21 ; Ne 4,5 ; 6,3 ; 2 Ch 16,5.

<sup>2</sup> La traduction des passages cités dans ce tableau est celle proposée par la TOB.

הָאָרֶץ וְהָרֶצֶת אֶת־שַׁבְּתֶיהָ:	ennemis ; alors le pays se reposera et accomplira ses sabbats
Lv 26,35 : כָּל־יְמֵי הַשְּׁמָה תִּשְׁבֹּת אֶת אֲשֶׁר לֹא־שָׁבַתָּה בְּשַׁבְּתֵיכֶם בְּשַׁבְּתֵיכֶם עָלֶיהָ:	pendant tous ces jours de désolation, il se reposera, pour compenser les sabbats où il n'aura pas pu se reposer, lorsque vous y habitiez
2 Ch 16,5 : וַיְהִי כַשְׂמֹעַ בְּעֵשָׂא וַיַּחְדֵּל מִבְּנוֹת אֶת־הַרְקָמָה וַיִּשְׁבֹּת אֶת־מְלָאכְתּוֹ:	Dès que Baésha apprit cette nouvelle, il cessa de fortifier Rama et il arrêta ses travaux.
2 Ch 36,21 : לְמַלְאוֹת דְּבַר־יְהוָה בְּפִי יִרְמְיָהוּ עַד־רֹצְחָהּ הָאָרֶץ אֶת־שַׁבְּתוֹתֶיהָ כָּל־יְמֵי הַשְּׁמָה שָׁבַתָּה לְמַלְאוֹת שְׁבַע־שָׁנָה:	Ainsi fut accomplie la parole du Seigneur transmise par la bouche de Jérémie : « Jusqu'à ce que le pays ait accompli ses sabbats, qu'il ait pratiqué le sabbat pendant tous ces jours de désolation, pour un total de soixante-dix ans »

Le verbe שָׁבַת, tel qu'il est utilisé dans les passages cités et dans beaucoup d'autres non répertoriés, nécessite quelques remarques utiles pour l'interprétation du « repos sabbatisme » selon *Hébreux*.

- La première remarque concerne le verbe שָׁבַת. Il s'emploie essentiellement pour l'arrêt d'une activité ou d'une œuvre<sup>1</sup>. Il est également utilisé en référence aux réalités qui ont une fin dans le temps<sup>2</sup>. À la différence du repos comme מְנוּחָה qui se rapporte habituellement à la libération<sup>3</sup>, le verbe שָׁבַת renvoie à la création ou au repos des œuvres. En Gn 2,2 sur lequel nous reviendrons ultérieurement, le verbe שָׁבַת indique la perfection, l'achèvement par Dieu de l'action de création. Il exprime un acte divin délibéré que le livre de la Genèse énonce en insistant sur le septième jour où Dieu s'arrêta d'œuvrer. Cet « arrêt » peut être considéré comme une manière de mettre un terme à la puissante maîtrise déployée sur la création pendant six jours et d'ouvrir un espace de liberté et de vie pour l'univers créé<sup>4</sup>. Autrement dit, en cessant son œuvre de création, Dieu donne la liberté à sa création.

<sup>1</sup> Gn 2.2.3 ; Ex 5,5 ; 2 Ch 16,5 ; Ne 4,5.

<sup>2</sup> Nous notons par exemple le temps, les saisons (Gn 8,22 ; Ez 30,10), les choses (la manne en Jos 5,12 ; les tambours en Is 24,8 ; les forteresses en Is 17,3), les idoles (Ez 6,6), les personnes (Is 14,4), les nations (Os 1,4 ; Jr 31,36), les us et coutumes (Ne 4,5).

<sup>3</sup> Le verbe שָׁבַת est également utilisé dans le contexte de la délivrance d'Israël de la servitude en Égypte. Nous pouvons renvoyer à Ex 5,5, passage sur lequel nous reviendrons ultérieurement.

<sup>4</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible* (Connaître la Bible 38), Bruxelles, Lumen Vitae, 2005, 23.



À partir du livre de l'Exode, le verbe שָׁבַת et ses dérivés seront fréquemment utilisés dans les annonces relatives à la réglementation du sabbat<sup>1</sup>. Le « repos-arrêt » envisagé dans ce contexte est présenté comme une exigence religieuse liée à l'appartenance au peuple élu. Comme précepte religieux, ce repos a des implications morales et rituelles. Notons tout de même qu'au-delà de la connotation juridique du septième jour, l'idée de commandement relatif à la pratique du sabbat n'exclut guère l'aspect de don que connote le repos de ce jour inauguré par Dieu lui-même et proposé à l'homme.

- Deuxième remarque, l'idée de repos sous-entendue par le verbe שָׁבַת a une dimension temporelle. Cette dernière est suggérée par l'application du verbe « cesser » au sabbat hebdomadaire. Dans ce contexte, le septième jour est le moment où l'homme jouit de la vie que permet l'espace de liberté ouvert par Dieu à ses créatures<sup>2</sup>. Ce temps est un temps sacré au cours duquel le croyant rend hommage à son créateur.

- Troisième remarque, le verbe שָׁבַת a une connotation culturelle et festive. Ces deux aspects ressortent essentiellement dans les textes législatifs où le jour du sabbat est présenté comme une journée de « sainte assemblée », « de souvenir et d'acclamation » (Lv 23,3.23). L'arrêt des œuvres est orienté vers l'adoration et la prière. Inscrit dans le temps, le repos sabbatique est comme un moment de paix, de tranquillité, mais surtout comme une célébration festive de l'action créatrice et de la liberté reçue de Dieu. Il est une expérience où l'homme entre dans une relation « d'alliance » avec son créateur. Ce repos n'est ni naturel ni automatique, le croyant est convié à prendre les moyens pour le favoriser.

Les éléments temporels et culturels évoqués ci-dessus nous paraissent significatifs pour l'explication de la notion de « repos sabbatisme » réservé au nouveau peuple de Dieu selon He 4,9.

<sup>1</sup> Ex 16,23 ; 31,15 ; 34,21 ; 35,2 ; Lv 16,31 ; 23,3.

<sup>2</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 26.

### 2.1.2- Le vocabulaire du repos dans les LXX

Le terme grec κατάπαυσις est peu fréquent dans les LXX<sup>1</sup>. Si l'on examine la version grecque des passages hébreux cités dans les tableaux ci-dessus, on remarque que le verbe שָׁבַת est traduit soit par σαββατίζω<sup>2</sup>, soit par καταπαύω<sup>3</sup> et ἀναπαύω (Ex 23,12). Or, dans l'ensemble des LXX, καταπαύω et κατάπαυσις sont généralement la traduction du verbe נָח et de ses dérivés. En Gn 2,2.3 et dans le Ps 94,7-11, les verbes hébreux נָח et שָׁבַת ont tous les deux été traduits par le verbe καταπαύω. L'autre particularité à signaler est que Dieu constitue le sujet du verbe καταπαύω. Les LXX semblent réserver ce verbe à Dieu<sup>4</sup>. Ce dernier est présenté, dès lors, comme le sujet, l'initiateur et le donateur du repos.

Mis à part Gn 2,2.3 où καταπαύω renvoie au repos du septième jour, ce verbe et le vocabulaire apparenté s'emploient souvent en lien avec la promesse d'entrée en Canaan et avec le repos de Dieu dans ses lieux saints. C'est dans les textes qui racontent l'histoire de l'entrée en Canaan que nous relevons les références textuelles les plus éloquents. En revanche, le verbe ἀναπαύω n'est pas employé dans le Pentateuque au sujet du repos de Dieu lui-même. C'est plutôt chez les prophètes exiliques tels Isaïe et Ézéchiël que ἀνάπαυσις est appliqué à l'action de Dieu réinstallant Israël sur l'héritage de ses pères, le lieu de l'habitation du Dieu Sauveur (Is 14,1.3.30 et Ez 34,14). Mais dans ces deux passages ἀναπαύω est la traduction du verbe hébreu נָח. Nous pouvons ainsi affirmer que les traducteurs des LXX ont gardé au terme ἀναπαύω le sens de l'établissement dans le lieu saint du repos.

Des observations qui précèdent nous pouvons déduire que lorsque les verbes καταπαύω, ἀναπαύω et leurs dérivés se rapportent au repos des croyants, ils sont souvent utilisés dans les LXX sans différence de signification majeure. L'aspect essentiel qu'il convient de relever est que le repos signifié par le verbe καταπαύω se comprend essentiellement en fonction de Dieu qui en est le principe et l'aboutissement. Le repos que ce verbe exprime est de l'ordre de l'expérience de vie dans le pays, de la sécurité

<sup>1</sup> En Ex 35,2 ; Nb 10,3 ; 1 R 8,56 et 2 M 15,1, κατάπαυσις fait référence à un état. En Dt 12,9 ; 1 Ch 6,31 ; 2 Ch 6,41 ; Ps 131(132),14 ; Is 66,1 et Jdt 9,8 il se rapporte au lieu du repos. A. Vanhoye admet aussi la présence de 11 occurrences explicites du mot repos dans les LXX et y décèle 4 références incertaines (A. Vanhoye, « Sanctuaire terrestre, sanctuaire céleste », 359).

<sup>2</sup> Ex 16,30 ; Lv 26,34.35.

<sup>3</sup> Ex 31,17 ; 34,21 ; 2 Ch 16,5.

<sup>4</sup> O. Bauernfeind, « καταπαύω, κατάπαυσις », dans G. Kittel (éd.), *TDNT* Vol III, 627.

face aux ennemis, de tous les bienfaits de la délivrance et du privilège d'être établi en présence de Dieu dans le lieu saint où il a établi sa demeure. Le repos dans la terre promise ne peut être dissocié du repos sabbatique, car les deux ont pour dénominateur commun le bonheur inhérent à la liberté reçue de Dieu. En effet, dans la perspective de l'histoire d'Israël, Canaan est le lieu où l'on fait l'expérience de cette liberté (Jos 1,13.15). Pareillement, la disponibilité donnée par la cessation des œuvres matérielles le jour du sabbat crée un champ libre pour se souvenir de Dieu, de ses œuvres d'amour et pour vivre le bonheur de sa présence. En ce sens, le repos du sabbat devient une sorte de « trait d'union » entre l'homme et son Dieu. Le lien que l'auteur d'*Hébreux* établit entre le repos selon le Ps 94 et selon Gn 2 peut ainsi être éclairé. Mais dans *Hébreux* comme dans le reste du NT, c'est le rapport à la parole du Christ qui oriente la ligne de pensée de son auteur. En sa personne et sa parole, Jésus incarne et rend possible le repos spirituel et définitif, celui espéré par le peuple d'Israël après son entrée dans la terre promise. Il devient le privilège insigne du peuple de la nouvelle alliance.

### 3- Le repos dans le NT en dehors d'*Hébreux*

Les verbes *καταπαύω* et *ἀναπαύω* ainsi que leurs termes dérivés (*κατάπαυσις*<sup>1</sup> et *ἀνάπαυσις*<sup>2</sup>) sont employés 29 fois dans le NT. Ils sont souvent pris comme synonymes pour exprimer l'idée de repos. Matthieu, Marc, 1 Pierre et l'Apocalypse n'utilisent que le substantif *ἀνάπαυσις*. Luc choisit le mot *ἀνάπαυσις* pour parler du repos en tant que relaxation physique ordinaire (Lc 11,14 ; 12,19) et *κατάπαυσις* en référence au lieu de repos divin selon les LXX (Ac 7,49). Comme l'a fait observer J.H. Wray<sup>3</sup>, la détermination de leur sens précis n'est pas aisée étant donné que leurs acceptions varient d'un écrit à un autre.

J.H. Wray<sup>4</sup> en relève au moins huit. Les mots de la famille de *καταπαύω* indiquent l'idée « d'empêcher » (Ac 14,18), « de lieu de repos de Dieu » (Ac 7,49). Le verbe *ἀναπαύω* et le substantif *ἀνάπαυσις* ont le sens de « demeurer » ou « d'habiter »<sup>5</sup>, de

<sup>1</sup> Le verbe *καταπαύω* et le substantif *κατάπαυσις* sont employés en Ac 7,49 ; 14,18 ; He 3,11.18 ; 4,1.3.4.5.8.10 (2 fois).11.

<sup>2</sup> Le verbe *ἀναπαύω* et le substantif *ἀνάπαυσις* sont employés en Mt 11,28.29 ; 12,43 ; 26,25 ; Mc 6,31 ; 14,41 ; Lc 11,24 ; 12,19 ; 1 Co 16,18 ; 2 Co 7,13 ; Phm 7,20 ; 1 P 4,14 ; Ap 4,8 ; 6,11 ; 14,11.13.

<sup>3</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 20-25.

<sup>4</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 24-25.

<sup>5</sup> Mt 12,43 ; Lc 11,24 ; 1 P 4,14.

« sommeil physique » ou de « repos au terme d'un effort physique »<sup>1</sup>. Ils renvoient aussi à la « tranquillité », à la « paix »<sup>2</sup>, au « réconfort » (Phm 7.20), au sens spirituel fort de ces termes. Le verbe ἀναπαύω et le substantif ἀνάπαυσις ont par ailleurs une acception eschatologique. Ils signifient en même temps la « récompense éternelle », « l'état futur des bienheureux dans l'au-delà (Ap 14.13), le temps de « l'après-mort », le temps pénultième ou intérim où les morts attendent avec patience les fidèles serviteurs du Christ encore vivants (Ap 6,11).

Si l'on tient compte de la signification du repos comme un état, le motif du « repos » en Mt 11,28-30 nous paraît important. Le texte parle de « se reposer sous un joug ». Il lance un appel solennel aux croyants : « Venez à moi .... je vous donnerai le repos ». La mention du joug suppose que les destinataires de l'évangile de Mt avaient déjà une charge. Ils sont fatigués et chargés, probablement du lourd fardeau du légalisme juif<sup>3</sup>. Les verbes κοπιᾶω (« peiner ») et φορτίζω (« être chargé ») expriment fortement la situation dans laquelle se trouvent les croyants. L'idée de légalisme et son aspect contraignant transparaissent explicitement dès le texte subséquent (Mt 12,1-8.9-14) qui présente Jésus en conflit avec les pharisiens sur le sabbat. Face au poids de la loi, Jésus convie les croyants à trouver le repos en sa personne. Dans ce contexte, le verbe « se reposer » est synonyme d'« être soulagé ». Le repos matthéen se comprend ainsi comme une libération du poids du légalisme juif. Il s'oppose aux tourments causés par l'assujettissement de la loi. Ce repos est une réalité actuelle pour ceux qui s'attachent à Jésus. Comme en Jérémie (6,16), il n'y a de repos que dans le retour à Dieu.

En concentrant l'attention des croyants sur la personne du Christ, Matthieu esquisse sa vision de la révélation nouvelle, celle du rapport avec le Seigneur. En ce sens, « Venez à moi » veut dire « entrez dans une relation avec Jésus ». Tous les intermédiaires entre Dieu et l'homme sont absorbés par la seule présence de Jésus<sup>4</sup>. Le passage de Matthieu n'est pas sans se rapprocher de celui du Siracide (51,23-27), où les gens sans instruction sont invités à se soumettre au joug de la sagesse afin de trouver le

---

<sup>1</sup> Mc 6,31 ; 14,41 ; Lc 12,19.

<sup>2</sup> Lc 12,19 ; 1 Co 16,18 ; 2 Co 7,13.

<sup>3</sup> P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu* (CNT Deuxième série 1), Genève, Labor et Fides, 2002, 169.

<sup>4</sup> P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 169.

repos<sup>1</sup>. Toutefois, Matthieu n'affirme pas que la sagesse enseignée par Jésus apporte le repos aux hommes. Il annonce plutôt que, Jésus en personne étant doux et humble de cœur, ses exigences sont en elles-mêmes faciles à porter parce qu'elles sont inséparables du salut qu'il apporte<sup>2</sup>.

Le repos envisagé par Mt 11,28-30 a, en définitive, une dimension existentielle. Ce repos se trouve en Jésus qui se révèle lui-même comme le partenaire par excellence dans l'effort pour tirer la charge qui pèse sur les croyants. Se laisser instruire par lui, le doux et l'humble de cœur, est la véritable source de repos. Celui-ci n'est pas l'équivalent du simple soulagement qu'on pourrait espérer sous l'oppression, mais la liberté de vie avec Dieu, celle que la loi n'a pas procurée au peuple juif. Le Christ se présente ainsi comme l'espace où le croyant fait l'expérience de cette liberté retrouvée et de la vie avec Dieu ; l'espace où l'homme, dégagé de tout assujettissement, retrouve son unité profonde avec Dieu.

Le repos en Mt déborde largement la nécessité matérielle, car il est le fruit de la foi en Jésus et de l'obéissance à sa parole. Défini dans le contexte de la révélation de l'identité et de l'action du Christ, il devient la figure eschatologique de ce repos. Il n'est pas une fin en soi au sens où il est destiné à favoriser la relation profonde et définitive des disciples du Christ avec lui. Dans *Hébreux*, la valeur accordée à cette relation est caractérisée par le désir de son auteur de voir ses frères s'approcher de Dieu (He 4,16). Toutefois pour appréhender l'originalité de la pensée de l'auteur en He 3,7 – 4,11, un détour par la littérature chrétienne non-canonique pourrait être éclairant. Il nous permet de nous faire une opinion plus claire de la signification, de l'origine et de la nature du repos dans *Hébreux*, face aux diverses hypothèses d'interprétation concurrentes soulignées plus haut. Notre analyse sera enrichie des apports des auteurs modernes<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> « Approchez-vous de moi, ignorants, mettez-vous à l'école. Pourquoi vous prétendre si dépourvus, quand votre gorge en est si assoiffée ? J'ai ouvert la bouche pour parler : achetez-la sans argent, mettez votre cou sous le joug, que vos âmes reçoivent l'instruction, elle est tout près, à votre portée. Voyez de vos yeux : comme j'ai eu peu de mal pour me procurer beaucoup de repos (Si 51,23-27) ». (Traduction de la *BJ*).

<sup>2</sup> P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 169.

<sup>3</sup> Nous nous référons aux travaux de H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 280-284 ; S. Benetreau, « Le repos du pèlerin (Hébreux 3,7 – 4, 11) », *ETR* 78 (2003), 203-223 ; D.A. DeSilva, « Entering God's Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews », *TrJ* 21 (2000), 25-43 ; W. Kaiser, « The Promise Theme and Theology of Rest », *BSac* 130 (1973), 135-150 ; A.T. Lincoln, « Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament », dans D.A. Carson, (ed.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, 197-220 ; H.A. Lombard, « *Katapausis* in the Letter to the Hebrews », *Neot* 5 (1971), 60-71 ; T.K. Oberholtzer, « The Kingdom Rest in Hebrews 3:1 – 4:13 », *BSac* 145 (1988), 185-196 ; H. Weiss, « *Sabbatismos* in the Epistle to the Hebrews », 674-689 .

## 4- Le repos dans la littérature chrétienne extrabiblique

Le motif du repos prend un tout autre relief dans les écrits juifs et chrétiens non-canoniques et dans la littérature gnostique. Dans sa monographie mentionnée ci-dessus, J.H. Wray montre avec justesse le développement du motif dans ces écrits. Elle en dégage la pertinence et souligne la diversité des réalités qu'il recouvre. Des œuvres consultées par J.H. Wray, nous retenons les *Odes de Salomon* et l'*Évangile de vérité*.

### 4.1- Les Odes de Salomon

Cet écrit retient notre attention en raison de son interprétation du repos dans le passage de Gn 2,2. Dans les *Od Sal*<sup>1</sup>, le vocable s'emploie précisément pour le « repos des œuvres » de Dieu. Nous retrouvons des notations dans les citations du récit de Gn 2,2.3. C'est le cas en *Od Sal* 16,12-14 qui déclare :

« Il fixa la création, la suscita, se reposa, lui, de ses ouvrages. Et les créatures courent en leur parcours, ouvrent leurs ouvrages. Ne connaissant ni suspens ni cesse, les forces sont asservies à sa parole ».

Pour l'auteur des *Odes*, le repos appartient à Dieu seul, les choses créées ne peuvent jamais se reposer<sup>2</sup>. Ce repos de Dieu est éternel comme l'exprime *Od Sal* 25,12 : « Je fus justifié en sa douceur, son repos est aux siècles des siècles, Alléluia ».

Plus importante encore est la déclaration faite en *Od Sal* 28,3 : « Je crus, depuis aussi me reposai. Puisqu'il est crédible, celui en qui je crus. De bénir il m'a béni, ma tête est près de lui ».

Cette sentence présente le repos comme un bienfait de Dieu accordé au croyant, un don de sa fidélité à l'homme en raison de sa foi. Ce repos est de l'ordre du spirituel ; il est paix intérieure ou tranquillité dans le paradis. *Od Sal* 11,16 utilise la métaphore de la « douceur » pour déterminer la caractéristique essentielle du lieu paradisiaque dans lequel le fidèle du Christ est transporté au terme de sa vie terrestre. La portée

<sup>1</sup> La traduction des textes utilisée dans cette étude est celle de M.-J. Pierre « Odes de Salomon », dans F. Bovon – P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*.

<sup>2</sup> On peut comparer cette conception avec celle de Philon qui écrit dans *Cher.* 87 : « Pour cette raison, le “sabbat” – le mot signifie repos –, Moïse l'appelle, en de nombreux endroits des Lois, le Sabbat de Dieu, non des hommes. Il touche ainsi un point essentiel de la nature des choses – de tout ce qui est, il n'y a à proprement parler qu'une chose qui se repose, c'est Dieu – ; il appelle repos non pas l'inaction, puisque par nature, la cause de toute chose est efficiente, et ne cesse jamais de créer ce qui est le plus beau, mais l'activité qui ignore la peine, exempte de souffrance, riche d'une multiple habileté » (Traduction de J. Gorez, *De Cherubim*, 61.63).

paradisique du repos est explicitée en outre en *Od Sal* 30,1-7 où il est mis en rapport avec les eaux de l'Éden :

« Emplissez-vous des eaux de la source vive du Seigneur, puisqu'elle vous est ouverte. Venez, vous tous qui avez soif, recevez à boire, reposez-vous sur la source du Seigneur, puisqu'elle est belle et limpide, repos de l'âme ; Lors, tant plus douces que le miel, ses eaux, gaufre d'abeilles ne lui est pas comparable, puisqu'elle sortit des lèvres du Seigneur ; du cœur du Seigneur, fut nommée. Elle vient, illimitée et invisible ; tant qu'elle ne fut pas donnée à l'entre-deux, on ne la connut pas. Heureux tels qui en burent et s'y reposèrent, Alléluia ».

Il ressort de ce passage que le repos est une métaphore sotériologique employée pour exprimer les biens du salut eschatologique. À la suite de M.-J. Pierre<sup>1</sup> nous pouvons admettre que « le *repos* est un terme paradisiaque du domaine de l'Un et du divin, utilisé pour exprimer la plénitude, la satiété et le salut, opposés à la vanité, à la vacuité et à la perte. Ce repos, est assimilé à la connaissance (*Od Sal* 30,6) ainsi qu'au chant eucharistique des odes (voir 26,12-13) ».

Si l'on admet l'hypothèse de l'assemblée cultuelle comme le vrai *Sitz im Leben* des *Odes*, on comprend que le motif du repos trouve son explication dans le cadre de la célébration de l'action de Dieu.

#### 4.2- L'Évangile de vérité

*EvVer* se révèle précieux au sens où il nous donne un aperçu global de la conception gnostique du repos<sup>2</sup>. La vision de son auteur nous est déjà rapportée par J.-É. Ménard<sup>3</sup>. J.H. Wray s'est référée avec intérêt aux travaux de ce dernier. La qualité et la teneur de ces travaux nous dispensent d'entrer dans les détails de la question. La présente enquête examinera simplement les aspects qui permettent d'établir le rapport entre la pensée gnostique et *Hébreux*. J.H. Wray a fait remarquer que la littérature gnostique en général et l'*EvVer* en particulier ont une grande prédilection pour le

<sup>1</sup> M.-J. Pierre, « Odes de Salomon », 726, note 30,2-3.

<sup>2</sup> Nous avons une belle illustration des aspects caractéristiques de la conception gnostique du repos dans le *Livre de Thomas* (NH II,7) 145,10-16 dans lequel le repos est présenté comme un bien de la promesse eschatologique. Ce repos, lié à la gnose comme son aboutissement est consécutif à la peine ou au labeur. La notice sur le repos du *Livre de Thomas* ici évoquée a été analysée par R. Kuntzmann, *Le Livre de Thomas* (NH II,7) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « textes » 16), Québec, Les presses de l'université Laval, 1986, 170.

<sup>3</sup> J.-É. Ménard, « Le repos, salut du gnostique », *RevSR* 51 (1977), 71-88.

substantif ἀνάπαυσις<sup>1</sup>. Ce concept recouvre plusieurs réalités<sup>2</sup>. J.-É Ménéard en relève les caractéristiques majeures.

1- Le repos y est décrit comme « l'absence de mouvement, caractéristique de l'Unité primordiale que le parfait a retrouvée à sa sortie de la multiplicité et des bipolarités dont il était le prisonnier de par sa chute dans la matière »<sup>3</sup>. Le bénéfice d'un tel repos est réservé à l'entrée « dans le Plérôme<sup>4</sup>, l'Olympe et le ciel où les gnostiques retrouvent et possèdent définitivement leur complétude noétique »<sup>5</sup>. Le Paradis, le lieu de repos de Dieu (*EvVer* 36,38) est par conséquent le *locus refrigerii*<sup>6</sup> où se reposeront les élus rafraîchis par l'Esprit<sup>7</sup>. Le Fils en est le révélateur (*EvVer* 40,30 – 41,14). L'idée d'absence de mouvement mais aussi l'identification du repos avec le Plérôme fait penser à la stabilité, résultante du retour du pneumatique de la multiplicité à l'Unité originelle qu'il aurait perdue en entrant dans le monde matériel. Nous retrouvons ici l'idée d'établissement dans le lieu saint mise en évidence dans l'AT.

2- Le repos selon l'*EvVer* est un bien eschatologique réservé aux pneumatiques au terme d'une longue quête de Dieu. Cet aspect ressort dans les passages où le repos est présenté comme l'absence d'envie, de lamentations, de peine ou de tourments liés à la recherche incertaine de la Vérité (*EvVer* 42,17-22) ou du Père<sup>8</sup>. C'est dans le repos de ce dernier que les pneumatiques se reposent. Étant eux-mêmes de substance divine, ils sont la Vérité (*EvVer* 42,17-26).

3- L'*EvVer* lie intrinsèquement le repos à la *gnosis*<sup>9</sup>. De ce fait, le repos est un état d'âme que le pneumatique doit acquérir par la connaissance de soi-même<sup>1</sup> et de ses

<sup>1</sup> Pour le terme ἀνάπαυσις dans l'*EvVer*, J.H. Wray s'en tient probablement à la rétroversion grecque de cette œuvre.

<sup>2</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 43-45.

<sup>3</sup> J.-É. Ménéard, « Le repos, salut du gnostique », 71.

<sup>4</sup> Il est écrit en *EvVer* 41,5.10 : « Il en parlera et, la région où le gnostique a reçu son être essentiel, il s'empressera d'y retourner et de se retirer de ce lieu-ci, le lieu où il s'est trouvé, prenant goût à ce lieu-là et s'en nourrissant et y grandissant. Et son propre lieu de repos est son Plérôme (πλήρωμα) ».

<sup>5</sup> J.-É. Ménéard, « Le repos, salut du gnostique », 72.

<sup>6</sup> On retrouve la même image chez Irénée qui parle de « *refrigerii locum* » ( Irénée, *Contre les hérésies* 3,15.2).

<sup>7</sup> *EvVer* 42,30-39 ; voir aussi Irénée, *Contre les hérésies* 1,2.6.

<sup>8</sup> *EvVer* 24,9-20 énonce que : « Le Père découvre Son sein, Son sein est l'Esprit-Saint ; Il manifeste ce qui de Lui est caché, or ce qui est caché, c'était Son Fils, afin que par la miséricorde du Père les éons le connaissent et cessent de peiner à la recherche du Père, afin qu'ils se reposent en Lui, sachant qu'Il est le repos » (traduction de J.-É. Ménéard, *L'Évangile de vérité. Rétrospection grecque et commentaire*, Paris, Letouzey – Ané, 1962, 46).

<sup>9</sup> J.-É Ménéard démontre bien l'importance du thème de la connaissance dans l'*EvVer*, présenté lui-même comme un traité de connaissance. Rendue possible grâce au νοῦς, la connaissance conduit l'initié jusqu'à la contemplation, à la vision du Père (J.-É Ménéard, *L'Évangile de vérité*, Leiden, E. J. Brill, 1972, 17).



origines divines. Nous ne perdons pas de vue le fait que l'*EvVer* est un enseignement à visée persuasive. Son auteur met avant tout l'accent sur le retour du spirituel dans le Plérôme d'où il est sorti<sup>2</sup>. Le moyen d'y parvenir est la connaissance ou la gnose. On comprend que la « *requies* gnostique soit avant tout le produit de la connaissance...son sommet »<sup>3</sup>. Repos et *gnosis*<sup>4</sup> ont tous les deux un aspect transcendantal. J.-É. Ménard écrit à ce sujet : « De même que la connaissance vient du monde divin, le repos se situe dans le ciel »<sup>5</sup>.

4- En outre l'*EvVer* fait en quelque sorte une identification du repos avec le sauveur. Celui-ci est défini comme le « Nom » du Père révélé par ce dernier. Ce « Nom » a été « proféré ...pour qu'il parle du Lieu, à savoir ce lieu de repos d'où il vient, et pour glorifier la plénitude, la grandeur de son Nom »<sup>6</sup>. Le Fils est identifié avec le repos, défini comme repos des affligés ou des pneumatiques, expression ou immanence du repos de Dieu<sup>7</sup>. En raison de son identification au Christ, le repos des fidèles est actualisé, car il est rendu disponible dans le Fils.

Au terme de cette enquête dans la littérature chrétienne extrabiblique, relevons quelques points saillants au niveau lexicographique et au niveau du contenu.

Au plan du vocabulaire, J.H. Wray a souligné que dans les écrits judéo-chrétiens et gnostiques consultés, le terme habituellement utilisé pour exprimer l'idée de repos des croyants est le nom ἀνάπαυσις. Or lorsque les deux substantifs (ἀνάπαυσις et κατάπαυσις) sont utilisés ensemble et par le même auteur, chacun a une fonction différente. Cependant, dans la plupart des cas, le sens de κατάπαυσις est dérivé des LXX.

Au plan du contenu, l'étude menée fournit des éléments qui permettent d'établir des passerelles entre les diverses acceptions du repos qui émergent de l'enquête. Quelques correspondances méritent d'être soulignées.

<sup>1</sup> Nous avons une belle illustration de cet aspect en *EvTh* 32,19-27 (log. 3,3) – 33 (log. 4,1-2). La numérotation adoptée ici est celle de J.-P. Mahé – P.-H. Poirier, *Écrits gnostiques*, 309.

<sup>2</sup> Cette affirmation se base sur *EvVer* 41,3-12 qui énonce : « [...] le Fils enseignera aux hommes à prendre conscience qu'ils viennent du royaume divin de la lumière. À la suite de cet enseignement, chacun cherchera à s'évader de ce monde matériel, dans lequel il se trouve, pour regagner son lieu d'origine divine » (J.-É. Ménard, *L'Évangile de vérité. Rétrospection grecque*, 191)

<sup>3</sup> J.-É. Ménard, « Le repos, salut du gnostique », 71.

<sup>4</sup> En *Od Sal* 26,12, le repos est même assimilé à la connaissance.

<sup>5</sup> J.-É. Ménard « Le repos, salut du gnostique », 72.

<sup>6</sup> *EvVer* 40,24 – 41,4.

<sup>7</sup> *EvVer* 38,25-34.

Le texte fondateur des spéculations juives et chrétiennes sur le repos est certes celui de Gn 2,2-3<sup>1</sup>. Pourtant la métaphore a connu un important développement dans les différentes traditions juives ou chrétiennes, comme il apparaît dans la majorité des textes cités ci-dessus où le repos exprime une espérance eschatologique dont les détails varient d'un écrit à un autre<sup>2</sup>. Pour certains auteurs évoqués, le repos est un état intermédiaire de l'âme en attente du jugement final, de la récompense ou de la punition, ou du renouvellement de la création (*4 Esd* 7,75-95). Pour d'autres, il est une récompense temporaire ou éternelle, destinée aux parfaits au terme de la longue quête de la connaissance de Dieu et de soi, ou lors de leur retour à l'Unité primordiale dans le Plérôme. L'*EvVer* présente aussi le repos comme une identité (c'est-à-dire l'état qui définit la participation du spirituel à Dieu)<sup>3</sup>, une mission<sup>4</sup> et une règle de vie communautaire<sup>5</sup> au sens où il revient aux membres de favoriser le repos des uns et des autres<sup>6</sup>.

Autre élément à souligner, la notion de repos appelle celle de lieu géographique réel ou métaphorique. Or la nature de ce lieu est représentée différemment selon les écrits. Dans l'AT, il est identifié à Canaan ou au temple de Yahvé ; dans la littérature apocalyptique juive, au ciel ou à la Jérusalem céleste, et au Plérôme philosophique ou métaphysique dans les écrits gnostiques ou chez les apologistes chrétiens. Ce repos au sens topographique est souvent défini en opposition à l'esclavage en Égypte, à l'errance dans le désert (AT), à la multiplicité caractéristique du monde matériel (les gnostiques), aux supplices et au feu de l'enfer (la littérature apocalyptique).

---

<sup>1</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 46. Par rapport à l'idée de considérer Gn 2,2 comme un texte fondateur du repos sabbatique dans la Bible, A Wénin (*Le Sabbat dans la Bible*, 22) donne une précision très utile. Il écrit : « Historiquement parlant, la mise en rapport du repos hebdomadaire et de la création en sept jours n'est pas la plus ancienne. Elle apparaît au plus tôt pendant l'exil de Juda, au moment où l'institution du sabbat prend la forme que reflète la plupart des textes bibliques. Mais dans la mesure où elle lie le sens du sabbat à l'essence même de l'univers – ce qu'évoque au fond la première page de la Genèse –, cette interprétation acquiert une antériorité logique ou, plus exactement, théologique ».

<sup>2</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 33.

<sup>3</sup> *EvVer* 38,25-34. Ce passage parle de la réciprocité du repos du Nom (ὄνομα : le Fils engendré par le Père) dans les noms (ὀνόματα, les fils, les spirituels) et des noms dans le Nom. J.-É. Ménard précise qu'il s'agit là de « la loi de l'immanence » qui permet que les pneumatiques, « se reconnaissant eux-mêmes dans le Nom, jouissent du repos de se retrouver avec lui dans le Plérôme spirituel. C'est l'ἀπολύτρωσις gnostique » (J.-É. Ménard, *L'Évangile de vérité. Rétrospection grecque*, 185).

<sup>4</sup> *EvVer* 33,1-8. Dans ce passage, le pneumatique est invité à « procurer le repos » au sens d'« apporter consolation » à ceux qui souffrent.

<sup>5</sup> *EvVer* 25,20.25.

<sup>6</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 151.

Par-delà la concordance des harmoniques topographiques et eschatologiques mises en évidence dans l'enquête, soulignons que chaque écrit étudié développe le motif à partir de ses propres postulats. Cela explique les différences de fond des champs dans lesquels s'oriente leur pensée. Ces données nous permettent d'affirmer que la pensée de l'auteur d'*Hébreux* se déploie sur des aspects particuliers. Il convient à présent de les déterminer et de les circonscrire.

## 5- Le repos en He 3,7 – 4,11

La thématique du repos est abordée dans la section exhortative He 3,7 – 4,11. L'enquête menée plus haut a montré que cette problématique du repos a souvent été abordée selon un angle d'approche comparative permettant aux commentateurs d'*Hébreux* de repérer les ressemblances ou les différences de perspectives entre *Hébreux* et les écrits judéo-chrétiens. Les tentatives pour démêler la question du sens de ce repos ont débouché sur des conclusions quasi antagonistes. Face à ces résultats, notre choix porte sur l'interprétation qui admet une réelle connivence des principales harmoniques du repos qui apparaissent dans l'AT, mais en soulignant qu'*Hébreux* leur donne une signification nouvelle à la lumière du Christ. Dans les lignes qui vont suivre, nous voulons définir cette signification nouvelle. La réflexion sera menée en deux parties. Dans la première, nous présentons quelques données thématiques repérées dans l'environnement proche d'He 3,7 – 4,11, susceptibles d'éclairer le sens du repos. Pour cette raison, nous ferons une étude du contexte thématique de notre passage, en analysant les séquences qui le précèdent et celles qui le suivent. La deuxième est consacrée à l'étude de la citation du Ps 94, la troisième met en évidence le point stratégique qui permet à *Hébreux* d'établir la connivence des différentes caractéristiques du repos dans l'AT et montre comment cette connivence manifeste l'originalité de la pensée de l'auteur d'*Hébreux*.

### 5.1- Contexte thématique d'He 3,7 – 4,11

Le but de ce chapitre est de repérer les éléments de cohésion thématique entre He 3,7 – 4,11<sup>1</sup> et son environnement proche.

---

<sup>1</sup> Du fait des difficultés d'agencement interne et de la multiplicité de critères de structuration, la limite finale du passage ne fait pas l'unanimité des commentateurs. Ceux qui s'appuient sur le thème de la voix (ou la parole) fixent cette limite au 4,13, faisant ainsi du v 14, soit la conclusion du texte (A. Vanhoye, *La*

### 5.1.1- Contexte précédent (He 3,6)

Si on considère le repos comme une béatitude du salut, l'atmosphère thématique dans laquelle l'annonce de repos est faite est celle créée depuis He 2,10. Plusieurs motifs énoncés ou développés à partir de ce verset donnent l'orientation interprétative du repos. Nous pouvons évoquer ceux qui ont des variantes relationnelles, tel celui de la gloire. Le lien thématique entre He 2,10 et 3,7 – 4,11 a bien été souligné par J.W. Thompson<sup>1</sup>. Ce dernier l'explique à partir du verbe ἄγω (He 2,10) qui, dans l'AT, est lié au leadership de Dieu, de Moïse et de Josué. En utilisant ce verbe, *Hébreux* anticipe le portrait de la communauté chrétienne qu'il dépeint en He 3,7 – 4,11. Le motif de « l'entrée dans le repos » peut ainsi être appréhendé dans la perspective de l'entrée des croyants dans la gloire annoncée en He 2,10.

Outre ce motif de « la gloire », relevons celui de « la participation », étudié plus haut et exprimé en He 3,1.14 par l'adjectif μέτοχοι. À la lumière de ce motif, l'entrée dans le repos peut être comprise comme une participation au repos de Dieu. L'image de la participation est enrichie en He 3,1 de la précision « vocation céleste » :

<p>Ὅθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,</p>	<p>Ainsi donc, frères saints, qui avez en partage une vocation céleste, considérez l'apôtre et le grand prêtre de notre confession de foi, Jésus (<i>TOB</i>).</p>
---	--

L'élément important à relever dans le verset est l'expression κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι qui permet à l'auteur de définir le nouveau statut des chrétiens comme frères du Christ destinés à une « vocation céleste ». Cette vocation appelle en même temps à « vivre des réalités célestes »<sup>2</sup>. La précision spatiale donnée par l'adjectif ἐπουράνιος peut être significative si l'on admet une explication topographique du motif du repos. À d'autres endroits d'*Hébreux*, l'auteur applique ἐπουράνιος au « don » (He 6,4), « aux

---

*Structure littéraire*, 103), soit le prélude parénétique de la section suivante (H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 19). D'autres coupent le passage en He 4,11 et lisent les v. 12-13 et 15-16 comme des unités à part mais liées aux séquences en amont (S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 176). Pour ceux qui considèrent le thème du sacerdoce comme un marqueur de structure, He 4,14-16 serait l'introduction du discours sur le sacerdoce (c'est le cas de D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, 58). C. Spicq prend He 4,14-16 pour une récapitulation conclusive du thème du sacerdoce introduit en He 2,17 – 3,1 et de l'exhortation à la fidélité poursuivie jusqu'en 4,11 (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 91). L'objectif de notre recherche étant de déterminer le sens du repos, nous établissons la limite du champ de notre étude en He 4,11.

<sup>1</sup> J.W. Thompson, *Hebrews*, 73.

<sup>2</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 148.

réalités » (He 8,5 ; 9,23), à la « patrie » (He 11,16), à la « Jérusalem » (He 12,22). En He 3,1, l'adjectif se rapporte à la qualité hors pair de l'appel des chrétiens en raison de sa source et de son but qui est le ciel<sup>1</sup>, véritable lieu de la présence de Dieu dans lequel le Christ est entré par son sacrifice. En se basant sur ce fait, H.W. Attridge estime que la vocation des chrétiens consiste à prendre part au monde spirituel<sup>2</sup>. Cette référence à la sphère céleste pourrait évidemment être considérée comme une indication que l'entrée des chrétiens dans le repos a une dimension spatiale céleste. AT Lincoln<sup>3</sup> a souligné le lien entre la « vocation céleste » partagée par les croyants (3,1) et l'annonce de l'entrée dans le repos.

Les données ci-dessus définies qui, à première vue semblent ne pas avoir de lien ferme avec la thématique du repos, permettent tout de même de nous situer quant à l'explicitation du sens du repos.

### 5.1.2- Contexte subséquent He 4,12-14

En He 4,12-14, le motif clé qui peut être mis en rapport avec la promesse de l'entrée dans le repos est celui de « l'approche du trône de la grâce » (He 4,16). L'auteur fait de cette « approche de Dieu » un impératif de foi dans une interpellation adressée à ceux qui, par l'écoute quotidienne de la voix de Dieu, sont disposés à entrer en communion avec lui.

Le fondement de l'ardeur à « s'approcher du trône » est, d'une part, l'autorité judiciaire reconnue à cette parole (He 4,12-13) et, d'autre part, la nouvelle position du Christ grand prêtre élevé dans les cieux (v. 14). Le regard du croyant est orienté vers le Christ et, par lui, vers le Père.

Le trône est l'expression de la seigneurie de Dieu. Signe de la stabilité, il est aussi le symbole de la puissance et du pouvoir divins (Gn 41,40). Mais en He 4,16, le substantif *χάρις* rattaché au mot « trône » indique que les fidèles du Christ s'approchent d'un Dieu souverain dont ils savent déjà qu'il leur est favorable. D'où l'accent mis sur « l'assurance »<sup>4</sup> qui permet de croire qu'en permanence, la grâce de Dieu est offerte et

<sup>1</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 106.

<sup>2</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 106.

<sup>3</sup> A.T. Lincoln, « Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament », 206.

<sup>4</sup> S. Benetreau (*L'Épître aux Hébreux, I*, 200.) considère « l'assurance » comme l'expression d'un élan de foi sans faille, une position qu'on adopte, une liberté saisie.

que la voie d'accès à lui est ouverte<sup>1</sup>. L'affirmation de la possibilité d'accès à Dieu confirme la perspective de la communion avec Lui sous-jacente au motif du repos. Elle éclaire aussi la destinée des croyants signifiée par les motifs de la glorification et de la participation à la vocation céleste.

Au terme de ce parcours, il est nécessaire de souligner que le contexte proche du texte He 3,7 – 4,11 donne quelques éléments de certitude. L'auteur semble se concentrer sur la relation des croyants avec le Père, relation de proximité, de communion ou d'un « vivre » avec Dieu que l'auteur éclaire d'une manière étonnante par les images de la *glorification*, de la *participation* et de *l'intégration* dans la maison de Dieu. À travers ces images, l'auteur d'*Hébreux* a voulu montrer que le Christ, par sa victoire sur la mort et par son exaltation, a transformé radicalement la situation spirituelle des fidèles. Il a fait d'eux des fils destinés à la gloire, des participants à la vocation céleste et des associés du grand prêtre céleste. Ainsi peuvent-ils s'approcher de Dieu avec assurance. Cette perspective relationnelle qui projette son ombre sur la trame des textes proches d'He 3,7 – 4,11 apparaît au grand jour dans la notion de l'entrée dans le « repos de Dieu ». On voit aussi que l'incrédulité, la désobéissance et le détachement du Dieu vivant que l'auteur d'*Hébreux* condamne en He 3,7 – 4,11 traduisent une relation faussée. La focalisation sur la relation avec Dieu est un indice de déplacement du sens de la notion de repos opéré par *Hébreux* dans les citations de l'AT.

Dans la section qui suit, nous montrerons comment cette perspective relationnelle se prépare et se déploie dans la citation du Ps 94.

## 5.2- La citation du Ps 94,7-11

Bien que la question soit discutée de façon détaillée, il est admis que l'auteur d'*Hébreux* cite souvent les textes bibliques selon la traduction des LXX. Il en est de même pour la citation du Ps 94 au sujet duquel il convient de signaler quelques problèmes de traduction et d'interprétation. Pour des raisons de clarté, nous donnons le texte dans les traductions qui nous intéressent.

---

<sup>1</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 200.

Ps 95 (TM)	Ps 94 (LXX)	He 3,7-11	Traduction française d'He 3,7-11
הַיּוֹם אִם-בְּקִלְוִי : v. 7b תִּשְׁמְעוּ:	σήμερον ἔὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε	He 3,7b : Σήμερον ἔὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,	Aujourd'hui, si vous entendez sa voix,
v. 8 : אַל-תִּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כְּמַרְיָבָה כְּיוֹם מִסְּהָ בַּמִּדְבָּר :	μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ	3,8 : μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,	n'endurcissez pas vos cœurs comme au temps de l'exaspération, au jour de la tentation dans le désert
v. 9 : אֲשֶׁר נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּחַנּוּנֵי גַם-רְאוּ כְּעָלַי :	οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐδοκίμασαν καὶ εἶδοσαν τὰ ἔργα μου	3,9 : οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου	où vos Pères me tentèrent en me mettant à l'épreuve, alors qu'ils virent mes œuvres
v. 10 : אַרְבַּעִים שָׁנָה אָקוּשׁ בְּדוֹר וָאֶמַר עַם תִּעֲנִי לִבְבָּבָם הֵם וְהֵם לֹא-יָדְעוּ דְרָכַי :	τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ καὶ εἶπα αἰὲ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου	3,10 : τεσσαράκοντα ἔτη διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον, Ἄεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,	quarante ans. C'est pourquoi je me suis emporté contre cette génération et j'ai dit : Toujours ils s'égareront dans leur cœur, ils n'ont pas connu mes voies
v. 11 : אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְתִּי בְּאַפִּי אִם-יִבְאֹוּן אֶל-מְנוּחָתִי	ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου	3,11 : ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.	En sorte que j'ai juré dans ma colère : s'ils entreront dans mon repos.

### 5.2.1- Problèmes de traduction

#### - Le Ps 94 : du TM au texte des LXX

Comme on peut le lire dans ce tableau, le texte des LXX s'ouvre par la conjonction conditionnelle ἔὰν (« si »), traduction de l'adverbe כִּן (« puissiez-vous »).

En rendant le terme de souhait כִּן (*im*) par le terme conditionnel ἔὰν, les traducteurs du

texte des LXX visent à accentuer l'idée de condition réalisée<sup>1</sup> : « si vous entendez sa voix ». Ce choix laisse entendre que la parole de Dieu n'est pas une éventualité. Dans le Christ, Dieu parle chaque jour à son peuple ; ce dernier se doit de l'écouter et d'ouvrir son cœur.

Signalons en outre la transposition de sens des termes hébreux Massah et Meribah qu'opèrent les traducteurs des LXX au v. 8. Le psaume fait allusion à deux révoltes d'Israël contre Dieu provoquées par la soif, l'une à Qadesh, encore appelé ensuite Meribah ou la « contestation » (Nb 20,1-13), l'autre à Rephidim, nommé ensuite Massah ou la « tentation » (Ex 17,2-7)<sup>2</sup>. Ces deux noms de lieu du TM sont respectivement rendus dans les LXX par les termes abstraits τῶ παραπικρασμῶ<sup>3</sup> et τοῦ πειρασμοῦ, dépouillés de leur sens originel. La « révolte ou contestation » devient dans les LXX « l'exaspération » de Dieu aigri par la révolte des fils d'Israël. Les deux termes abstraits, « exaspération » et « tentation », ne renvoient plus à un lieu mais à une attitude du peuple vis-à-vis de Dieu. Les modifications apportées au TM manifestent la visée des traducteurs des LXX. L'important pour eux est la situation morale du peuple qui a donné naissance aux dénominations locales Massah et Meribah dans le TM. De la rébellion qui a exaspéré Dieu, du manque de foi de la génération du désert et de son sort misérable, le psalmiste tire un enseignement.

### - Le Ps 94 : du texte des LXX à celui d'Hébreux

La modification la plus significative introduite en He 3,9a concerne la traduction de l'aoriste ἐδοκίμασαν (« éprouvèrent »)<sup>4</sup> des LXX par l'expression ἐν δοκιμασίᾳ (« par un examen, un test »)<sup>5</sup>. La locution ἐν δοκιμασίᾳ utilisée dans *Hébreux* est complément du verbe πειράζω qu'il explicite. De ce fait, les deux termes n'expriment qu'une seule action, celle qui consiste à faire passer un « examen » à Dieu. Or le texte

<sup>1</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 72. S. Benetureau (*L'Épître aux Hébreux*, I, 158) estime que : « La conditionnelle exprime surtout l'antécédence temporelle et logique du fait d'entendre par rapport au fait d'endurcir ou d'ouvrir son cœur »

<sup>2</sup> J. Bonsirven, *Saint Paul. Épître aux Hébreux*, 236.

<sup>3</sup> Le substantif παραπικρασμός (« exaspération ») est rendu dans la traduction grecque de Ex 17,7 par le mot λοιδόρησις (« querelle »).

<sup>4</sup> Les manuscrits  $\aleph^2$  D<sup>2</sup> Ψ, 0243. 0278. 1739. 1881.  $\aleph$  lat sy bo ont inséré le pronom personnel με après l'expression οὗ ἐπείρασαν, renforçant ainsi l'idée d'offense à Dieu. La leçon retenue dans le texte grec d'*Hébreux* en notre possession est plutôt attestée dans le  $\aleph^{13.46}$   $\aleph^*$  A B C D\*33 pc sa.

<sup>5</sup> La leçon ἐν δοκιμασίᾳ d'*Hébreux* est attestée dans  $\aleph^{13.46}$   $\aleph^*$  A B C D\* P 0243. 33. 81. 365. 1739. 1881. pc b vg<sup>ms</sup> co. Le choix d'*Hébreux* a pour valeur d'indiquer les modalités du test que le peuple soumit à Dieu dans le désert. Les témoins  $\aleph^2$  D<sup>2</sup> Ψ, 0278.  $\aleph$  a vg<sup>mss</sup> sy<sup>(p)</sup> ont la variante ἐδοκίμασαν με.



des LXX distinguait deux actions traduites par les verbes *πειράζω* et *δοκιμάζω*. *Hébreux* signifie par là que c'est « par un examen » qu'Israël a tenté Dieu. W.L. Lane estime que le mot *δοκιμασία* décrirait l'attitude contraire à la foi radicale qui est une réponse à la parole de Dieu<sup>1</sup>.

Dans la ligne des LXX, le rédacteur d'*Hébreux* met l'accent sur les attitudes d'incrédulité et les conséquences qui en découlent. Il semble que les destinataires de son enseignement sont confrontés à une situation de relâchement de la foi. Il revient à l'auteur d'*Hébreux* de les mettre en garde contre les dangers de ces attitudes et de les encourager à avancer dans la foi, la persévérance et la confiance en Jésus Christ<sup>2</sup>.

Ces changements, mais surtout la citation elle-même, ont donné lieu à plusieurs interprétations concernant la situation des destinataires d'*Hébreux* et la signification du repos.

### 5.2.2- Interprétations de la citation

La difficulté majeure relative à l'interprétation du Ps 94 réside dans la détermination du contexte historique des faits remémorés dans le psaume. Se rapportent-ils aux événements racontés en Ex 17,1-7 ou en Nb 14 ? Cette question entraîne celle de la situation du peuple envisagée par le psalmiste. Israël se trouve-t-il au terme de la traversée du désert ? A-t-il encore un long chemin à parcourir jusqu'à l'entrée dans la terre promise ? Faudrait-il alors se représenter les chrétiens comme un peuple en pèlerinage ou comme une communauté en fin de parcours et en attente d'entrer dans le repos ?

Deux, voire trois interprétations majeures sont possibles. La première s'appuie sur les désignations Massah et Meribah. Elle met en avant l'endurcissement du cœur constaté au début de la traversée du désert, relaté en Ex 17,1-7 et en Nb 20,1-13 et largement remémoré dans les autres écrits de l'AT<sup>3</sup>. Confronté à la longue traversée du désert, le peuple de Dieu était en proie à l'infidélité, à l'émiettement de la foi. D'où la nécessité de le reprendre et de l'encourager jusqu'à l'entrée dans le repos. Sur la base de cette interprétation, certains commentateurs d'*Hébreux* estiment que son rédacteur considère ses destinataires comme un peuple de pèlerins en marche vers la patrie

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 82.

<sup>2</sup> D.A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude*, 141-142.

<sup>3</sup> Nb 27,14 ; Dt 6,16 ; 9,22 ; 33,8 ; Ps 106,32.

céleste. L'accès à ce lieu-repos constituerait l'aboutissement de la longue et rude marche.

Pour d'autres auteurs en revanche, seul l'événement de la fin de la traversée du désert rapporté en Nb 14<sup>1</sup> intéresse le psalmiste et l'auteur d'*Hébreux*<sup>2</sup>. Il n'est plus question en Nb d'une longue pérégrination à accomplir dans le désert, mais d'une fin de parcours. L'insistance sur l'obéissance à la voix de Dieu montre que le psalmiste et le rédacteur d'*Hébreux* s'en tiennent aux conditions requises pour l'entrée dans la terre promise<sup>3</sup>.

Une dernière interprétation refuse de réduire l'indocilité pointée dans le psaume aux seuls événements de Qadesh racontés en Nb 13-14. Les auteurs qui proposent cette interprétation estiment que le psaume réunirait plusieurs moments du désert en un portrait composite d'infidélités. La révolte dont il est question dans le psaume serait un phénomène progressif qui aurait couvert toute la période de la traversée du désert, pendant laquelle Israël a fait preuve de nombreuses infidélités<sup>4</sup>.

Il y a lieu d'affirmer que l'attention d'*Hébreux* se focalise sur les rapports des croyants avec Dieu, essentiels pour bénéficier du repos de Dieu. Pareillement dans *Hébreux*, une grande place est faite à la foi et à la fidélité en vue du repos. L'auteur emploie une série de termes qui font partie du champ sémantique de la foi. L'écoute de la voix, l'ouverture du cœur<sup>5</sup>, la foi, l'obéissance et l'assurance (He 3,14) sont présentées comme les conditions de l'entrée dans le repos. L'unité thématique du texte He 3,7 – 4,11 se fait essentiellement autour du rapport foi et repos. L'élément déterminant dans la citation est le rapport des croyants avec Dieu, nécessaire à l'entrée dans le repos. Or, tel qu'il est envisagé dans les sources citées par le psaume, ce repos a une composante spatiale. En quoi consiste-t-il ? L'étude du contexte originel du Ps 94 et du genre littéraire du texte He 3,7 – 4,11 pourrait nous aider à apporter des éléments de réponse à cette interrogation.

---

<sup>1</sup> Ce passage relate l'épisode du refus d'Israël d'entrer dans la terre promise, après le retour des explorateurs envoyés en Canaan.

<sup>2</sup> D.A. DeSilva, *Persévérance in Gratitude*, 143 ; W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 85 ; A. Vanhoye, « Longue marche ou accès tout proche ? », 15. 17.

<sup>3</sup> Pour plus d'information sur cet article d'A. Vanhoye, voir dans la partie « État de la question » de ce travail, 78-79.

<sup>4</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 159 ; D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, 103 ; T. Hewitt, *The Epistle to the Hebrews*, 81 ; C. R. Koester, *Hebrews*, 264.

<sup>5</sup> He 3,8.13.15 ; 4,7.

## - Contexte originel du Ps 94

La forme littéraire du Ps 94 est diversement interprétée. Plusieurs auteurs le classent parmi les psaumes d'intronisation royale (Ps 93-100)<sup>1</sup>. W. Kaiser estime que ces derniers annoncent le royaume eschatologique de Dieu sur la terre<sup>2</sup>. T.K. Oberholtzer<sup>3</sup> qui suit W. Kaiser y distingue deux aspects : un aspect liturgique lié au présent et un aspect eschatologique puisqu'il oriente les croyants vers le royaume de Dieu sur la terre. Parmi ces psaumes d'intronisation, les Ps 94 et 95 se correspondent, car tous les deux annoncent le règne futur du Messie sur la terre. On met aussi en avant le contexte liturgique du Ps 94. Ainsi est-il défini comme un cantique d'adoration dont l'usage était bien établi dans le rituel synagogaal<sup>4</sup>.

Le moment où le psaume était chanté est discuté<sup>5</sup>. M.E. Tate note qu'il était utilisé pour l'adoration du soir dans les synagogues au commencement du sabbat et qu'une longue tradition juive l'associerait à la célébration du sabbat<sup>6</sup>. L'hypothèse des fêtes dans le temple<sup>7</sup>, notamment celle du Tabernacle ou des Tentes<sup>8</sup>, est également évoquée.

Le psaume est structuré en deux parties<sup>9</sup>. La première, qui n'est pas citée dans *Hébreux* (v. 1-7a) est une invitation du peuple de Dieu à l'adoration. Le verbe כָּרַע (« se prosterner » : v. 6) révèle une ambiance culturelle. L'invitation reflète un mouvement d'arrivée à proximité du lieu du culte. L'exhortation du v. 1 fait penser à une procession qui se déplace vers le temple ou le sanctuaire. Celle du v. 2 situe l'assemblée à

<sup>1</sup> S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, tome 1, vol.s. Tr. D. R. Ap-Thomas, Oxford, Basil Blackwell, 1962, 156 ; T.K. Oberholtzer, « The Kingdom Rest in Hebrews 3:1 – 4:13 », 187. Pour les autres désignations du Ps 94, on peut se référer à la présentation de W. Kaiser, « The Promise Theme and Theology of Rest », 142.

<sup>2</sup> W. Kaiser affirme que le repos énoncé dans le Ps 94 est lié à la seconde venue de notre Seigneur pour établir le royaume millénaire de Dieu. Ce dernier consisterait en la participation des croyants au règne messianique de Dieu (W. Kaiser, « The Promise Theme and Theology of Rest », 141.142.149). Nous ne nous attarderons pas sur cette interprétation, car la dimension royale du psaume cité ne semble pas retenir l'attention de l'auteur d'*Hébreux* en He 3,7 – 4,11.

<sup>3</sup> T.K. Oberholtzer, « The Kingdom Rest in Hebrews 3:1 – 4:13 », 187.

<sup>4</sup> S. Kistemaker, *The Psalm citations*, 35.

<sup>5</sup> On peut voir la présentation des différentes hypothèses émises à ce sujet de M.E. Tate, *Psalms 51 – 100*, (WBC 20), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1998, 499 ; J.-L. Vesco, *Le psautier de David traduit et commenté* (LeDiv 211), vol. II, Paris, Cerf, 2006, 892.

<sup>6</sup> M.E. Tate, *Psalms 51 – 100* 499.

<sup>7</sup> A.T. Lincoln, « Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament », 208.

<sup>8</sup> M.E. Tate, *Psalms 51 – 100*, 499.

<sup>9</sup> S. Mowinckel considère la première partie comme une section d'intronisation au cours de laquelle Yahvé, le créateur du monde et d'Israël, prend possession de son siège et reçoit l'hommage de son peuple (S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, 156). La deuxième partie serait une séquence liturgique de renouvellement d'alliance lors de laquelle un prophète du culte rappelle au peuple les commandements de Dieu donnés au Sinaï et à Qadesh" (178).

proximité du lieu du culte, et celle du v. 6 convie les orants à entrer dans le lieu saint pour l'adoration<sup>1</sup>. Dans ces v. 1-6, un accent particulier est mis sur l'approche de la divinité dont le lieu supposé est le temple.

L'avertissement formulé dans la seconde partie (v. 7b-11) vise également la proximité avec Dieu. La section a un but didactique. Le psalmiste vise à préparer les orants à la rencontre avec le divin. Les traducteurs de la *TOB*<sup>2</sup> classent le Ps 94 parmi les psaumes d'instruction. Plusieurs procédés littéraires seraient au service de ce but, tels que les « leçons d'histoire », les « monitions liturgiques », les « réflexions sapientielles », etc. Dans ce contexte liturgique, lors des cérémonies religieuses, l'arrivée à la porte du sanctuaire<sup>3</sup> était une occasion de rappeler aux croyants les conditions requises pour entrer dans le temple et paraître devant Dieu. Mais l'intention pédagogique de ces psaumes apparaissait aussi dans des exhortations de type prophétique<sup>4</sup>. Accompagnées d'oracles, de promesses et de menaces, selon le style deutéronomique<sup>5</sup>, elles insisteraient sur « la véritable piété et les exigences de l'alliance »<sup>6</sup>.

Les v. 7d-11 cités dans *Hébreux* entrent dans cette catégorie. Ils se présentent comme la voix d'un ministre du culte imprégné de l'esprit prophétique. Il s'attache à préparer les adorateurs, arrivés aux portes du lieu saint, à disposer leur cœur pour la rencontre avec Dieu. Faisant une exégèse du récit de la Torah (Ex 17,7), l'officiant leur rappelle les dangers de l'indocilité et les exhorte à la fidélité au Seigneur. En effet, seuls ceux qui sont spirituellement préparés à entrer en présence du Grand Dieu peuvent l'adorer et bénéficier de son repos. Il est certes incontestable que le repos annoncé dans le Ps 94 a une dimension spatiale. L'arrière-fond culturel du psaume inciterait à comprendre tout naturellement l'expression « entrée dans le repos » au sens de « entrée dans le temple », lieu de la rencontre avec Dieu. Cependant le parallélisme de sens entre la locution « mon repos » et le repos sabbatique de Dieu en Gn 2,2 ne peut permettre une telle affirmation. Nous estimons en revanche que la dimension relationnelle qui semble dominante dans la pensée de l'auteur d'*Hébreux* est déjà au cœur de la pensée

<sup>1</sup> M.E. Tate, *Psalms 51 – 10*, 498.

<sup>2</sup> Ils classent par exemple dans cette catégorie les Ps 15 ; 50 ; 78 ; 81 ; 105 ; 134, etc. Voir « Introduction aux psaumes », dans *TOB*, 1086.

<sup>3</sup> Ps 23,7 ; 117,20.

<sup>4</sup> À ce propos, une référence est faite aux Ps 14 ; 50 ; 81, etc.

<sup>5</sup> C'est le cas du Ps 80.

<sup>6</sup> « Introduction aux psaumes », dans *TOB*, 1086.

du psalmiste. L'insistance sur l'obéissance à Dieu montre l'enjeu relationnel de ce parallélisme, et ce dernier devrait être mis en évidence à partir de l'étude du genre littéraire du texte.

### - Genre littéraire d'He 3,7 – 4,11

À la suite d'A. Vanhoye, nous estimons qu'He 3, 7 – 4,11 peut être structuré en quatre subdivisions. Dans la première (He 3,7-11), l'auteur cite le Ps 94 et dans les trois suivantes<sup>1</sup>, il en fait le commentaire. Chacune d'elles est bâtie sur une reprise partielle de la citation du Ps 94<sup>2</sup>. L'ensemble du texte est de nature composite puisqu'il ne reflète pas un seul genre littéraire. L'auteur y alterne exhortation, avertissement et enseignement dont il convient ici de définir les enjeux. Ce jeu d'alternance s'explique par le genre homélie qui est le genre littéraire dominant du texte.

Plus d'un commentateur d'*Hébreux* considère He 3,7 – 4,11 comme une homélie chrétienne<sup>3</sup> construite selon le modèle du midrash juif<sup>4</sup> et fondée sur les citations du Ps 94 et de Gn 2,2.

P. Grelot<sup>5</sup> découvre en He 3,7 – 4,11 un canevas d'homélies juives. Elles s'ouvrent souvent par une citation de l'écriture, principalement un extrait de la Torah. Cet extrait est commenté par la suite à l'aide des textes prophétiques (« la *Haftara prophétique* »). Mais leur « *petihah* » (« ouverture ») est volontiers empruntée aux psaumes. Dans ces homélies, souligne-t-il, « [...] tout l'art de l'homéliste est d'attirer l'attention de l'auditoire et de le piquer au vif, afin d'en expliquer le contenu d'une façon édifiante par un enchaînement habile. Et la conclusion cherche toujours à terminer le discours sur un ton consolateur, en orientant la pensée vers le monde à venir et

<sup>1</sup> He 3,12-19 ; 4,1-5 ; 4,6-11.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 97.

<sup>3</sup> Les traits caractéristiques des homélies juives ont été développés par P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture à l'époque apostolique* (IB 3, Le Nouveau Testament 8), Paris, Desclée, 1989, 40-48.) et de J. Mann – I. Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, tome 2, Cincinnati, The Mann-Sonne Publication Committee, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1966, 8-15)<sup>3</sup>. C. Perrot définit trois traits caractéristiques de la structure homilétique du culte synagogal : (1) la lecture d'un *séder* de la Torah ; (2) la *haphtarah* tirée des Prophètes et qui sert de complément exégétique autorisé du texte de Moïse ; et (3) l'homélie proprement dite qui vise à donner au texte de la Torah une signification actuelle dans l'optique de la *haphtarah* (C. Perrot, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Collection Massorah), Hildesheim, Verlag DR. H.A. Gerstenberg, 1973, 13.19-20).

<sup>4</sup> Par exemple W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 99.

<sup>5</sup> P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture*, 184.

l'espérance du messie »<sup>1</sup>. Or, dans l'homilétique chrétienne, l'ordre des textes bibliques peut être changé et adapté au but théologique visé par le prédicateur. P. Grelot pense que le long passage d'He 3,7 – 4,11 entre tout à fait dans ce cadre<sup>2</sup>.

L'auteur d'*Hébreux* introduit son homélie par la citation du Ps 94. Ce dernier fait figure de *petihah* midrashique<sup>3</sup> utilisée pour rappeler aux destinataires du sermon la nécessité de l'obéissance et de la fidélité à Dieu en vue du repos. Le texte de la Torah qui sert de *seder* est sans doute celui de Gn 2,2, cité explicitement en He 4,4. C'est sur ce passage que porte l'essentiel de son propos. L'auteur d'*Hébreux* s'en inspire pour dévoiler le sens nouveau du repos refusé autrefois au peuple d'Israël en raison de son infidélité. Bien au-delà de ce repos topographique, le commentateur chrétien du psaume annonce le grand repos en Dieu dans lequel le peuple de la nouvelle alliance est appelé à entrer (4,11)<sup>4</sup>. Ce repos est celui de Dieu lui-même, consécutif à la création (Gn 2,2).

Avant de terminer cette analyse, quelques observations semblent nécessaires.

- Par rapport à la question de la source de l'expérience de la génération du désert évoquée dans le Ps 94, l'étude de ce dernier passage autorise l'hypothèse selon laquelle notre auteur ne s'appuie pas sur les faits historiques relatifs à l'exode et à l'entrée dans la terre promise, mais sur les traditions liturgiques postérieures à l'exode qui ont remémoré et médité les événements du désert. La signification permanente de ces événements a servi de médiation pour les juifs de toutes les générations et, ultérieurement, pour les chrétiens<sup>5</sup>.

- Enfin, et ce point mérite d'être relevé, les hagiographes de l'AT établissaient un lien naturel entre « repos », « temple », « sanctuaire » ou « maison »<sup>6</sup>. L'étude de la citation du Ps 94 a montré que le repos évoqué dans le psaume a des composantes locales et cultuelles, puisque le psaume reflète une liturgie dans un lieu de culte. La relecture au psaume montre certes que l'auteur d'*Hébreux* adopte une vision théologique conciliant le repos comme un état et comme un lieu, mais il ne fait nullement reposer sa pensée sur l'élément topographique. Cette idée se confirme par le fait que l'annonce du repos refusé à Israël est par la suite associée au repos sabbatique

<sup>1</sup> P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture*, 40-41.

<sup>2</sup> P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture*, 184.

<sup>3</sup> En ce qui concerne la forme et la fonction de la *petihah*, nous renvoyons à H.L. Strack – G. Stemberger – M.-R. Hayoun (Trad.), *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Cerf, 1986, 285-286.

<sup>4</sup> P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture*, 185.

<sup>5</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 214.

<sup>6</sup> 2 Ch 6,41 ; Ps 131,13-14.

de Dieu selon Gn 2,2 (He 4,3-5). La référence à Gn 2,2 fournit une base théologique solide pour conclure que l'équation « repos = lieu » ou « repos = temple » ne peut être établie en ce qui concerne *Hébreux*. Son auteur n'insiste ni sur le lieu dans lequel on entre, ni sur le fait d'entrer lui-même, mais sur le repos dont on jouit dans le lieu saint. Sa pensée n'a rien de gnostique puisque le repos qu'il prêche dépasse l'horizon géographique de Canaan. *Hébreux* exploite les différentes composantes du repos dans l'AT pour définir la signification salvifique et eschatologique qu'elles reçoivent en la personne du Christ. Les paragraphes suivants essayeront d'élucider cette signification nouvelle.

### 5.3- La signification sotériologique du repos en He 3,7 – 4,11

La notion de repos domine l'ensemble de ce texte. Nous y avons relevé onze occurrences des mots de la racine verbale καταπαύω. Ce verbe est utilisé deux fois au sens intransitif (He 4,5.10) et une fois au sens transitif (He 4,8). Le substantif κατάπαυσις est souvent complément circonstanciel de lieu du verbe εἰσερχομαι. Étymologiquement, κατάπαυσις en lui-même est un nom d'action (suffixe -σις) qui désigne l'action de se reposer bien qu'il puisse éventuellement désigner l'endroit où l'on se repose<sup>1</sup>.

Dans *Hébreux*, comme dans l'AT, on peut discerner plusieurs facettes du repos<sup>2</sup>. Elles se manifestent à travers les trois niveaux d'interprétation du concept « repos » dans l'AT<sup>3</sup>, qui sont aussi présents dans *Hébreux*. Pourtant, bien au-delà de cette diversité de points de lecture, l'auteur d'*Hébreux* semble n'envisager qu'un seul repos, celui de Dieu. L'élément clé utilisé à son sujet est l'expression personnalisée τὴν κατάπαυσίν μου (« mon repos »). Cette locution est d'abord mentionnée dans le serment excluant Israël désobéissant et incrédule à l'accès au repos : « On verra bien s'ils entreront dans mon repos ! »<sup>4</sup> (He 3,11). Elle est ensuite reprise en He 4,3.5. *Hébreux* emploie encore la formule possessive « son repos » (3,18 ; 4,1.10). Dans les deux

<sup>1</sup> A. Vanhoye, « Sanctuaire terrestre, sanctuaire céleste », 359.

<sup>2</sup> Des principaux aspects mentionnés souvent dans les commentaires, W. Kaiser (« The Promise Theme and Theology of Rest », 147) évoque « the Divine Rest » (4,1-3.10-11), « Rest of Faith », « the Creation Rest » (4,4), « the Sabbath Rest » (4,4.9), « the Rest that Remains » (4,6-9), « the Canaan Rest » (4,8), « the Redemptive Rest » (4,10), « the Eternal Rest » (4,9).

<sup>3</sup> S. Benetreau a fait une pertinente présentation des principaux niveaux d'utilisation du terme de « repos » dans l'AT (S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, I, 180). Nous nous en inspirons avec intérêt.

<sup>4</sup> La traduction de la sentence est celle de la *TOB*.

formules, les pronoms ἐγώ et αὐτός se rapportent à Dieu comme source du repos. En quoi ce repos de Dieu consiste-t-il ? La question qu'on pourrait se poser est celle de la signification de ce repos. En quoi peut-il être considéré comme un bien du salut à recevoir en héritage ? Nous voulons répondre à ces questions en trois points. Nous explicitons d'abord le sens du verbe εἰσέρχομαι qui accompagne l'expression « mon repos ». Ensuite, nous déterminerons la nature du repos de Dieu. Nous précisons enfin la source d'inspiration du motif du repos en faisant un détour par l'histoire du peuple d'Israël.

### 5.3.1- Le verbe εἰσέρχομαι

Le verbe εἰσέρχομαι (« entrer ») apparaît plusieurs fois en He 3,7 – 4,11<sup>1</sup>. Dans le reste d'*Hébreux* il se rapporte à l'entrée cultuelle du Christ dans le sanctuaire céleste<sup>2</sup>. Dans l'AT<sup>3</sup>, outre son acception cultuelle, le verbe εἰσέρχομαι est souvent lié à la thématique de l'entrée dans la terre promise<sup>4</sup> ou de sa prise de possession en tant qu'héritage<sup>5</sup>. L'aspect spatial est prédominant dans l'usage de ce verbe. La préposition εἰς, placée immédiatement après εἰσέρχομαι, exprime normalement le mouvement dans un lieu.

Or la phrase εἰσέρχομαι εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, telle qu'elle apparaît dans le Ps 94,11, est un *hapax* de l'AT. Le verbe εἰσέρχομαι n'est quasiment pas associé au mot κατάπαυσις. Il ne figure nullement dans le passage de Dt 12,9 souvent évoqué pour justifier la prédominance de l'harmonique spatiale du repos. Le verbe utilisé avec l'expression εἰς τὴν κατάπαυσιν est plutôt ἦκω (« être venu, arriver »). On note aussi l'absence de ce verbe εἰσέρχομαι dans l'invitation adressée à Yahvé en 2 Ch 6,41 : « Lève-toi, Seigneur Dieu, [et viens] à ton repos, toi et l'arche de ta force ». Dans ce dernier passage, « ton repos » se rapporte à l'arche comme lieu dans lequel Dieu se repose. L'idée de repos comme un état paraît évident. L'expression τόπος τῆς καταπαύσεώς μου en Is 66,1 a une connotation analogue. Repos comme état et lieu de repos y sont en corrélation. D'ailleurs, le substantif τόπος qui accompagne le mot « repos » favorise la lecture du mot grec κατάπαυσις comme un nom d'action. Dans le

<sup>1</sup> He 3,11.18.19 ; 4, 1.3 (2 fois).5.6 (2 fois).10.11.

<sup>2</sup> Exemple en He 6,20 ; 9,12.24.25.

<sup>3</sup> Nous avons parlé de cet aspect dans l'étude des moyens de médiation du Christ.

<sup>4</sup> Ex 12,25 ; Lv 19,23 ; Nb 14,24.30 ; Dt 1,39, etc.

<sup>5</sup> Dt 4,1 ; 6,18 ; 9,1.



même ordre d'idée, nous pouvons citer la phrase du Ps 131,14 : « C'est ici mon repos à tout jamais, là je siègerai, car je l'ai désiré ». Ce verset laisse entrevoir une nuance d'insistance sur l'action de se reposer. Le psalmiste parle de Sion en ces termes : αὕτη ἡ κατάπαυσίς μου εἰς αἰῶνα αἰῶνος ὧδε κατοικήσω. On pourrait traduire cette phrase par « là, le lieu de mon repos à tout jamais, là j'habiterai ». La mention explicite de Sion au v. 13 du Ps 131 indique que le mot κατάπαυσίς exprime l'action de se reposer en Sion.

Au regard de ces éléments, nous estimons que l'AT n'identifie pas le repos à une entité spatiale dans laquelle on entre<sup>1</sup>, au sens matériel de ce verbe. Il y ressort plutôt que pour les croyants, le repos est davantage un don accordé par Dieu<sup>2</sup>, un bien qui est de l'ordre de l'expérience de la relation avec le divin. Dans *Hébreux*, l'importance de cette relation se manifeste dans le rapport entre la foi et le repos. Leur lien est explicitement établi en He 4,3 où l'auteur déclare : « Nous entrons en effet, nous les croyants, dans un repos ». Tout l'enjeu du texte d'*Hébreux* se trouve dans cette relation des croyants avec le Seigneur. La fréquence du vocabulaire de relation<sup>3</sup> en témoigne. Nous pouvons ainsi comprendre la phrase « entrer dans mon repos » au sens d'« avoir part au repos de Dieu » ; sens qui s'accorderait avec la notion de « participation » signifiée par le qualificatif μέτοχος (He 3,1.14). En cette acception, la préposition accusative εἰς accompagnée du verbe de mouvement εἰσέρχομαι doit être comprise au sens métaphorique comme dans les formules eschatologiques des évangiles<sup>4</sup>. Néanmoins, l'expérience de l'accès à Dieu se vit dans un lieu donné. Pour Israël, c'est Canaan, le temple, etc. Dans le psaume, le lieu symbolique de la présence divine pourrait être le temple ou le sanctuaire. En He 3,7 – 4,11 ce cadre n'est pas explicité. Cependant, la référence à « la vocation céleste » dont les croyants sont « participants » (He 3,1) peut faire penser à la sphère céleste ; l'image du Christ « précurseur » dans le sanctuaire céleste (He 6,19-20) explicite cette explication.

<sup>1</sup> Rappelons que E. Käsemann estime qu'*Hébreux* interprète le repos au sens gnostique comme une entité topographique qui n'est rien d'autre que le κόσμος céleste lui-même (E. Käsemann, *The Wandering People*, 68).

<sup>2</sup> Jos 22,44 ; 23,1 ; 1 R 8,56.

<sup>3</sup> Soulignons, à ce propos, l'insistance sur l'ouverture du cœur (He 3,8.13.15 ; 4,7), la fréquence du verbe ἀκούω (He 3,7.15.16 ; 4,2.7) et du vocabulaire de la foi (ἀπιστίας en He 3,12.19 ; ἀπίθεια en He 3,18 et 4,6.11 ; πιστίς en He 4,2).

<sup>4</sup> Par exemple : εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν en Mt 18,8 ; εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ en Mc 9,47 ; εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν en Lc 24,26. Au sujet de l'interprétation de la préposition εἰς, nous nous sommes référée à E. Elliger, « Εἰς », dans H. Balz – G. Schneider, *EDNT* Vol. I, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1990, 398-399.

Interpréter la sentence « s'ils entrèrent dans mon repos » comme une « participation » au repos divin suppose que la nature de ce repos soit explicitée.

### 5.3.2- La nature du repos chrétien

Le seul passage de la Bible qui explicite « le repos de Dieu » est celui de Gn 2,2 (LXX). L'auteur d'*Hébreux* s'y réfère en He 4,4. Il nous importe d'examiner d'emblée la manière dont l'auteur exploite Gn 2,2 dans le contexte proche d'He 4,4.

He 4,1-11	Traduction
v. 1 : Φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῆ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέναι.	Craignons donc que quelqu'un d'entre vous n'estime être resté en retrait, alors que subsiste une promesse <i>d'entrer dans son repos</i> .
v. 2 : καὶ γὰρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ ἀκεῖνοι· ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκριασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.	Car nous aussi nous avons reçu une bonne nouvelle tout comme ceux-là, mais la parole qu'ils avaient entendue ne leur fut d'aucun profit, parce qu'ils ne s'en sont pas pénétrés par la foi.
v. 3 : εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς [τὴν] κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἴρηκεν, Ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.	Nous entrons en effet, nous les croyants, dans un repos, à propos duquel il est dit : <i>Comme je jurai dans ma colère : S'ils entrèrent dans mon repos.</i> bien que ses œuvres aient été achevées depuis la fondation du monde
v. 4 : εἴρηκεν γὰρ που περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως, Καὶ κατέπαυσε ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ,	en effet, on a dit quelque part au sujet du septième jour : <i>Et Dieu se reposa le septième jour de toutes ses œuvres.</i>
v. 5 : καὶ ἐν τούτῳ πάλιν, Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.	et de nouveau en cet endroit : <i>S'ils entrèrent dans mon repos.</i>
6 ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπειθείαν,	Ainsi donc, puisqu'il reste décidé que certains doivent y entrer, et que ceux qui avaient reçu d'abord la bonne nouvelle <i>n'y entrèrent pas</i> à cause de leur désobéissance,
v. 7 : πάλιν τινα ὀρίζει ἡμέραν, Σήμερον, ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προεῖρηται, Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε	de nouveau Dieu fixe un jour, un aujourd'hui, disant en David, après si longtemps, comme il a été dit ci-dessus : <i>Aujourd'hui, si vous entendez sa voix,</i>

τὰς καρδίας ὑμῶν.	n'endurcissez pas vos cœurs...
v. 8 : εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας.	Si Josué avait introduit les Israélites dans ce repos, Dieu n'aurait pas dans la suite parlé d'un autre jour.
v. 9 : ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ.	C'est donc qu'un repos, celui du septième jour, est réservé au peuple de Dieu.
v. 10 : ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡσπερ ἀπὸ τῶν ιδίῳν ὁ θεός.	Car celui qui est entré dans son repos lui aussi s'est reposé de ses œuvres, comme Dieu des siennes.
v. 11 : σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας.	Empressons-nous donc <i>d'entrer dans ce repos</i> , afin que nul ne succombe, en imitant cet exemple de désobéissance.

À l'intérieur de ce texte, on peut repérer deux sous-sections, délimitées par une inclusion entre les v. 1 et 5 et entre les v. 6 et 11<sup>1</sup>. La première unité (He 4,1-5) se focalise sur l'idée d'entrer dans le repos et la seconde (He 4,6-11) interprète le terme « aujourd'hui ». Les deux sections ont une structure argumentative analogue bâtie sur la reprise partielle de la citation du psaume (He 4,3 et 4,7). Avant la reprise de la citation (v. 3 et 7), l'auteur réaffirme la possibilité d'entrer dans le repos en rapport avec la notion de la foi (v. 1-2 et v. 6). Après la citation (v. 4-5 et v. 9-10), il précise la nature du repos<sup>2</sup>. C'est en fonction de cette précision de sens que l'auteur cite le passage de Gn 2,2.

Au v. 3, le lien entre « mon repos » du psaume et la cessation des œuvres selon Gn 2,2 est assuré par la particule καίτοι reliant ainsi les deux parties du verset :

« Nous entrons ...dans un repos, à propos duquel il est dit :

*Comme je jurai dans ma colère :*

*S'ils entreront dans mon repos (Ps 94,11).*

bien que ses œuvres aient été achevées depuis la fondation du monde ».

Trois éléments méritent d'être relevés du texte :

Le premier concerne l'originalité avec laquelle l'auteur d'*Hébreux* découvre des éléments de promesse (He 4,1) dans une sentence de condamnation (He 3,11). Cette originalité se dégage de l'articulation de la subdivision He 4,1-5. En effet, le point de départ de l'argumentation de l'auteur (en He 4,1-5), est le refus de « mon repos » à

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 95.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 97.98.

Israël (v. 3b). Bien que la génération du désert ait été exclue de ce repos, ni la réalité ni la promesse de ce repos n'ont été abrogées. L'auteur en annonce la permanence au v. 3c. Le terrain étant préparé dans la proposition concessive<sup>1</sup> du v. 3c, le v. 4 peut enfin définir la nature du repos de Dieu par la citation de Gn 2,2 : « Et Dieu se reposa le septième jour de toutes ses œuvres ».

Le deuxième élément est la signification du repos divin que l'auteur met en lumière dans les v. 3-5. Ce v. 4 est introduit par la conjonction γάρ. Son contenu est naturellement une explication scripturaire de la référence à la cessation des œuvres énoncée au v. 3c : « ses œuvres ayant été achevées depuis la fondation du monde ». La citation occupe la place centrale dans le v. 4. La formule « car on a dit quelque part » qui l'introduit est imprécise. En outre, l'auteur cite sa source sans y apporter d'importantes modifications<sup>2</sup>. L'essentiel de la citation émerge de sa structure même. Nous y distinguons deux actions de Dieu : il réalise d'abord les œuvres en six jours, puis il « se repose » de toutes ses œuvres le septième jour, comme cela apparaît dans les deux parties du verset 2 de Gn 2 :

καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν  
καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν

L'idée d'un repos divin de Dieu est sans équivoque dans ce verset. C'est à l'acte de se reposer que l'auteur d'*Hébreux* s'intéresse lorsqu'il se réapproprie la formule « mon repos » du psaume cité.

Quant à la signification profonde de la cessation de l'action de Dieu par rapport à la création, la préposition ἀπό paraît déterminante. Suivie du génitif, ἀπό exprime l'idée d'éloignement. Ce qui laisse entendre que Dieu prend de la distance vis-à-vis de son œuvre. A. Wénin y voit la volonté divine de cesser de déployer sa puissance sur la création afin de lui ouvrir un espace d'autonomie<sup>3</sup>. C'est probablement dans le mouvement de cette liberté que Dieu veut faire entrer les fidèles. Israël s'est vu refuser ce privilège, mais en He 4,6-11 l'entrée en ce repos est envisagée avec certitude pour les chrétiens.

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 99.

<sup>2</sup> S. Kistemaker, *The Psalm Citations*, 37. Il fait remarquer que le texte de l'auteur d'*Hébreux* est identique à celui des LXX, excepté l'ajout insignifiant de la préposition ἐν avant l'expression τῇ ἡμέρᾳ.

<sup>3</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 23.

Le troisième élément est la signification du repos eschatologique des chrétiens explicitée en He 4,6-11. Ces versets sont construits aussi sur la reprise de la citation du psaume (v. 7). L'auteur, poursuivant l'interprétation de « l'aujourd'hui » du repos voit dans cette reprise « l'attestation d'une possibilité d'entrer dans le repos de Dieu »<sup>1</sup>. L'importance de cet « aujourd'hui » est fondée sur une conséquence qui prend la forme d'un principe : « Ainsi donc, puisqu'il reste décidé que certains doivent y entrer... de nouveau Dieu fixe un jour, un aujourd'hui... » (v. 6-7). Ce principe fonde la disponibilité de l'offre : « Un repos *sabbatismos* reste donc en réserve pour le peuple de Dieu » (v. 9). L'élément nouveau qui éclaire la nature et le caractère du repos des chrétiens est le terme *sabbatismos*. Cette allusion au septième jour révèle l'intention théologique de l'association de Gn 2,2 et du Ps 94. Par cette dernière l'auteur veut montrer que le véritable repos refusé à Israël est le repos consécutif aux œuvres de Dieu célébré le septième jour. Ainsi pourrait-on comprendre l'affirmation d'H.W. Attridge qui déclare que l'argument de l'auteur d'*Hébreux* s'articule autour de l'équation de *katapausis* et de *sabbatismos*, c'est-à-dire de la redéfinition du premier par le second<sup>2</sup>. La concordance des deux formes de repos semble être en germe dans le Ps 94. En effet, les v. 4-6 du psaume célèbrent Yahvé comme le « créateur de tout » et le « berger de son troupeau ». C'était à ces titres qu'il incombait au peuple d'ouvrir son cœur à sa voix. W.L. Lane<sup>3</sup> signale que, « dans la liturgie synagogale au début du sabbat, la lecture Ps 94,1-11 était suivie de celle de Gn 2,1-3. L'association et l'ordre des deux textes dans la prière du vendredi soir qui, dans la diaspora, se faisait sans doute en grec, auraient pu inspirer la technique herméneutique adoptée par l'auteur d'*Hébreux* en He 4,4 ».

Le repos des chrétiens ainsi déterminé se comprend dans la ligne de la glorification des fils, projetée par Dieu et réalisée grâce au Christ, leur pionnier. En outre, puisqu'il se comprend à la lumière du repos sabbatique de Dieu lui-même, ce « repos-arrêt » peut aussi être vu comme le signe du don de la liberté fait par Dieu, comme « l'espace » privilégié où l'homme configure sa vie à celle de son créateur.

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 98.

<sup>2</sup> H.W. Attridge, « Let Us Strive to Enter that Rest », 282.

<sup>3</sup> C'est en référence à I. Elbogen, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner Geschichtlichen Entwicklung*, 3<sup>rd</sup> ed. Frankfurt, Kaufmann, 1931, 110.115 que W.L. Lane écrit : « In the synagogue liturgy for the beginning of the Sabbath, the recital of Ps 95 :1-11 was followed by Gen 2 :1-3. The association and order of the two texts in the Friday evening service of prayer, which in the Diaspora would presumably be conducted in Greek, may have suggested the hermeneutical step taken in v. 4 » (W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 100).

L'offre de ce repos s'inscrit dans le mouvement d'une histoire dont l'auteur réunit les deux pôles : celui de la création et celui de l'accomplissement eschatologique. Le paragraphe suivant essaiera de montrer la place de ce repos dans l'économie du salut. Un détour par l'histoire s'avère donc indispensable.

### 5.3.3- Le repos des chrétiens dans l'économie du salut

Cette partie veut montrer que l'expression τὴν κατάπαυσίν μου inscrit le repos des chrétiens dans le dessein divin du salut de l'humanité. Ce repos est repos de Dieu parce qu'il en est le principe et le donateur. Pour justifier cette thèse, nous faisons un détour par l'histoire des fils d'Israël dans le livre de l'Exode, notamment en ce qui concerne la pratique du sabbat hebdomadaire<sup>1</sup>.

L'une des déclarations dignes d'être prises en compte est celle d'Ex 5,5. Nous y trouvons la première référence au repos comme arrêt des œuvres qui s'applique aux hommes. Dans le passage, le verbe *חָבַשׁ* ou *καταπαύω* (dans les LXX) est mis dans la bouche de Pharaon en réponse à la requête de Moïse et d'Aaron de « laisser partir le peuple de Dieu » pour « qu'il fasse au désert un pèlerinage en son honneur » (Ex 5,1). Suite à cette demande, Pharaon ordonne aux chefs de corvée : « Imposez-leur de faire autant de briques que jusqu'ici, n'en réduisez rien [...] Que la servitude pèse sur ces gens et qu'ils travaillent, sans rêvasser à des paroles mensongères ! » (Ex 5,8-9). Comme le souligne A. Wénin<sup>2</sup>, ce passage montre que, durant la période de son esclavage en Égypte, le peuple d'Israël ne bénéficie d'aucun repos, d'aucun « sabbat »<sup>3</sup>. La libération de cette servitude deviendra manifestement un don, « le don d'un « sabbat » ». L'Égypte était pour les fils d'Israël comme un pays « anti-sabbatique »<sup>4</sup>. Cette conception du « repos - cessation des travaux » va servir de toile de fond au projet du salut de Dieu pour son peuple. Nous essayerons de le montrer en nous appuyant sur les textes d'Ex 12 – 13 et Ex 16<sup>5</sup>.

Ex 12,15-16 énonce les dispositions pour la célébration de la Pâque, avant la sortie d'Égypte :

<sup>1</sup> Notre enquête s'inspire pour l'essentiel de l'étude d'A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 25-34.

<sup>2</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 25.

<sup>3</sup> Le nom « sabbat » ne renvoie pas ici à l'institution juive, mais à la cessation des œuvres selon le sens que nous avons dégagé plus haut dans l'étude du verbe *חָבַשׁ*.

<sup>4</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 25.

<sup>5</sup> A. Wénin (25-26) s'est appuyé sur ces deux textes pour étayer son argumentation.

« Le premier jour vous aurez une sainte assemblée, et le septième jour, une sainte assemblée. On n'y fera aucun ouvrage, vous préparerez seulement ce que chacun doit manger » (Ex 12,16)<sup>1</sup>.

La référence au « septième jour » laisse entendre que la célébration de la libération projetée dans ce passage s'accorde au rythme du temps inauguré par Dieu lors de l'achèvement de son œuvre (Gn 2,2). A. Wénin pense que le repos hebdomadaire dont il est question dans le passage « n'est pas étranger à l'autonomie donnée par Dieu aux humains, ni à la vie que permet l'espace de liberté ouvert » par la cessation de son ouvrage. Les recommandations relatives à la manne (Ex 16) illustrent en profondeur la pédagogie divine quant à l'expérience du repos :

« “Voici ce qu'a dit Yahvé : Demain est un jour de repos complet, un saint sabbat pour Yahvé. Cuisez ce que vous voulez cuire, faites bouillir ce que vous voulez faire bouillir, et tout le surplus, mettez-le en réserve jusqu'à demain”. Ils le mirent en réserve jusqu'au lendemain, comme Moïse l'avait ordonné ; ce ne fut pas infect et il n'y eut pas de vers dedans. Moïse dit : “Mangez-le aujourd'hui, car ce jour est un sabbat pour Yahvé ; aujourd'hui vous n'en trouveriez pas dans les champs. Pendant six jours vous en recueillerez mais le septième jour, le sabbat, il n'y en aura pas” [...] Voyez, Yahvé vous a donné le sabbat, c'est pourquoi le sixième jour il vous donne du pain pour deux jours. Restez chacun là où vous êtes, que personne ne sorte de chez soi le septième jour. Le peuple chôma donc le septième jour » (Traduction de la *BJ*).

Ces recommandations montrent la détermination de Dieu de libérer les fils d'Israël de tout travail qui les empêcherait de vivre pleinement l'expérience de leur liberté par rapport aux biens temporaires et de la liberté reçue de Dieu. A. Wénin affirme à ce sujet : « En l'invitant [le peuple] à épouser son propre rythme par la pratique du repos hebdomadaire, Dieu signifie aux Israélites sa volonté réelle de liberté pour eux : ils n'ont plus à être esclaves de personne, même pas d'eux-mêmes, de leur faim, de leur peur de manquer, de leur désir d'en avoir plus – c'est-à-dire de leur convoitise »<sup>2</sup>. Le repos du septième jour est un don de Dieu qui nécessite de la part du peuple la confiance en sa parole et la conformité à ses exigences.

<sup>1</sup> La traduction du verset est celle de la *BJ*.

<sup>2</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 32.

La « ligne de sens »<sup>1</sup> du repos, ébauchée dans les récits d'avant la libération d'Égypte et du début de la traversée du désert, n'a donc pas été affaiblie. Elle s'est plutôt renforcée dans les textes qui relatent les événements relatifs à l'entrée dans la terre promise. Si l'élément le plus flagrant de l'esclavage en Égypte était la non-cessation des œuvres, l'entrée en terre promise devient par le fait même le symbole du repos des œuvres. A. Wénin déclare à juste titre qu'« En réalité, c'est sur l'arrière-plan de la servitude égyptienne où aucun repos n'était accordé par Pharaon à ses esclaves, que ce repos prend vraiment tout son relief »<sup>2</sup>. On s'aperçoit que depuis sa naissance comme peuple de Dieu jusqu'à son installation dans la terre de la promesse, Israël va être initié à l'expérience du repos de Dieu, de manière bien précise et suivant un rythme de temps bien particulier. La loi du sabbat servira de moyen d'initiation au rythme du Créateur.

L'expression personnalisée « mon repos » s'éclaire de la même lumière. En effet, bien que la chose ne soit pas explicitement dite par le psalmiste, on pourrait affirmer avec P. Grelot que « l'entrée dans la terre promise fut, dans l'histoire d'Israël, la “figure” de ce repos divin dont nous avons reçu la bonne nouvelle... en devenant participants du Christ » (He 3,14)<sup>3</sup>. Canaan était certes le lieu de repos de Dieu et Israël y est entré, mais faute de foi, il n'a pas fait l'expérience d'une relation profonde avec Dieu. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre la déclaration d'He 4,8 : « Si Josué avait introduit les Israélites dans ce repos, Dieu n'aurait pas dans la suite parlé d'un autre jour ».

En renouvelant la promesse de ce repos pour les chrétiens, l'auteur et ses destinataires se voient insérés dans l'histoire même de cette promesse. On s'aperçoit que l'histoire d'Israël n'a pas liquidé les promesses divines ni par des déceptions, ni par des accomplissements temporaires. Ces promesses ont plutôt été ouvertes à de nouvelles interprétations et à des approfondissements. C'est en fonction de cette histoire de la promesse que le repos trouve sa place dans la thématique de l'héritage.

---

<sup>1</sup> Expression empruntée à A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 26.

<sup>2</sup> A. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 32.

<sup>3</sup> P. Grelot, *Homélie sur l'Écriture*, 185.



## Conclusion

Au terme de ce parcours, bien des aspects du repos étudiés sont à présent mieux perçus. Aussi, une hypothèse principale s'est-elle affermie : le repos promis aux croyants est celui est le repos de Dieu à l'aube de la création<sup>1</sup>. Ils en deviennent les bénéficiaires grâce au Christ. Ce repos est expérimenté dans le temps sous forme d'une participation à la vie de Dieu. Ainsi est-il apparu que le mouvement de pensée qui se dégage de l'argumentation d'He 3,7 – 4,11 reste celui de l'entrée dans la relation avec Dieu. Déjà, dans le contexte liturgique du Ps 94, l'enseignement donné aux v. 7c-11 avait pour but de préparer les croyants à cette relation. Cette perspective relationnelle est ouverte depuis He 2,10. L'insistance sur l'obéissance confiante à la voix du Seigneur se comprend parfaitement dans cette perspective.

L'expression « mon repos » constitue le point stratégique à partir duquel l'auteur d'*Hébreux* explicite non seulement le repos eschatologique promis aux chrétiens, mais aussi le vrai sens du repos perdu par Israël. Le repos primordial de Dieu devient l'archétype de toutes les expériences ultérieures de repos<sup>2</sup>. À ce sujet, W. Kaiser<sup>3</sup> écrit :

« From the initial divine rest inaugurated at creation to its final realization once again in that millennial reign of the world's new Sabbath with the intervening periods of proleptical entrance by faith and the momentary inheritance of Canaan by Israel, it is all one piece; a single divine rest with related aspects ».

L'orientation théologique ainsi dégagée permet une objection quant à l'idée de considérer l'expression « entrée dans mon repos » comme la désignation d'une entité locale préparée pour les fidèles du Christ. Il nous paraît plus significatif de la comprendre au sens d'« avoir une part au repos sabbatique éternel de Dieu »<sup>4</sup>. La référence à l'histoire d'Israël révèle l'ancrage historique de ce repos. Il se comprend dans la perspective d'une histoire de promesse. Le Christ qui est déjà entré dans le repos de Dieu (He 4,10) porte cette histoire vers l'accomplissement. Conçu comme un bien du salut dont les croyants sont les bénéficiaires des temps derniers, ce repos n'est plus imparfait et cyclique – au sens d'une cessation temporelle d'une activité humaine –, mais permanent.

<sup>1</sup> H.W. Attridge, « Let Us Strive to Enter that Rest », 282.

<sup>2</sup> W.L. Lane, *Hebrews 1 – 8*, 100.

<sup>3</sup> W. Kaiser, « The Promise Theme and Theology of Rest », 149.

<sup>4</sup> H.W. Attridge, « Let Us Strive to Enter that Rest », 283.

L'accès à ce repos n'est le fruit ni de la gnose (*EvVer* 22,9-13), ni de la recherche acharnée de la Vérité (*EvVer* 42,17-26)<sup>1</sup>. Il est plutôt un don du Christ qui appelle une réponse de foi en sa parole dans l'aujourd'hui des croyants<sup>2</sup>. L'idée gnostique du repos comme attribut du Sauveur ou comme « l'absence de mouvement caractéristique de l'Unité primordiale retrouvée par le parfait » (*EvVer* 36,38) est absente d'*Hébreux*. S'agissant de l'*EvVer* par exemple, J.H. Wray a su mettre en lumière la similitude littéraire entre cet écrit et *Hébreux*. Elle repose sur le fait que les deux écrits sont d'anciens sermons chrétiens. Les deux écrits font du repos une notion sotériologique et eschatologique<sup>3</sup>. Alors que dans *Hébreux* le repos demeure une métaphore théologique parce que théocentrique, dans l'*EvVer* il est à la fois un motif théocentrique, christocentrique et anthropologique<sup>4</sup>. L'idée d'un lieu de repos eschatologique préparé depuis la fondation du monde est largement attestée dans la littérature apocalyptique et rabbinique comme l'a montré O. Hofius<sup>5</sup>. Mais cette idée n'est pas mise en lumière en He 4,3-5, puisque l'auteur suit soigneusement Gn 2,1-3 qui distingue le repos de Dieu de son action créatrice<sup>6</sup>.

Par rapport à la situation des destinataires d'*Hébreux*, notre étude a montré que la perspective dominante dans la citation du Ps 94 n'est pas celle de la pérégrination, mais plutôt celle de l'entrée. Nous convenons ainsi avec O. Hofius et A. Vanhoye qu'He 3,7 – 4,11 ne place pas les croyants dans une dynamique de marche. L'étape décisive de leur existence chrétienne qui intéresse l'auteur d'*Hébreux* est la période entre le « début » et la fin » (He 3,14) de leur vie de foi, c'est-à-dire l'« aujourd'hui » (σήμερον). Entre ce début et cette fin, il y a l'éventualité de l'infidélité. D'où la nécessité de centrer la vie chrétienne sur la parole de Dieu pour entrer dans la plénitude de la relation avec lui. C'est cette perspective et cette signification du repos qui va être poursuivie dans l'annonce de la réception du royaume inébranlable en He 12,25-29.

<sup>1</sup> R. Kuntzmann souligne bien la différence entre la conception du repos chez les gnostiques et dans *Hébreux* lorsqu'il affirme que, « ce qui est pour l'auteur de He, le fruit de l'obéissance et de la foi ([He 3] v. 18-19) est conditionné en ThAth<sup>1</sup> par la sortie des peines et des passions du corps » (R. Kuntzmann, *Le Livre de Thomas (NH II,7)*, 170).

<sup>2</sup> Inerprétant He 4,8, P. Garuti (« Alcune strutture argomentative nella Lettera agli Ebrei », *Divus Thomas* 10 (1995), 211) affirmait à juste titre que la clé de voûte de la démonstration de l'auteur d'*Hébreux* est l'accueil (l'acceptation) de « l'aujourd'hui » comme accomplissement eschatologique (« La chiave di volta della dimostrazione è, ovviamente, l'accoglimento di sèmeron come compimento eschatologico »).

<sup>3</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 5.

<sup>4</sup> J.H. Wray, *Rest as a Theological Metaphor*, 92.149.

<sup>5</sup> O. Hofius, *Katapausis*, 53.54.91-97.

<sup>6</sup> W.L. Lane, *Hebrews I – 8*, 99.

## II- LE « ROYAUME INÉBRANLABLE »

Ce chapitre montrera en quel sens le royaume inébranlable annoncé en He 12,28 constitue un aspect du salut en héritage. Mais pourquoi s'intéresser à la thématique du royaume ?

Il est vrai que le texte He 12,14-29 sur lequel portera cette étude n'établit pas un lien étroit entre le royaume et l'héritage. Le vocabulaire explicite de l'héritage est absent du passage retenu pour cette réflexion. La seule catégorie qui sous-entend l'idée d'héritage est le verbe « recevoir » (v. 28) rattaché au mot « royaume », bien que ce verbe n'implique pas nécessairement l'idée d'une donation ou d'un transfert de propriété. Par ailleurs, He 12,28 annonce que ce royaume est ouvert aux croyants, mais sa nature reste implicite. Nulle part dans *Hébreux*, l'auteur ne définit ce qu'il entend par le terme « royaume » ; aucune indication n'est explicitement donnée au sujet de la réalité à laquelle il se rapporte.

Le royaume retient néanmoins notre attention parce qu'il est un thème sotériologique important. Dans *Hébreux*, sa portée sotériologique est aussi réelle. En effet, le thème est énoncé dans un contexte discursif qui définit la situation privilégiée des chrétiens au terme de l'action eschatologique de Dieu sur l'univers créé. Ce royaume est présenté comme un bien inaltérable déjà accordé aux chrétiens et pour lequel ils doivent rendre grâce à Dieu à travers le culte. Mais comment l'auteur le conçoit-il ?

La réponse à cette question n'est pas facile à donner. La difficulté vient certes du manque de précision dans *Hébreux* concernant ce sujet, mais aussi et surtout de la complexité même de la notion de « royaume ». Cette complexité est inhérente aux interférences de cette notion avec une multitude de représentations d'ordre spatial, cultuel et temporel, à l'arrière-plan desquelles s'explique l'idée de royaume.

En He 12,25-29, le royaume inébranlable ne paraît être qu'une figure de tous les privilèges spirituels qui caractérisent la vocation des chrétiens à la gloire de Dieu et à la communion avec lui. Il est orchestré par des représentations d'ordre cultuel et spatial,

empruntées à l'AT et à l'univers symbolique apocalyptique. Ces représentations sont toutes intégrées dans une visée unitaire de relation et de proximité avec Dieu – déjà mise à jour à travers les motifs de la fraternité, de l'alliance et du repos – et que, somme toute, vient corroborer l'expression du royaume.

Pour vérifier cette hypothèse, nous interrogeons d'abord *Hébreux* sur son propre usage du vocabulaire du royaume. Une telle démarche nous permettra de déterminer l'orientation générale de la pensée de l'auteur par rapport à la signification de l'expression « royaume inébranlable ». Cette orientation devra ensuite être précisée au moyen d'une étude du texte He 12,14-24. Elle s'attachera à déchiffrer les représentations qui explicitent la vocation de l'homme, à voir comment elles sont exploitées, et à vérifier en quoi elles inscrivent le royaume inébranlable dans la droite ligne de la visée théologique ci-dessus énoncée.

### **1- Le thème du royaume dans l'ensemble d'*Hébreux***

À la lecture d'*Hébreux*, on est frappé par la rareté des formules typiques de la théologie biblique du royaume. L'auteur n'emploie pas la formule « royaume » ou « règne de Dieu », ni les formules chères à la tradition chrétienne telles « entrer dans le royaume de Dieu »<sup>1</sup>, « recevoir en partage le royaume »<sup>2</sup>. Il utilise seulement le substantif βασιλεία (trois fois)<sup>3</sup> et le terme βασιλεύς (sept fois), soit en référence à Melchisédech (He 7,1.2), soit au roi d'Égypte (He 11,23.27). En He 11,33, le terme renvoie aux royaumes conquis par les juges, par Samuel et par David.

Les représentations royales les plus caractéristiques apparaissent dans la démonstration de la supériorité du Christ sur les anges, présentée en He 1,5-14. L'argument principal de cette péricope est donné au v. 8 où le substantif βασιλεία est rapporté au règne ou au pouvoir du roi messie davidique. Le verset proclame que, pour le Christ, Dieu a cette parole : « Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles et le sceptre de droiture est le sceptre de ton règne » (He 1,8). Le trône rappelle l'investiture royale – déjà suggérée dans les citations du Ps 2, de 2 S 7,14 en He 1,5-6 – et le sceptre symbolise l'exercice du pouvoir juridique (Ps 110,2 ; Ps 2,9). L'idée

<sup>1</sup> Mt 5,20 ; 7,21 ; 18,3 ; 19,23...

<sup>2</sup> Mt 25,34 ; 1 Co 6,9.10 ; Ga 5,21 ; Ep 5,5.

<sup>3</sup> He 1,8 ; 11,33 et 12,28.

dominante en He 1,5-14 n'est pas celle du « royaume » comme réalité du salut, mais plutôt celle du règne eschatologique du Christ sur l'univers.

Au regard de cette lecture statistique, il y a lieu de conclure qu'*Hébreux* ne donne pas beaucoup de place à la notion du royaume elle-même<sup>1</sup> et ne fournit aucun élément d'éclairage sur les réalités qu'elle recouvre. Néanmoins, nous trouvons en He 1,10-12 des attestations fermes et significatives pouvant servir d'appui à l'explication du « royaume inébranlable » accordé aux chrétiens. Analysons de plus près la péricope He 1,10-12.

He 1,10 : καί, Σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·	Et encore : C'est toi, Seigneur, qui aux origines fondas la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains.
v. 11 : αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,	Eux périront, mais toi tu demeures, et tous ils vieilliront comme un vêtement.
v. 12 : καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	et comme un manteau tu les rouleras, comme un vêtement, et ils seront changés. Mais toi, tu es le même et tes années ne s'achèveront point.

Ce texte poursuit la démonstration de la supériorité du Christ sur les anges commencée au v. 5. Plusieurs citations bibliques servent de support herméneutique à l'auteur. Mais à partir du v. 10, un élément nouveau est introduit dans l'argumentation<sup>2</sup>. Le Christ n'est plus opposé aux anges (v. 5-9), mais à la création tout entière. La pointe de l'opposition se trouve dans l'affirmation de la divinité et de l'éternité du Christ comparées à l'évanescence et à la mutabilité du monde créé. Un accent particulier est mis sur la destinée de la création que l'auteur décrit en s'inspirant du Ps 101,26-28<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nous ne perdons pas de vue que l'auteur d'*Hébreux* dépeint longuement le Fils sous les traits du roi messie honoré de l'onction royale dans l'exaltation consécutive à sa passion (He 1,5-6. 7-9. 13-14, etc.). À ce propos, il puise son argument dans des textes abordant la question de la royauté tels les Ps 2,7 ; 45,7-8 ; 102,26-28 ; 104,4 ; 110,1 et 2 S 7,14. Mais comme notre étude ne porte pas sur l'identité royale du Christ, nous n'examinerons pas toutes les données relatives à la figure du Fils comme roi.

<sup>2</sup> La conjonction καί qui relie le v. 10 au v. 9 exprime l'avancée dans l'argumentation de l'auteur. En contexte comparatif, ce καί marque un renchérissement, c'est l'idée qu'exprime sa traduction française « encore ».

<sup>3</sup> L'auteur d'*Hébreux* cite le psaume avec quelques modifications. Il suit le texte des LXX qui ajoute au TM l'acclamation « Toi Seigneur ». Mais *Hébreux* place le pronom σύ (« toi ») avant l'expression κατ' ἀρχάς pour mettre probablement l'emphase sur le pronom « toi » et donner ainsi du relief au titre κύριος. Au v. 12, l'auteur d'*Hébreux* remplace la variante ἀλλάξεις (« tu changeras ») des LXX par le mot ἐλίξεις (« tu enrouleras »), attesté par plusieurs témoins. La deuxième mention de ὡς ἱμάτιον (He 1,12) n'est pas connue des témoins D Ψ 0243. 0278. 33. 1881 ℳ lat sy sa<sup>ms</sup> bo, mais supportée par ℘46 ⚭ A B 1739 vg<sup>ms</sup>. Cette absence manifeste une probable adaptation au texte des LXX (B.M. Metzger, *A Textual Commentary*, 593).

Dans la construction des v. 10-12 d'He 1 on remarque que la mention de la création du monde (v. 10) est immédiatement suivie de l'annonce de sa disparition (v. 11-12). Le lien littéraire qui unit la fin du v. 10 et le début du v. 11 révèle que le commencement de la création n'est pas évoqué pour lui-même, mais pour introduire son corrélatif antithétique qu'est sa fin<sup>1</sup>. Les deux pôles du temps historique sont alors connectés : le passé, avec son répondant, le commencement du monde (κατ' ἀρχάς), et le futur avec celui de la fin de l'univers. Cependant, l'étendue des énoncés relatifs à la fin montre que l'auteur s'intéresse essentiellement au sort final de la création<sup>2</sup>.

De toutes les créatures divines, la terre et les cieux sont pointés en l'occurrence. Par leur évocation, l'univers tout entier, dans ses coordonnées initiales et finales, est confronté au créateur. Le critère de référence de cette confrontation est le Fils éternel, acclamé comme κύριος et dont l'action sur le cosmos est envisagée à travers le temps<sup>3</sup>. Suivant un style bien rythmé, l'unicité du Fils est opposée à la pluralité des créatures (eux - toi), leur contingence à sa permanence (périr - demeurer), leur altérabilité et leur mutabilité à son immutabilité (vieillir et changer – toi tu es le même).

L'annonce de la stabilité de la terre et des cieux apparaît comme l'élément important de la citation. Le verbe θεμελιώω (« fonder, bâtir »)<sup>4</sup> signifie que la création est établie sur des bases très fermes. Il exprime la solidité qui résiste à toutes sortes d'épreuves. Pourtant, cette apparente stabilité est très vite contredite par la prédiction de la destitution de toute la création. La terre considérée pourtant dans le Ps 104 comme « inébranlable pour les siècles des siècles » (Ps 104,5) est déclarée dans le Ps 101 comme vouée à la disparition. L'altérabilité et la contingence de l'univers créé sont illustrées au moyen de la métaphore du vêtement. L'importance de cette métaphore est perceptible dans les deux occurrences du mot ἱμάτιον. L'image renvoie au sort du monde. Deux verbes de coloration eschatologique<sup>5</sup> sont utilisés pour décrire le sort de l'univers : les verbes ἐλίσσω et ἀλλάσσω (v. 12). Au moyen de ces verbes, l'auteur veut montrer que les cieux ne seront pas simplement changés, mais que le Seigneur les fera

<sup>1</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 197.

<sup>2</sup> D'ailleurs tous les verbes utilisés pour énoncer la destinée des créatures sont conjugués au futur. Ceux qui renvoient à la position du Christ le sont au présent de l'indicatif.

<sup>3</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 131.

<sup>4</sup> Le même verbe est employé dans le Ps 88,12 qui a probablement inspiré le titre de « premier-né » en He 1,6 (A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 197).

<sup>5</sup> Le verbe ἐλίσσω apparaît encore une fois dans le NT en référence à la fin du monde (Ap 6,14). Quant au verbe ἀλλάσσω, il indique le changement qui va jusqu'à l'usure. La fin annoncée est donc irréversible.

disparaître<sup>1</sup>. Le Christ, en raison de sa double identité divine et royale (He 1,5-9), a la maîtrise de l'avenir de l'univers puisqu'il est investi du pouvoir eschatologique de le « changer » et de le « rouler ». En dehors de lui, tout est éphémère.

Pour terminer cette analyse, relevons les éléments importants qui peuvent éclairer le sens de l'expression « royaume inébranlable » en He 12,25-29. La lecture d'He 1,10-12 qui vient d'être faite montre que toutes les réalités créées sont soumises à la finitude. Seul le Seigneur est éternel et immuable. Il diffère radicalement du monde périssable parce que, de toute éternité, il est Dieu (He 1,8-9). Son immutabilité et son éternité sont acclamées au moyen des verbes διαμένω et εἰμί et renforcées par l'expression d'identité ὁ αὐτός (« le même »)<sup>2</sup>. Ces données tracent la ligne de définition de la nature du « royaume inébranlable » que les chrétiens reçoivent en héritage. Ce « royaume inébranlable » ne saurait donc être pris au sens matériel, puisque tout ce qui est de l'ordre de la création est destiné à être destitué. Cela laisse sous-entendre que ce royaume n'est pas de l'ordre de la création. Pourtant, si en dehors du Seigneur tout est éphémère, ne pourrait-on pas affirmer que le « royaume inébranlable » énoncé en 12,26 n'est autre que le Christ glorifié lui-même qui demeure à jamais et en face de qui aucune puissance ne peut résister ? Seule une étude du texte permettra de prouver la pertinence d'une telle hypothèse.

## 2- Le thème du royaume en He 12,25-29

Le mot royaume se trouve au v. 28 qui fait partie de la conclusion (v. 25-29)<sup>3</sup> de l'exhortation commencée au v. 14. La perspective du passage est eschatologique comme le montrent sa forme et le vocabulaire utilisé.

<sup>1</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 61.

<sup>2</sup> L'expression ὁ αὐτός se trouve aussi en 13,8, mais l'idée de permanence qu'elle exprime est renforcée par la formule εἰς τοὺς αἰῶνας. De la sorte, la sentence « Toi, tu es le même » laisse entendre que le Christ embrasse à la fois le passé, le présent et le futur de l'univers. Sa seigneurie est définie à la fois suivant un code temporel – puisqu'elle est rapportée au commencement et à la fin de l'univers – et suivant un code spatio-cosmique – puisqu'elle s'étend sur la terre et les cieux. En tant que créateur (He 1,2.10), il a donné l'existence au monde, et comme Seigneur (He 1,10) et héritier du trône de David (1,7-9), il mettra un terme à son existence.

<sup>3</sup> Au niveau du contenu, ces v. 25-29 contiennent des éléments qui leur confèrent le statut de conclusion du discours. Plusieurs thèmes abordés dans les chapitres précédents sont repris ici sous forme de synthèse. Ainsi le motif de la parole déjà présenté en He 2,1-4, en 3,7 – 4,12, en 12,24b et repris en 12,25 avec une insistance particulière sur « celui qui parle » (v. 25a) et qui « avertit » (v. 25bc).

<p>25- Βλέπετε μὴ παραιτήσηθε τὸν λαλοῦντα· εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι,</p>	<p>Prenez garde de repousser Celui qui parle. Car s'ils n'ont pas échappé au châtement lorsqu'ils refusèrent d'entendre celui qui les avertissait sur la terre, à plus forte raison nous non plus n'y échapperons pas, si nous nous détournons de qui nous parle du haut des cieux.</p>
<p>26- οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλειψεν τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων, Ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν.</p>	<p>Celui dont la voix jadis ébranla la terre a fait maintenant cette promesse : « <i>Encore une fois, moi je secourrai</i> non seulement <i>la terre</i> mais aussi <i>le ciel</i> ».</p>
<p>27- τὸ δέ, Ἔτι ἅπαξ δηλοῖ [τὴν] τῶν σαλευομένων μετάρθωσιν ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλευόμενα.</p>	<p><i>Encore une fois</i>, ces mots l'indiquent : les choses ébranlées vont être changées, parce que créées, afin que demeurent celles qui sont inébranlables.</p>
<p>28- Διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους·</p>	<p>C'est pourquoi, puisque nous recevons un Royaume inébranlable, ayons de la reconnaissance, et par elle, rendons à Dieu un culte qui lui soit agréable avec piété et crainte ;</p>
<p>29- καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων.</p>	<p>car notre <i>Dieu est un feu dévorant</i>.</p>

La péricope peut être divisée en trois unités :

La première (v. 25) met en garde contre le refus d'écouter la voix de Dieu. Sur un ton menaçant, l'auteur prévient les croyants des sanctions qu'encourront tous ceux qui se détourneraient de la voix divine. Le regard des destinataires est orienté vers Dieu<sup>1</sup> qui leur parle du haut du ciel. C'est le rapport à Lui qui est au cœur de la préoccupation de l'auteur. Dans la deuxième (v. 26-27), il nous fait contempler ce Dieu et ses manifestations dans l'histoire et dans son action eschatologique sur l'humanité. Ces manifestations, annoncées dans le texte, sont accompagnées de bouleversements cosmiques à caractère apocalyptique à l'issue desquels sont ébranlés le ciel et la terre. Concernant Dieu, l'auteur s'intéresse davantage au dessein salvifique de ses révélations. Ce dessein est annoncé dans la proposition finale « afin que demeurent celles qui sont

<sup>1</sup> Nous admettons, à la suite de C. Spicq, que Dieu est l'auteur de la parole proférée aussi bien sur la terre que depuis les cieux (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 410-411).



inébranlables » (v. 27). Ce but divin fonde l'assurance chrétienne – exprimée dans la troisième unité (v. 28-29) – d'être les bénéficiaires de ces réalités.

Dans cette troisième unité, les réalités stables sont assimilées au « royaume inébranlable » que l'auteur et les destinataires reçoivent (v. 28). Littérairement, ces v. 28-29 se présentent comme la conclusion de l'exposé ; la conjonction διό au v. 28 l'indique. Il y a là une bonne raison pour affirmer que le « royaume inébranlable » résume tous les avantages définis depuis le début de l'exhortation (He 12,14) et qui doivent motiver leur zèle pour le service du Dieu vivant (v. 29).

Le contenu du passage He 12,25-29 est élaboré sur la base de la citation d'Aggée (Ag 2,6) que l'auteur d'*Hébreux* cite en He 12,26. C'est évidemment la teneur de cette citation qui révèle la portée et la nouveauté du texte d'*Hébreux*. Ainsi convient-il de l'étudier.

### 2.1- La citation d'Ag 2,6

On considère souvent He 12,25-29 comme un midrash parénétiq ue fondé sur la citation d'Ag 2,6.

Ag 2,6	He 12,26b
...ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν...	... ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν.
« [...] encore une fois, moi j'ébranlerai le ciel et la terre... »	« [...] encore une fois je ferai trembler non seulement la terre mais aussi le ciel ».

L'auteur d'*Hébreux* suit la leçon des LXX<sup>1</sup> qui omet la référence à la mer et à la terre sèche pour se concentrer sur la secousse du ciel et de la terre. Il cite aussi sa source en l'adaptant à son propos. Il insère l'expression οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ (« non seulement... mais également ») après le verbe σείω pour donner plus d'ampleur à la secousse et pour accentuer le caractère universel de l'événement. Il change en outre l'ordre des mots « terre » et « ciel » en mettant le ciel en position emphatique à la fin du

<sup>1</sup> Les traducteurs des LXX avaient déjà modifié le TM. Ils ont supprimé le second membre de la locution עוֹד אֶחָד קְצַט הַיָּמִים (littéralement « encore une fois et c'est peu »). Ils ont dû voir dans les termes קְצַט הַיָּמִים (« un peu de temps ») une redondance (B. Tidiman, *Les livres d'Aggée et de Malachie* (CEB), Vaux-sur-Seine, Edifac, 1993, 117), alors que dans le TM, קְצַט sert à souligner la brièveté de l'événement qui allait se produire ou de l'attente (Rt 2,7 ; Is 10,25 ; Jr 51,33). Les traducteurs d'Ag 2 comme l'auteur d'*Hébreux* ne s'intéressent qu'au caractère unique (ἅπαξ) de l'événement qui adviendra.

verset. Ces modifications montrent que l'enjeu du contraste se trouve dans l'ébranlement du ciel<sup>1</sup>.

Dans son contexte primitif, ce texte d'Aggée prédit l'effondrement des empires politiques de son temps, hostiles au règne de Dieu (Ag 2,6a)<sup>2</sup>. Le verbe σείω (« ébranler ») qui exprime l'ampleur de la catastrophe s'emploie dans les LXX pour exprimer l'idée de l'irruption de la puissance divine dans le monde<sup>3</sup>. Dans les annonces prophétiques du jour du Seigneur<sup>4</sup>, il s'applique souvent au jugement d'Israël (Jr 8,16) et aux nations païennes<sup>5</sup>. Il en est de même dans les écrits rabbiniques<sup>6</sup> où l'ébranlement attendu a une dimension eschatologique<sup>7</sup> et se rapporte au renouvellement de la création et de Jérusalem<sup>8</sup>, et à l'instauration du règne de Dieu sur la terre.

L'annonce de la dislocation des nations est introduite par l'expression ἔτι ἄπαξ. Celle-ci indique la réédition de phénomènes extraordinaires. Vu le contexte (v. 5), ces phénomènes renvoient sans doute aux manifestations sismiques et météorologiques du Sinai<sup>9</sup>. Par cette rétrospective historique, le prophète calque la restauration qu'il prédit sur le modèle de l'ancienne institution introduite par des bouleversements de la nature (Ex 19,16.18) et qui a été couronnée par la construction du temple de Salomon (1 R 6,1). Cette restauration devient la figure du nouvel ordre des choses. La mise en place de ce dernier s'accompagnera également d'une secousse, mais cette fois, plus importante que la précédente.

L'intervention divine entrevue a pour finalité de redonner au nouveau temple sa splendeur (Ag 2,7). Le prophète entrevoit un temple vers lequel afflueront toutes les nations. La maison rétablie avec tant de peine sera remplie de gloire. En réalité l'intérêt de l'oracle d'Aggée ne porte pas sur la reconstruction du temple en soi, mais sur la gloire du nouveau temple qui surpasserait celle de l'ancien temple. La paix de Dieu lui-même y aurait son siège : «...et j'emplirai de gloire ce Temple...et dans ce lieu je donnerai la paix, oracle de Yahvé Sabaot » (Ag 2,7.9). Il ne s'agit pas simplement d'une gloire extérieure signifiée par l'afflux de l'argent et de l'or vers le temple (He 2,9), mais

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9 – 13*, 1991, 479-480.

<sup>2</sup> B. Tidiman, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, 119.

<sup>3</sup> Jg 5,4 ; Jl 4,16.

<sup>4</sup> Is 13,13-22 ; Jl 2,1-11.

<sup>5</sup> Ez 38,20 ; Jl 2,10 ; 4,16 ; Na 1,5.

<sup>6</sup> « Sanhedrin. 97b » dans J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. Pour servir à l'interprétation du Nouveau Testament*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1955, 516.

<sup>7</sup> *Sib. Or.* 3.675-717.

<sup>8</sup> *Jub*1,29 ; 2 *Ba* 32,1-4.

<sup>9</sup> B. Tidiman, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, 118.

du resplendissement de la gloire de Dieu lui-même. Ainsi les nations qui ne savent où chercher la paix et le bonheur les trouveront en Dieu qui seul rétablira la gloire de Jérusalem. Ce nouveau temple se trouve ainsi au cœur du plan de Dieu, mais aussi de la préoccupation théologique du prophète. B. Tidiman souligne cette idée en ces termes : « [...] l'action pratique du prophète repose sur une idée-force : il faut à Israël un centre spirituel si la communauté ne veut pas courir le risque de se dissoudre dans l'histoire »<sup>1</sup>.

Dans *Hébreux* comme dans le livre d'Aggée, il est question de l'ébranlement de l'univers, en vue de l'établissement d'un nouvel ordre, bien que les réalités sur lesquelles porte l'attention des auteurs des deux écrits ne soient pas les mêmes. La secousse qu'annonce le prophète Aggée vise la restauration et la magnificence terrestre du temple de Salomon. Il considère ce temple nouveau comme le lieu de confluence de toutes les nations et l'espace à partir duquel se déploient la paix et la gloire de Dieu. En revanche, l'auteur d'*Hébreux* reprend l'oracle dans une perspective d'accomplissement eschatologique. La grande intervention divine qu'il prédit a pour but final l'établissement d'un nouvel ordre de choses qui sera parfait au jour du jugement dernier<sup>2</sup>. Cet ordre nouveau ne peut être de cette création, et ne peut être pris en un sens matériel et terrestre, car selon les données fournies en He 1,11-12 et confirmées en He 12,26-27, tout sera ébranlé.

## 2.2- Le sens de l'expression « royaume inébranlable »

Au regard des éléments dégagés de l'étude de la citation d'Aggée, nous estimons qu'il convient d'interpréter le royaume inébranlable accordé aux chrétiens au sens spirituel de la relation avec Dieu, le seul bien inaliénable qui subsistera après l'ébranlement du ciel et de la terre. Cette relation constitue la réalité éternelle et spirituelle déjà instaurée par le Christ en sa passion glorifiante<sup>3</sup> mais qu'il achèvera à la fin des temps. Dans le contexte proche du passage He 12,25-29, la relation avec Dieu peut être définie au moyen de certaines représentations d'ordre moral et spatial.

<sup>1</sup> B. Tidiman, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, 55.

<sup>2</sup> J. Van Der Ploeg, « L'exégèse de l'Ancien Testament », 226.

<sup>3</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 205.

### 2.2.1- Les représentations d'ordre moral

La dimension relationnelle du royaume ressort essentiellement dans l'appel à rechercher la paix et la sanctification (He 12,14-17).

v. 14 : Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὐ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν κύριον,	Recherchez la paix avec tous, et la sanctification sans laquelle personne ne verra le Seigneur ;
v. 15 : ἐπισκοποῦντες μή τις ὑστερῶν ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῆ καὶ δι' αὐτῆς μαινωσίν πολλοί,	veillant à ce que quelqu'un ne se soustraie à la grâce de Dieu, à ce qu'aucune racine amère poussant en haut ne cause du trouble et que par elle ne soit infecté le grand nombre

L'auteur d'*Hébreux* relie étroitement cette péricope au passage précédent par la reprise au v. 14 des motifs de la paix (v. 11) et de la sainteté (v. 10). Comme l'affirme C. Spicq, il donne « une définition de la vie chrétienne parfaite : concorde et union avec les frères, consécration à Dieu. Mais c'est surtout la sanctification... qui sera développée dans cette section »<sup>1</sup>. A. Vanhoye introduit l'analyse du texte He 12,14-29 en ces termes :

« L'auteur [de l'Épître] entend définir maintenant la manière chrétienne de se conduire dans la vie et de garder la juste relation avec Dieu et avec le prochain »<sup>2</sup>.

Le terme utilisé pour exprimer l'idée de sainteté est le substantif ἁγιασμός (v. 14). Dans *Hébreux*, le verbe ἁγιάζω et ses dérivés n'ont pas une signification éthique<sup>3</sup> mais culturelle. Ils signifient « rendre saint », être « séparé ou mis à part »<sup>4</sup>, et « consacré » à Dieu et à son service pour rendre apte à l'approcher<sup>5</sup>. Dans le passage cité ci-dessus, la sainteté de vie est un idéal religieux à poursuivre. L'auteur d'*Hébreux* en indique lui-même un double moyen.

Remarquons que l'interpellation à poursuivre la sainteté (He 12,14) s'inscrit dans le prolongement de la valorisation de la correction paternelle (He 12,4-13). L'auteur déclare en 12,10 :

<sup>1</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 398.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *La structure littéraire*, 205.

<sup>3</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9 – 13*, 450.

<sup>4</sup> D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, 89.

<sup>5</sup> O. Procksch, « ἁγιάζω », dans *TDNT* Vol I, 89-97.

« Eux [les pères], en effet, c'était pour un temps, selon leurs impressions, qu'ils nous corrigeaient ; lui [Dieu], c'est pour notre profit, en vue de nous communiquer sa sainteté ».

Cette déclaration suggère que la sainteté est un bienfait de la correction paternelle accueillie avec docilité. Dieu veut la donner aux frères de Jésus qui se laissent éduquer par le père. Le titre de « saints » donné aux chrétiens en He 3,1 indique qu'ils sont consacrés pour une relation nouvelle avec Dieu, grâce à l'action sanctifiante de leur frère aîné. Cette consécration est corrélative au salut, car, sans elle, il est impossible d'être admis à voir le Seigneur. Seules les personnes consacrées par le don du Christ ont accès à lui. D'ailleurs, la formule « voir le Seigneur »<sup>1</sup> (He 12,14) se présente comme le couronnement de l'engagement chrétien à poursuivre la sanctification. La vision de Dieu, interdite à Israël au Sinaï, traduit pour les chrétiens dociles à l'éducation paternelle la plénitude de la relation de communion à Dieu ainsi établie. Cette relation est garantie par le Christ médiateur de l'alliance. Pour s'y maintenir, il est demandé aux chrétiens de ne pas se soustraire à la grâce de Dieu (v. 15) comme Ésaü qui, d'après le v. 16-17, fut exclu de l'héritage de la bénédiction<sup>2</sup> pour avoir renoncé à son droit d'aînesse.

L'élément mis en avant dans la faute d'Ésaü est le mépris de la prérogative de sa filiation ; privilège qui faisait de lui l'héritier premier de son père. Les conséquences d'un tel mépris sont irréversibles, car « ... par la suite, lorsqu'il voulut hériter de la bénédiction, il fut exclu et il ne pu obtenir un changement de sentiment, malgré ses supplications et ses larmes ! ». Le lien moral entre la sanctification des chrétiens et le mépris du droit d'aînesse d'Ésaü peut paraître forcé. Il est pourtant sous-tendu par l'identification du mépris de la primogéniture par Ésaü à la débauche (v. 16)<sup>3</sup>. Ésaü s'est souillé en renonçant à ses prérogatives sacrées. Par le rappel de la faute d'Ésaü, l'auteur veut encourager les chrétiens à ne pas aligner leur vie de foi sur le modèle

<sup>1</sup> S. Benetreau souligne que « “Voir Dieu” est une expression biblique qui, dans le Nouveau Testament, appartient essentiellement au vocabulaire de l'eschatologie : elle désigne la proximité totale avec Dieu, une relation parfaite, ultime avec lui. Cette situation bienheureuse peut être envisagée comme le terme de la vie terrestre du croyant individuel ou comme liée à la manifestation du royaume (cf. Mt 5,9. 1Co 13,12 ; 1 Jn 3,2) » (S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, II, 186).

<sup>2</sup> Il est généralement admis que l'auteur associe étroitement deux épisodes : celui de Gn 25,29-34 où Ésaü vend son droit d'aînesse et celui de Gn 17,1ss, où la bénédiction paternelle lui échappe.

<sup>3</sup> Étymologiquement, le mot πόρνη vient de πέρνημι (« vendre »). Appliqué à Ésaü, il signifie que ce dernier s'est vendu et souillé en cédant son droit d'aînesse (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 401).

d'Ésaü, car se soustraire à la grâce serait une forme de débauche qui exposerait à la colère de Dieu.

L'autre aspect spirituel lié à la sanctification et qui ressort à l'arrière-plan de la référence à Ésaü est celle de la filiation. Dans la pensée de l'auteur d'*Hébreux*, la filiation divine est la principale caractéristique de la nouvelle condition des croyants dans le Christ (He 2,10). Cette condition privilégiée peut être comprise en remontant à He 12,5-13 où le don de la sainteté divine est clairement associé à la condition filiale des chrétiens. Selon les déclarations faites en 12,7-10 on pourrait dire que le mépris de l'éducation paternelle, aussi austère soit-elle, équivaldrait à un renoncement au droit de filiation divine et à tous les privilèges que ce droit divin comporte<sup>1</sup>, à savoir la participation à la sainteté de Dieu (12,10) et l'héritage de la bénédiction (12,16-17). Dès lors, pour qui se souvient du passage d'He 2,10-11, il est clair que la sanctification requise des fidèles (12,14) et la sainteté que Dieu communique (12,10) situent les chrétiens au plan de leur relation de fraternité avec le Christ (2,11) et de leur filiation à Dieu. Ces privilèges des chrétiens sont d'autant plus grands que les conséquences de leur mépris sont plus dramatiques qu'elles ne l'étaient pour Ésaü.

En guise de synthèse de ce qui précède, nous pouvons dire que la sanctification se présente en 12,14-17 comme un moyen privilégié qui a pour finalité d'établir les conditions d'une parfaite relation avec Dieu. Cette perspective de communion filiale ouverte depuis He 2,10 et étayée en 12,7-17 va être renforcée sous un angle beaucoup plus cultuel dans le privilège de « l'approche de Dieu et de Jésus le médiateur » (v. 18-24).

Les données fournies dans ces derniers versets évoquent un rapport direct avec des lieux et des personnes. Comme nous l'avons vu, suivant une dynamique ascendante de l'homme vers Dieu, le mouvement chrétien d'approche des réalités célestes se termine par la vision de Jésus, « le médiateur de l'alliance », « le consommateur de la foi (12,2) et « le pionnier » qui, ayant pénétré le premier dans la cité bienheureuse, en ouvre l'accès aux siens. Cette perspective de proximité et de communion se manifeste aussi à l'arrière-plan de l'opposition entre Sinaï et Sion.

---

<sup>1</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 401.

## 2.2.2- Les représentations d'ordre spatial

Cette section porte sur l'imagerie du Sinaï et de Sion, deux hauts lieux saints dans la croyance juive que l'auteur d'*Hébreux* oppose pour décrire la condition des Israélites au désert et celle des chrétiens. Dans le parcours que nous proposons ici, nous considérons les deux images en rapport avec la thématique du royaume. L'objectif de notre réflexion sera de regarder comment les deux représentations locales sont exploitées dans le texte He 12,18-24 et quelles sont les incidences de leur opposition sur la compréhension de la nature du « royaume inébranlable » en He 12,28.

Dans l'AT le mont Sinaï est le lieu des théophanies divines, du don de la loi, de la conclusion de l'alliance mosaïque et de son renouvellement (cf. dans le cadre du culte du veau d'or). Il est la montagne de la médiation, le lieu où Moïse reçut les consignes de la construction du sanctuaire<sup>1</sup> et de l'organisation du culte. L'auteur d'*Hébreux* se réfère largement à ces événements du Sinaï dans la description du sacerdoce ancien et de son système cultuel, de la première alliance (He 8 – 9). La montagne de Sion désigne plutôt la ville du temple de Dieu. Dans la littérature biblique et extrabiblique, elle est traditionnellement définie comme la cité de Dieu<sup>2</sup>, le lieu de son habitation au milieu de son peuple<sup>3</sup>. Du fait de la présence du temple, Sion est le seul endroit légitime de l'adoration, de l'activité culturelle en Israël et, par conséquent, de l'intimité entre Dieu et son peuple<sup>4</sup>.

Dans *Hébreux*, l'opposition entre Sinaï et Sion est interprétée de plusieurs manières. Pour certains commentateurs, l'antithèse traduit le contraste entre le judaïsme et le christianisme<sup>5</sup>. Pour d'autres, elle oppose la loi et l'évangile, l'ancienne et la nouvelle alliance<sup>6</sup>. K. Son<sup>7</sup> estime que les deux montagnes rapprochent antithétiquement les deux révélations bibliques, déjà envisagées dans l'exorde ; l'ancienne et la nouvelle alliance et expriment aussi la différence qualitative de l'ancien

<sup>1</sup> Ex 25 – 31 ; 35 – 40.

<sup>2</sup> 1 R 14,21 ; Ps 2,6 ; 48,2.8 ; 74,2 ; 78,68 ; 110,2 ; Is 8,18 ; 18,7.

<sup>3</sup> Voir l'expression « la montagne de ton héritage » en Ex 15,17 : « Tu les fais entrer et tu les plantes sur la montagne, ton patrimoine. Tu as préparé, Seigneur, un lieu pour y habiter. Tes mains ont fondé, ô Seigneur, un sanctuaire ».

<sup>4</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 31.

<sup>5</sup> H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, 374

<sup>6</sup> G.W. Buchanan, *To the Hebrews*, 222 ; W.L. Lane, *Hebrews 9 – 13*, 469 ; H. Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 227.

<sup>7</sup> K. Son, *Zion Symbolism in Hebrews. Hebrews 12:18–24 as a Hermeneutical Key to the Epistle* (PBM), Milton Keynes, Paternoster, 2005, 87.88.

et du nouveau système religieux. W.L. Lane<sup>1</sup> y voit l'expression d'une différence qualitative de la relation de l'homme avec Dieu dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance. La constante qui se dégage de ces différentes interprétations est que les deux montagnes apparaissent dans *Hébreux* comme le cadre de l'admirable confrontation de deux étapes de l'histoire d'Israël et de la situation respective des fils d'Israël et des chrétiens. C'est au niveau de cette double confrontation qu'il serait pertinent de tirer profit de l'antithèse Sinaï-Sion.

Dans l'histoire vétérotestamentaire du salut, en effet, Israël au désert est un peuple en marche. L'étape du Sinaï n'était pas l'aboutissement du parcours commencé avec la sortie d'Égypte. Le Sinaï est, selon les mots de B. Renaud « le lieu d'un acte fondateur, mais c'est une étape orientée vers un accomplissement »<sup>2</sup>. Nous pouvons dire que le Sinaï se présente comme le symbole de ce qui est passager et imparfait, et donc ordonné à l'accomplissement célébré dans la description d'He 12,22-29. En revanche, dans la foi et l'espérance juives, Sion est le lieu de l'aboutissement de l'exode, la matérialisation d'une promesse faite au patriarche. Il est ainsi le symbole de la stabilité. Or, aussi bien dans la pensée juive que dans *Hébreux*, Sion n'a de valeur de première importance qu'en raison de sa vocation religieuse et de sa destinée eschatologique ; destinée qui transcende la réalité du temple dans sa matérialité. C. Grappe l'a bien souligné lorsque, parlant de la royauté divine dans la littérature intertestamentaire, il écrit : « [...] le sanctuaire apparaît comme le lieu du rassemblement à venir du peuple et des nations selon une dynamique centripète qui illustre à sa manière l'harmonique de rayonnement »<sup>3</sup>.

Probablement, c'est en fonction du rapport entre le temple et la royauté de Dieu que certains spécialistes d'*Hébreux* considèrent la Jérusalem céleste en He 12,22 comme la figure du royaume inébranlable, donnant ainsi à ce dernier une signification matérielle. P. Ellingworth<sup>4</sup> et E. Grässer<sup>5</sup> font partie de ceux qui optent pour cette

<sup>1</sup> W.L. Lane, *Hebrews 9 – 13*, 461.

<sup>2</sup> B. Renaud, « L'alliance au cœur de la Torah », *CEv* 143, Paris, Cerf, 2008, 57.

<sup>3</sup> C. Grappe, *Le Royaume de Dieu*, 86. Il a également bien mis en évidence la vocation de Sion lorsque, parlant du temple, il affirme : « Il [le temple] était en effet le lieu où avaient vocation à entrer en communication ciel et terre, mais il était aussi le lieu vers lequel étaient appelés à confluer le peuple et, à l'horizon ultime, toutes les nations et le lieu à partir duquel la royauté de Dieu était appelée à se déployer » (C. Grappe, « Incidences et prolongements de la proclamation du Royaume par Jésus », dans J. Doré (dir.), *De Jésus à Jésus-Christ. I. Le Jésus de l'histoire*, Acte du colloque de Strasbourg 18-19 novembre 2010 (JJC 100), Paris, Mame – Desclée, 2010, 104).

<sup>4</sup> P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, 1993, 689.

<sup>5</sup> E. Grässer, « Das Wandernde Gottesvolk », 236. 245.



interprétation. Le premier plaide pour une signification concrète, spatiale de l'expression « royaume inébranlable », du fait de l'utilisation dans *Hébreux* des images telles la « cité » (He 11,10), la patrie (He 11,14), l'héritage (He 9,15 ; 11,8) et le repos (comme un lieu). Le second affirme que la nouvelle Jérusalem, royaume inébranlable, sera en même temps l'héritage à posséder à la fin de la marche du peuple de Dieu. La référence à l'oracle d'Aggée dans lequel il est question du temple favoriserait aussi une telle lecture. Or nous savons que le temple annoncé par Aggée n'est pas défini comme une réalité inébranlable. Le prophète l'envisageait plutôt dans sa gloire future et non dans sa pérennité. Autre élément à signaler, la thématique du temple est absente d'*Hébreux* au profit de celle de la tente du désert. L'auteur ne parle guère ni d'un renouvellement terrestre du temple de Jérusalem, ni du temple terrestre comme « une demeure immortelle qui n'est pas soumise au temps »<sup>1</sup>. De plus, la « ville » et la « patrie » sont présentées comme objets d'une « attente » (He 11,10), d'une « recherche » (He 11,14 ; 13,14), d'une ardente « aspiration » (He 11,16), ou encore comme l'aboutissement d'un parcours (He 12,22). À ces propos, on pourrait se référer aux différents grecs utilisés à propos des images de la ville et de la patrie<sup>2</sup>.

Au regard de ce qui précède soulignons que le rapport entre le thème du royaume et celui de la Jérusalem ne saurait, certes, être évacué d'He 12,18-29. Leur lien organique n'est toutefois pas mis en avant en He 12,18-29. Dès lors, on ne saurait assimiler le royaume accordé aux chrétiens à Sion ou à la Jérusalem céleste, au sens spatial de l'expression. L'imagerie Sion-Sinaï semble être exploitée en He 12,18-24, non en fonction de sa situation et de sa valeur matérielle, mais à la lumière de sa signification théologique, comme lieu de la rencontre ou du rapport stable avec Dieu ; c'est-à-dire comme lieu de la présence de Dieu au milieu de son peuple. C'est en ce sens qu'on pourrait comprendre la substitution de Sion ou de la Jérusalem céleste par le royaume en He 12,25-29.

---

<sup>1</sup> LAB 19,12.

<sup>2</sup> Voir le verbe ἐκδέχομαι (« attendre ») en He 11,10 ; le verbe ἐπιζητέω (« rechercher ») en He 11,14 et 13,14 ; le verbe ὀρέγομαι (« désirer », « aspirer à ») en He 11,16 et le verbe προσέρχομαι (« approcher ») en He 12,22.

### 2.2.3- La nature du royaume

Notre objectif dans ce paragraphe consiste à déterminer la nature du royaume qualifié par l'auteur d'*Hébreux* d'« inébranlable ». La nature de ce royaume prête à discussion et plusieurs hypothèses ont été émises. Nous avons déjà évoqué les points de vue de P. Ellingworth et d'E. Grässer qui trouvent dans la formule d'He 12,28 une référence à la Jérusalem céleste nommée explicitement en 12,24. À la discussion sur la nature du royaume s'ajoute celle de la source d'inspiration de l'expression « royaume inébranlable » en *Hébreux*. Deux hypothèses y prévalent : la première porte sur la locution « recevoir le royaume » et la seconde sur le qualificatif « inébranlable » de ce royaume.

La première hypothèse évoque souvent le parallèle lexicographique d'He 12,28 avec Dn 7,18 où apparaît l'expression παραλαμβάνω τὴν βασιλείαν. Elle fait référence aux saints du Très-Haut qui reçoivent, pour toujours, la royauté. En raison de cette correspondance sémantique, on est parfois amené à définir le royaume d'He 12,28 suivant la terminologie du concept en Dn 7,18. L'auteur envisage l'instauration d'un véritable règne de Dieu auquel les chrétiens auraient part. Cette hypothèse n'éclaire pourtant pas la nature de ce royaume.

La seconde hypothèse relative à l'explication du qualificatif « inébranlable » est donnée par A. Vanhoye, dans un article fort intéressant. Il y fait valoir l'idée selon laquelle l'adjectif ἀσάλευτος utilisé en He 12,27 aurait un appui explicite dans le Ps 95 (96),9-11<sup>1</sup>. Le v. 10 de ce passage établit un lien évident entre le règne de Seigneur et le monde qui ne sera pas ébranlé. Le verbe choisi pour parler de la stabilité de ce monde est le verbe σαλεύω (« ébranler »), utilisé aussi dans l'oracle d'Ag et dans *Hébreux*. Dans le Ps 95, la réalité définie par le verbe « ébranler » est désignée du nom d'οἰκουμένη (« monde habité »)<sup>2</sup>. Nous avons souligné plus haut<sup>3</sup> que l'auteur conçoit ce « monde habité » comme une désignation du monde céleste, comme une communauté spirituelle, le monde des réalités inébranlables dans lequel le Christ premier-né est entré. L'interprétation obvie de la formulation d'He 12,27 est que le royaume inébranlable envisagé en He 12,28 est à assimiler à l'οἰκουμένη, le monde des réalités spirituelles. Ainsi, pour A. Vanhoye, si Dn 7,18 est la source d'inspiration de

<sup>1</sup> A. Vanhoye, « L'οἰκουμένη dans l'Épître aux Hébreux », 251-252.

<sup>2</sup> Le terme signifie aussi littéralement « monde civilisé, transformé » par l'activité humaine (cf. Lc 2,1).

<sup>3</sup> Voir notre étude du mot οἰκουμένη, *supra*, 109-110.

l'expression « recevoir un royaume »<sup>1</sup> le contenu de l'expression τὰ μὴ σαλευόμενα (He 12,27) s'éclaire plutôt à la lumière du Ps 95.

La dimension spirituelle soulignée par A. Vanhoye est pertinente. Elle semble l'emporter sur la dimension spatiale. Nous pouvons justifier cette opinion en considérant la locution « royaume inébranlable » à la lumière des réalités mises en place à l'issue des deux ébranlements selon Aggée et selon *Hébreux*.

Dans l'étude de la citation d'Ag 2,6 nous avons vu que la première secousse évoquée par le prophète avait pour issue l'institution de l'alliance sinaïtique. La seconde, encore à venir, était fonction de la restauration du temple en tant que lieu de rassemblement des peuples et de communion avec Dieu. En un mot, les deux ébranlements évoqués visent l'instauration de deux possibilités d'un vivre avec Dieu, habituellement défini en termes d'alliance. Contrairement à C. Spicq qui affirme que le contraste entre ces deux alliances vient des lieux respectifs de leur promulgation<sup>2</sup>, nous estimons que leur différence dépend de la sphère vers laquelle elles étaient orientées.

La première, conclue au Sinaï et dont la loi servait de garantie, avait pour objectif d'assurer la relation du peuple avec Dieu en ce monde. Aux prises avec les aléas de la vie au désert et fragilisée par l'infidélité des partenaires humains, cette alliance sera très vite rompue. Il en découle que la religion du Sinaï elle-même se situe au plan des choses terrestres, au plan des choses qui s'ébranlent. Le caractère terrestre de l'ordre ancien et l'insuffisance de son instance de médiation provoquent son élimination (12,26-27).

Le second type du vivre-ensemble est organisé autour du temple reconstruit après l'exil et dont on sait qu'il subit les soubresauts de l'histoire. C'est Christ qui vient se substituer au temple. Force est d'admettre que la réalité inébranlable annoncée en *Hébreux* serait donc à envisager sous un nouveau jour. Vu le contexte proche d'He 12,25-29 et l'amplification de la sémantique culturelle dans ce passage, il nous paraît significatif d'entendre ce royaume au sens théologique et spirituel. Dans cette perspective, l'ébranlement prédit pour les temps eschatologiques serait en quelque sorte comme une purification du monde à l'issue de laquelle tout ce qui est instable et indigne de Dieu serait destitué pour que s'établisse la réalité spirituelle majeure qu'est le royaume.

<sup>1</sup> A. Vanhoye, « L'οἰκουμένη dans l'Épître aux Hébreux », 251.

<sup>2</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, 405.

À ce niveau de notre analyse, un rapprochement entre He 12,26-28 et He 1,11-12 ne serait pas inutile. Il nous permet d'affirmer qu'à la différence de S. Benetreau<sup>1</sup> qui estime qu'He 12,26-28 annonce « la mise en valeur du monde céleste, comme lieu de l'authentique et du durable », les deux textes évoqués ici décrètent que même le ciel dans son apparente stabilité sera ébranlé. La seule réalité inébranlable n'est pas le « ciel », mais le bien par excellence qu'est le royaume des réalités divines.

Il apparaît que la formule « recevoir le royaume » n'implique ni une soumission au règne de Dieu (Mc 10,15), ni le fait de prendre une part active au règne de Dieu<sup>2</sup>, mais elle consiste en la possession d'un bien inaliénable qui n'est pas matériel. La secousse du ciel et de la terre n'est donc pas prédite en vue d'une transformation future, historique du monde ou de sa destruction finale. Elle évoque le jugement eschatologique de Dieu qui est le corollaire de la réception du salut en plénitude. À l'arrière-fond de l'annonce de la fin du monde, en rapport avec le thème de la royauté<sup>3</sup>, se profile l'idée de l'affirmation de l'éternité des biens du salut accordés grâce à la médiation du Christ. Cette annonce est au service de la révélation d'une vérité sotériologique, à savoir, l'établissement, dans l'héritier davidique, du royaume messianique et eschatologique. Puisque les images utilisées en He 12,25-28 et la rétrospective sur les événements du Sinaï (He 12,18-24) visent à caractériser les relations des croyants avec Dieu, ce royaume peut être assimilé aux privilèges chrétiens inhérents à leur relation d'alliance et de communion avec Dieu et à leur participation à la gloire éternelle du Père (2,10). L'expression « royaume inébranlable » devient en quelque sorte une métonymie de la communion indéfectible de l'homme avec Dieu. Cette relation à Dieu qui se noue en la personne du Christ ne peut donc qu'être indestructible. Ainsi, suivant une dynamique que C. Grappe qualifie de « centripète », c'est vers lui, le médiateur de la nouvelle relation avec Dieu le juge (12,24) qu'est orientée l'espérance des chrétiens. Le privilège de l'accès à Dieu, manqué par Israël et accordé en héritage au nouveau peuple de Dieu, devient le bien par excellence du salut selon *Hébreux*. Il possède un ancrage historique et, par le fait même, il s'inscrit dans la perspective de l'héritage promis aux croyants de l'AT.

<sup>1</sup> S. Benetreau, *L'Épître aux Hébreux*, II, 202.

<sup>2</sup> Mt 19,28 ; 1 Co 6, 2-3.

<sup>3</sup> He 12,25-28 et He 1,11-12.

La Seigneurie du Fils, supposée dans l'exorde par le titre « héritier », et réaffirmée par la désignation de « premier-né », apparaît en He 12,26-29 dans sa réalité plénière et eschatologique. Elle s'étend dans le temps et dans l'éternité, et elle transcende l'ordre cosmique que le Christ est convié à destituer pour édifier le monde de la relation avec Dieu qui demeure inébranlable.

## Conclusion

Au terme de cette étude du contenu du salut en héritage, des aspects importants de la sotériologie d'*Hébreux* ont été dégagés. Trois d'entre eux méritent d'être rappelés :

Le salut annoncé par l'auteur est de l'ordre du spirituel. Ainsi que le souligne W. Foerster<sup>1</sup>, le contenu de ce salut est caractérisé par la gloire dans laquelle Dieu prévoit de conduire de nombreux fils (He 2,10). Cette gloire future se révèle comme la mesure de leur dignité d'enfants de Dieu et de leur union à lui. L'entrée des croyants dans cette gloire (He 2,10) constitue le fil conducteur de la sotériologie de l'Épître. Elle sera développée dans la suite d'*Hébreux* au moyen de représentations diverses telles celle du repos et du royaume inébranlable. À travers ces motifs s'esquisse une triple perspective de « participation », d'« alliance », et « d'accès à Dieu » qui débouche sur une synthèse sotériologique « communionnelle » cohérente.

L'harmonique de « participation » a été mise en lumière par le motif du repos *sabbatismos* ouvert aux chrétiens. Ce dernier n'est autre que le repos de Dieu lui-même à l'aube de la création. Célébration eschatologique de la liberté reçue de Dieu et signe de la parfaite communion des hommes avec Dieu, le repos devient une expression de la gloire des fils de Dieu. Aussi est-ce en qualité de μέτοχοι du Christ que les fils en bénéficient par la foi en la parole de Dieu. La thématique du royaume a également apporté une confirmation décisive de cette triple perspective. Nous avons montré en effet que le royaume inébranlable accordé aux chrétiens n'est autre qu'une métonymie de la communion avec Dieu établie dans la personne du Christ. A. Vanhoye<sup>2</sup> valorise cette dimension relationnelle lorsqu'il affirme que le Christ, grand prêtre des biens définitifs (He 9,11) et médiateur d'une alliance meilleure, « remplace les réalités

<sup>1</sup> W. Foerster – G. Fohrer, *Salut* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), traduit par E. Latteur, Genève, Labor et Fides, 1973, 66.

<sup>2</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, 206.

instables du monde présent par la parfaite stabilité du règne de Dieu [...] Ce que le Christ glorifié établit à jamais est d'un autre ordre ; le mystère chrétien ne se situe pas au plan de la création, mais au plan théologal des relations personnelles avec Dieu (He 12,22-24) ».

L'idée formée autour du projet de glorification décline les harmoniques du salut que contiennent les représentations utilisées dans *Hébreux* pour décrire l'identité et l'action du Christ. Celles de la filiation, de la fraternité, de la médiation, du repos, et du royaume inébranlable analysées dans cette étude révèlent un réseau de relations à Dieu, mais aussi une référence particulière à la personne du Christ. Ce dernier apparaît comme le lieu par excellence du salut en toutes ses harmoniques.

En nous situant dans la perspective de la promesse de l'héritier eschatologique faite aux pères, le Christ ne constitue-t-il pas l'héritage des chrétiens dans la mesure où il est l'espace de l'accès à la présence de Dieu et du repos ?

## CONCLUSION GÉNÉRALE

La recherche entreprise au long de ce parcours a été motivée par une double constatation. La première, la thématique du salut dans *Hébreux* a été peu étudiée, du moins dans le milieu francophone. Ce peu d'intérêt pourrait se justifier par le fait que la notion de salut semble être noyée dans la haute christologie sacerdotale qui occupe tout le champ doctrinal d'*Hébreux*. La seconde constatation, fruit de notre « *État de la question* » (I<sup>ère</sup> partie de cette recherche), porte sur le fait que dans la recherche sur *Hébreux*, la question du salut est souvent abordée pour servir de support à la détermination du courant religieux qui aurait influencé la théologie de l'auteur. À cet effet, les commentateurs d'*Hébreux* font dépendre la signification du salut soit des courants hellénistiques gnostique ou philonien, soit du courant apocalyptique judéo-rabbinique. Ainsi en viennent-ils à valoriser les motifs comme ceux de la pérégrination ou de l'attente, caractéristiques de ces courants.

En conclusion de l'« *État de la question* » nous avons montré que l'enjeu de la sotériologie d'*Hébreux* ne réside ni dans la dynamique gréco-gnostique d'une pérégrination ou d'une ascension des sauvés vers le ciel, ni dans l'attente, en ce monde, d'une intervention ultime de Dieu, au terme de laquelle seront établies les réalités inébranlables. Il réside plutôt dans la dynamique du don et de la réception de l'héritage, d'autant plus que l'auteur d'*Hébreux* définit lui-même le salut comme un bien dont on hérite (He 1,14 ; 9,15). Cette perception fondamentale, éclairée par les acquis de l'« *État de la question* », devait être vérifiée et confirmée par notre analyse. Celle-ci a révélé que différentes images et catégories exploitées dans *Hébreux* se croisent autour de la notion de l'héritage. Notre étude des textes se devait donc de montrer que l'héritage apparaît comme le point d'accroche herméneutique des données symboliques, christologiques et sotériologiques à travers lesquelles l'auteur d'*Hébreux* a tenté d'exprimer le mystère du salut. Pour traiter les points centraux de la problématique découlant de notre « *État de la question* », nous avons structuré notre étude en trois parties de notre recherche, subséquentes à l'« *État de la question* ».

- La deuxième a examiné les fondements christologiques du salut à la lumière de la condition divine et humaine du Christ sauveur. Celle-ci a été définie à partir de l'étude du texte He 1,1 – 2,18. Il est acquis en effet qu'au sens profane comme au sens biblique, l'héritage apparaît à la fois comme un bien et comme un lien. La notion même d'héritage est construite sur un socle relationnel, puisqu'elle appelle les notions de la parenté et engage un rapport à la lignée. Par ce fait, elle opère la continuité entre le passé et le présent et fonde l'identité d'un groupe social. Dans notre étude, il est apparu que c'est sur la personne de Jésus Christ que s'opère la corrélation de tous ces sous-entendus de l'héritage. C'est pourquoi cette partie de notre étude a été consacrée à l'analyse des représentations christologiques tirées du milieu familial à partir desquelles He 1,1 – 2,18 nous renseigne sur l'identité de Jésus Christ dans l'horizon du salut. Nous avons accordé une attention particulière aux désignations du « Fils » comme héritier et premier-né et comme « frère ». Une étroite connexion a été ainsi établie entre la christologie, l'histoire et la sotériologie.

Au plan christologique et historique, notre étude a montré que la situation du Fils en tant qu'héritier et premier-né a été pensée sur la base de l'histoire biblique des promesses formulées à l'endroit d'Abraham et renouvelées à sa descendance. En fusionnant, en la personne du Fils, les figures bibliques de l'héritier et du premier-né<sup>1</sup>, le Christ apparaît comme un événement de synthèse de l'histoire du salut. En tant qu'héritier et premier-né des temps derniers, le Fils devient « médiateur » et « transmetteur » de l'héritage promis à la lignée d'Abraham et donc aux croyants de tous les âges.

Au plan salvifique, l'étude des figures de « Fils » et de « frère » a mis en lumière les pré-requis anthropologiques et religieux de l'héritage. En effet, par le Fils héritier et premier-né et par le frère solidaire de l'humanité, les croyants, délivrés de l'esclavage du diable, sont élevés au rang de fils de Dieu, devenant ainsi les frères de Jésus dans la gloire. Le salut qui leur est destiné est signifié par le motif de la gloire (He 2,10). Or l'héritage biblique est le témoin d'une histoire continuée et l'interprète du rapport à l'ascendant<sup>2</sup>, aux cohéritiers et à l'histoire de cet héritage. Par conséquent, les croyants sont intégrés dans la grande famille des descendants d'Abraham, grâce aux souffrances et à la mort de Jésus.

---

<sup>1</sup> Avec ces titres, nous comptons aussi ceux de « Seigneur » et de « grand prêtre » que nous n'avons pas étudiés dans ce chapitre.

<sup>2</sup> F. Dreyfus, « Le thème de l'héritage », 12.



Au terme de cette partie, il nous est apparu possible d'affirmer que le salut en héritage, dont Dieu seul a l'initiative, s'inscrit dans la droite ligne d'une histoire de promesses que le Christ achève. Les chrétiens deviennent bénéficiaires de ce salut par le biais du Christ, sommet de la généalogie et qui, par ce fait même, les intègre dans la famille des descendants d'Abraham. Les conditions anthropologiques de leur relation à Dieu ayant été établies par la participation de Jésus « au sang et à la chair », les croyants ont ainsi tous les droits de fils, dans le plan divin du salut.

- La troisième partie a eu comme objectif de mettre en relief le lien entre la christologie et la sotériologie, à partir de l'étude du motif de la médiation du Christ. Cette médiation est centrée sur son culte sacrificiel dans le sanctuaire céleste, culte dont nous avons dégagé les incidences sotériologiques. L'étude des textes entreprise dans cette partie a poursuivi et a approfondi la perspective relationnelle ouverte dans la description de l'identité divine et humaine du Christ. Quelques constantes ont été dégagées au plan sotériologique, christologique et eschatologique.

Au niveau christologique, nous avons montré que Jésus est lui-même l'espace de la médiation. Cette affirmation se fonde sur la dimension existentielle de son sacrifice. Au centre de l'offrande existentielle du Christ sont placées sa mort et l'effusion de son sang. L'auteur d'*Hébreux*, relisant les événements de la passion dans les catégories de la fête du *Kippur*, présente Jésus à la fois comme la victime, le ministre et la tente. Par ce fait, il devient le chemin d'accès à Dieu, le lieu de la communion. En sa personne, se réalise la conjonction entre le ciel et la terre.

Au plan sotériologique, la mission de médiateur assumée par le Christ est définie en fonction de l'alliance et de l'héritage des hommes. L'auteur d'*Hébreux* définit cette alliance comme une *disposition* à la fois culturelle et juridique. Comme *disposition* culturelle, l'alliance unit les croyants à Dieu dans une relation de communion profonde. À la différence des pères qui ne se sont pas maintenus dans l'alliance de Yahvé (He 8,9), faute de moyens de médiation stables et efficaces, la mort du Christ garantit l'alliance nouvelle et éternelle. La notion biblique d'alliance nous a permis de mettre en relief la gratuité, la stabilité et la solidité des rapports d'amitié entre Dieu et les hommes. Elle a aussi permis de déterminer les conditions juridiques et spirituelles de l'octroi et de la garantie de l'héritage. En tant que *disposition* juridique, l'alliance a la valeur d'un *testament* validé par la mort du Christ. L'alliance nouvelle est non

seulement scellée, mais elle prend aussi effet dès l'instant de la mort de Jésus et ouvre l'accès à l'héritage. La spécificité de la sotériologie d'*Hébreux* réside dès lors dans le rapport entre la mort, l'*alliance-testament* et l'héritage (He 9,15-17). La visée sotériologique mise en lumière dans cette partie de notre étude peut être schématisée par l'équation suivante : Jésus, médiateur de l'*alliance-testament* = Jésus, médiateur du don de l'héritage promis.

L'évocation de l'héritage dans le contexte de l'alliance permet d'affirmer que la promesse de l'héritage faite à Abraham et à ses descendants s'accomplit par l'entrée sacrificielle du Christ dans le sanctuaire céleste. Dès lors, l'alliance du Christ constitue la validation *eschatologique* des promesses faites à Abraham.

- Dans la quatrième partie, nous avons déterminé les principales figures du salut en héritage à partir du motif du repos et du royaume inébranlable. L'auteur d'*Hébreux* énonce en He 2,10 que dans sa détermination eschatologique, le salut fait l'objet d'un projet divin. Dans la suite d'*Hébreux*, ce salut est envisagé en termes de « biens à venir » pour lesquels le Christ est institué grand prêtre (He 9,11). Nous avons donc tenté de définir les signifiants de ces « biens » inaliénables à la lumière des motifs du repos et du royaume inébranlable.

De l'étude du repos nous avons déduit que la clé d'interprétation de ce motif est l'expression « mon repos » de Gn 2,2, interprétée et actualisée par l'auteur d'*Hébreux* à la lumière du Ps 94. À partir de cette expression s'éclaire aussi bien le repos refusé à Israël que celui promis aux chrétiens. Ce repos, analogue à celui de Dieu au terme de son œuvre de création, a une dimension eschatologique portée par le syntagme « *sabbatismos* ». Il consiste non pas en une entité spatiale céleste préparée pour les fidèles du Christ au terme de leur pérégrination, mais en une participation à la béatitude divine, au repos sabbatique éternel de Dieu. Un tel repos constitue, dans la perspective biblique, le seul repos promis à la descendance d'Abraham et dont les chrétiens bénéficient. Ce repos qui, chez les gnostiques relève de la gnose (connaissance) est, dans *Hébreux*, le fruit de l'obéissance à la voix du Seigneur. Le Christ qui en jouit déjà est la seule voie par laquelle les hommes prennent part au repos de Dieu. Comme médiateur de l'alliance et de la relation de proximité avec Dieu, le Christ devient aussi médiateur du don du repos et donc du salut.

Le royaume inébranlable annoncé en He 12,25-29 s'inscrit également dans la dynamique de la relation à Dieu. En effet, tous les motifs étudiés dans les différentes parties de ce travail expriment un salut aux dimensions relationnelles : relation de *fraternité*, de *gloire*, d'*appartenance à la même lignée*, d'*alliance* et de *participation* au repos de Dieu. Dans la même perspective, l'étude du motif du royaume inébranlable a montré que la communion avec Dieu, garantie par l'alliance du Christ médiateur, constitue la seule réalité qui résiste à l'ébranlement du ciel et de la terre (He 1,10-12). Cette relation, que les sacrifices juifs n'ont pas favorisé, devient la métonymie du salut, et donc de l'héritage. Ce bien par excellence et inaliénable, Israël l'a perdu en raison de son infidélité. Ainsi, à la suite de W. Foerster<sup>1</sup>, nous réaffirmons que l'auteur d'*Hébreux* limite, à dessein, le substantif σωτηρία à la relation de l'homme avec Dieu. Cependant, le lieu de la communion enfin réalisée semble être le Christ, le médiateur de l'alliance. Comme « pionnier » et réalisateur du salut, il constitue l'héritage même des chrétiens. On comprend pourquoi l'auteur fait dépendre l'accomplissement final de ce salut de son retour (He 9,28).

Concernant la question de l'arrière-fond religieux de la pensée de l'auteur, nous convenons, avec d'autres spécialistes, que l'influence de l'hellénisme gnostique ou philonien dans la théologie d'*Hébreux* est indéniable. Cependant, l'auteur d'*Hébreux* inscrit le salut des chrétiens dans la dynamique d'une histoire d'héritage à posséder ; un héritage déjà disponible mais dont la possession plénière est renvoyé au futur, comme le montre la déclaration d'He 9,28. *Hébreux* témoigne d'un brassage des traditions bibliques, relues dans une perspective chrétienne.

La thématique de la sotériologie est vaste et notre étude ne prétend pas à l'exhaustivité. Il est certain que notre recherche a suscité des questions relatives au thème retenu. Cependant, au regard de la problématique préalablement définie, elles n'ont pas été abordées. Nous pouvons relever, à titre illustratif, la question du rapport entre l'héritage et le dualisme terre-ciel. Il en est de même pour la question de la situation existentielle des destinataires d'*Hébreux*, nécessitant une intervention salvifique du Christ. Ces questions restent autant de pistes scientifiques encore à

---

<sup>1</sup> W. Foerster – G. Fohrer, *Salut*, 81.83.

explorer. Notre étude constitue une modeste contribution à l'approche et à la compréhension de la sotériologie telle qu'elle se dessine dans *Hébreux*.

## BIBLIOGRAPHIE<sup>1</sup>

### 1- Sources et textes canoniques

ALAND, Kurt, (ed.), *The Greek New Testament*, Fourth Revised Edition, Stuttgart – Londres, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1996.

*Bible de Jérusalem*, traduite en Français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, 13<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 1990.

ELLIGER, Karl – WILHELM, Rudolph, (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

HARL, Marguerite, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, Cerf, 1986.

*La Bible, Nouvelle Traduction*, Bayard, Paris, 2001.

*La Bible. Traduction œcuménique. Notes Intégrales*, 11<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf – Biblio, 2010.

NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>th</sup> Edition, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

OSTY, Émile – TRINQUET, Joseph, *Le Nouveau Testament : Traduction nouvelle*, Paris, Éditions Siloé, 1973.

RAHLFS, Alfred (éd.) *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

### 2- Textes non canoniques

BONSIRVEN, Joseph, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens. Pour servir à l'interprétation du Nouveau Testament*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1955.

BOVON, François – GEOLTRAIN Pierre (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 442), Vol 1, Paris, Gallimard, 1997.

CARMIGNAC, Jean (éd.), *Les textes de Qumrân traduits et annotés* (« Autour de la Bible »), tome I, Paris, Letouzey & Ané, 1963.

DUPONT-SOMMER, André – PHILONENKO, Marc (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337), Paris, Gallimard, 1987.

---

<sup>1</sup> Notre bibliographie intègre un certain nombre de titres qui ne sont pas cités dans le corps du travail.

EPSTEIN, Isidore, *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed : Hahigah*, Traduit de l'Anglais par Israël Abrahams, New York, Rebecca Bennet, 1959.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités juives. Volume I, Livres I à III*. Texte, traduction et notes par NODET, Étienne, avec la collaboration de BERCEVILLE, Gilles – WARSCHAWSKI, Élisabeth, 3<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 2000.

GEOLTRAIN, Pierre – KAESTLI, Jean-Daniel, *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade 516), Vol 2, Paris, Gallimard, 2005.

GOLDSCHMIDT, Lazarus (trad.), *Der Babylonische Talmud. Kethuboth / Nedarim / Nazir*, Neu Übertragen, Band V, Berlin, Jüdischer Verlag, 1931.

GOLDSCHMIDT, Lazarus (trad.), *Der Babylonische Talmud. Berakhoth / Mišna Zeraïm / Šabbath*, Neu Übertragen, Band I, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies*. Livre III. Édition critique par Rousseau, Adelin – Doutreleau, Louis. Tome II. Texte et traduction (SC 211), Paris, Cerf, 1974.

IRÉNÉE, *Contre les hérésies*. Livre I. Édition critique par Rousseau, Adelin – Doutreleau, Louis. Tome II. Texte et traduction (SC 264), Paris, Cerf, 1979.

KASSER, Rodolphe, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel, Delachaux – Niestlé, 1961.

MAHÉ, Jean-Pierre – POIRIER, Paul-Hubert, *Écrits gnostiques : La bibliothèque de Nag Hammadi* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2007.

MÉNARD, Jacques-É., *L'Évangile de vérité. Rétroversion grecque et commentaire*, Paris, Letouzey & Ané, 1962.

MÉNARD, Jacques-É., *L'Évangile de vérité*, Leiden, E. J. Brill, 1972.

ORIGÈNE, *Traité des Principes*. Tome 1, livres I et II. Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par CROUZEL, Henri – SIMONETTI, Manlio (Sources chrétiennes 252), Paris, Cerf, 1978.

PHILON d'Alexandrie, *Legum allegoriae, I-III*. Introduction, traduction et notes par MONDÉSERT, Claude (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 2), Paris, Cerf, 1962.

PHILON d'Alexandrie, *De somniis, I-II*. Introduction, traduction et notes SAVINEL, Pierre (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 19), Paris, Cerf, 1962.

PHILON d'Alexandrie, *De confusione linguarum*. Introduction, traduction et notes par KAHN, Jean-Georges (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 13), Paris, Cerf, 1963.

PHILON d'Alexandrie, *De Cherubim*. Introduction, traduction et notes par GOREZ, Jean (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 3), Paris, Cerf, 1963.

PHILON d'Alexandrie, *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. Introduction, traduction et notes par MOSÈS, André (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 7– 8), Paris, Cerf, 1963.

PHILON d'Alexandrie, *De vita contemplativa*. Introduction et notes de DAUMAS François, traduction de MIQUEL, Pierre (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 29), Paris, Cerf, 1963.

PHILON d'Alexandrie, *De mutatione nominum*. Introduction, traduction et notes par ARNALDEZ, Roger (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 18), Paris, Cerf, 1964.

PHILON d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*. Introduction, traduction et notes par HARL, Marguerite (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 15), Paris, Cerf, 1966.

PHILON d'Alexandrie, *De Abrahamo*. Introduction, traduction et notes par GOREZ, Jean (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 20), Paris, Cerf, 1966.

PHILON d'Alexandrie, *De vita Mosis, I-II*. Introduction, traduction et notes par ARNALDEZ, Roger (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 22), Paris, Cerf, 1967.

PHILON d'Alexandrie, *De specialibus legibus, III-IV*. Introduction, traduction et notes par MOSÈS, André (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 25), Paris, Cerf, 1970.

PHILON d'Alexandrie, *De posteritate Caini*. Introduction, traduction et notes par ARNALDEZ, Roger (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 6), Paris, Cerf, 1972.

PHILON d'Alexandrie, *De specialibus legibus, I-II*. Introduction, traduction et notes par DANIEL, Suzanne (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 24), Paris, Cerf, 1975.

PHILON d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Genesim, III-IV – V-VI*. Traduction et notes par MERCIER, Charles. Complément de l'ancienne version latine. Texte et appareil critique, traduction et notes par PETIT, Françoise (Les œuvres de Philon d'Alexandrie ; 34B), Paris, Cerf, 1984.

PHILON d'Alexandrie, *Quaestiones et solutiones in Exodum, I et II* ; e versione Armeniaca et fragmenta Graeca. Introduction, traduction et notes par TERIAN, Abraham (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 34C), Paris, Cerf, 1992.

PLUTARQUE, « De l'amour fraternel, 12 » dans Plutarque, *Oeuvres morales*. Tome VII. Première partie. Traités 27-36, Traités de morale, texte établi et traduit par DUMORTIER, Jean – DEFRADAS, Jean, Paris : Les Belles Lettres, 1975, 142-173.

PRIGENT, Pierre, *Épître de Barnabé*. Introduction, traduction et notes (SC 172), Paris, Cerf, 1971.

### 3- Instruments de travail

ABEL, Félix-Marie, *Grammaire du grec biblique, suivie d'un choix de papyrus* (EtB), Paris, J. Gabalda, 1927.

ALAND, Kurt, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament: Unter Zugrundelegung aller Modernen Kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Band I-III, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1978-1983.

BAILLY, Anatole, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de EGGER, Émile, édition revue par SÉCHAN, Louis – CHANTRAINE, Pierre, Paris, Hachette, 2000.

BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol I–III, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1990 – 1993.

BAUER, Walter, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, 3<sup>rd</sup> edition, Revised and Edited by DANKER, Frederick William, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 2000.

BLASS, Friedrich – DEBRUNNER, Albert, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, translated and edited by FUNK, Robert W., Londres – Chicago, Cambridge University Press – University of Chicago Press, 1961.

BROMILEY, Geoffrey W. (éd.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, Vol 1–3, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Co, 1979-1988.

BROWN, Colin (éd.), *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, Vol 2, Exeter – Devon, Paternoster Press, 1986.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.

DAREMBERG, Charles – SAGLIO, Edmond – POTTIER, Edmond – LAFAYE, Georges, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Vol 3/1, Paris, Hachette, 1963.

FREEDMAN, David Noel (éd.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol 1–6, New York – Londres, Doubleday, 1992.

GREVISSE, Maurice – GOOSSE, André, *Le bon usage. Grammaire française*, 14<sup>ème</sup> édition, Bruxelles, De Boeck – Duculot, 2007.

HATCH, Edwin – REDPATH, Henry A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, 2<sup>nd</sup> edition, Grand Rapids, Baker Books, 1998.

HUMBERT, Jean, *Syntaxe grecque*, 3<sup>ème</sup> édition, Paris, Klincksieck, 2004.

KITTEL, Gerhard (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* Vol 1–10, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1964-1976.



LUST, Johan – EYNIKEL, Erik – HAUSPIE, K., *A Greek-English Lexicon*, Part I (A-I), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992.

LUST, Johan – EYNIKEL, Erik – HAUSPIE, K., *A Greek-English Lexicon*, Part II (K-Ω), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.

MANDELKERN, Solomon, *Veteris Testamenti. Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae*, Vol 1 – 2, Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955.

METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> edition, Stuttgart – Londres, Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1994.

MURAOKA, Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris, Walpole, MA : Peeters Publishers, 2009.

SCHWERTNER, Siegfried, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1992.

SPICQ, Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris – Fribourg, Cerf – Éditions Universitaires Fribourg, 1991.

STRACK, Hermann L. – STEMBERGER, Günter, *Introduction au Talmud et au Midrash*. Traduction et adaptation françaises de HAYOUN, Maurice-Ruben, 7<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 1986.

ZERWICK, Maximilian, *Biblical Greek* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, 1963.

## 4- Commentaires

### 4.1- Hébreux

ATTRIDGE, Harold W., *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia, Fortress Press, 1989.

BACKHAUS, Knut, *Der Hebräerbrief (RNT)*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2009.

BENETREAU, Samuel, *L'Épître aux Hébreux*, Vol 1 et 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1989-1990.

BONSIRVEN, Joseph, *Saint Paul. Épître aux Hébreux* (VSal. 12), Paris, Beauchesne, 1934.

BRAUN, Herbert, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1984.

BROWN, John, *An Exposition of Hebrews*, Londres, Banner of Truth Trust, 1961.

BRUCE, Frederick Fyvie, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Londres, Marshall, 1965.

BUCHANAN, George Wesley, *To the Hebrews* (AncB 36), New York, Doubleday, 1972.

CALVIN, Jean, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, Tome Huitième, Les Épîtres Catholiques, Premier Volume : L'Épître aux Hébreux*, Aix-En-Provence – Marne-la-Vallée, Kerygma – Farel, 1990.

DESILVA, David Arthur, *Perseverance in Gratitude: A Socio-rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2000.

ELLINGWORTH, Paul, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, Epworth Press, 1991.

ELLINGWORTH, Paul, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1993.

GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer. 1. Teilband. Hebr 1 – 6 (EKK 17/1)*, Neukirchen-Vluyn – Zürich, Neukirchener Verlag – Benziger Verlag, 1990.

GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer. 2. Teilband. Hebr 7,1 – 10,18 (EKK 17/2)*, Neukirchen-Vluyn – Zürich, Neukirchener Verlag – Benziger Verlag, 1993.

GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer. 3. Teilband. Hebr 10,19 – 13,25 (EKK 17/3)*, Neukirchen-Vluyn – Zürich, Neukirchener Verlag – Benziger Verlag, 1997.

GRELOT, Pierre, *Une lecture de l'Épître aux Hébreux*, (LB 132), Cerf, Paris, 2003.

GUTHRIE, Donald, *The letter to the Hebrews (TNTC 16)*, Leicester, Inter-Varsity, 1983.

GUTHRIE, George H., *The NIV Application Commentary: Hebrews*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1998.

HERING, Jean, *L'Épître aux Hébreux (CNT 12)*, Neuchâtel – Paris, Delachaux – Niestlé, 1954.

HEWITT, Thomas, *The Epistle to the Hebrews (TNTC)*, Londres, Tyndale Press, 1960.

HUGHES, Philip Edgcumbe, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1977.

JAVET, Jean-Samuel, *Dieu nous parla : Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Paris, Éditions « Je Sers », 1945.

JOHNSON, Luke Timothy, *Hebrews: A Commentary*, Louisville – Londres, Westminster John Knox Press, 2006.

KARRER, Martin, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1 – 5,10 (GTB 520 – ÖTBKNT 20/1)*, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, 2002.

KARRER, Martin, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11 – 13,25 (ÖTBKNT 20/2)*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008.

KOESTER, Craig R., *Hebrews, A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 36), New York, Doubleday, 2001.

LANE, William L., *I. Hebrews 1 – 8. II. Hebrews 9 – 13* (WBC 47A, 47B), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1991.

MICHEL, Otto, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), 11<sup>th</sup> ed., Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht, 1960.

MITCHELL, Alan C., *Hebrews* (Sacra Pagina Series 13), Collegeville, Liturgical Press, 2007.

MOFFATT, James, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC), Edinburgh, Clark, 1924.

MONTEFIORE, Hugh, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (HNTC), New York, Harper, 1964.

O'BRIEN, Peter T., *The Letter to the Hebrews* (PNTCom), Grand Rapids Michigan – Cambridge, W.B. Eerdmans Publishing – Leicester, 2010.

PINK, Arthur W., *An Exposition of Hebrews*, Grand Rapids, Baker Books, 2004.

RIGGENBACH, Edouard, *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), Leipzig, A. Deichert, 1913.

SCOTT, Ernest Findlay, *The Epistle to the Hebrews: Its Doctrine and Significance*, Charlston, BiblioLife, 2009.

SPICQ, Ceslas, *L'Épître aux Hébreux* (EtB), Vol 1 et 2, Paris, Gabalda, 1952-1953.

SPICQ, Ceslas, *L'Épître aux Hébreux : Traduction, notes critiques, commentaire* (SBi), Paris, Gabalda, 1977.

STRATHMANN, Hermann, *L'Épître aux Hébreux*, Genève, Labor et Fides, 1963.

THOMPSON, James W., *Hebrews*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

WEISS, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer* (KEK, 13), ed. 15, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

WESTCOTT, Brook Foss, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, 3<sup>rd</sup> edition, Londres – New York, Macmillan Company, 1906.

## 4.2- Autres commentaires

BONNARD, Pierre, *L'Évangile selon saint Matthieu* (CNT Deuxième série 1), Genève, Labor et Fides, 2002.

BRUCE, Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids – Exeter, W.B. Eerdmans – Paternoster Press, 1982.

DUNN, James D.G., *Romans 1 – 8* (WBC 38a), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1998.

LÉGASSE, Simon, *L'Épître de Paul aux Galates* (LeDiv, Commentaires 9), Paris, Cerf, 2000.

TATE, Marvin E., *Psalms 51 – 100* (WBC 20), Dallas – Texas, Word Books Publisher, 1998.

TIDIMAN, Brian, *Les livres d'Aggée et de Malachie* (CEB) Vaux-sur-Seine, Edifac, 1993.

VESCO, Jean-Luc, *Le psautier de David traduit et commenté* (LeDiv 211), vol. II, Paris, Cerf, 2006, 892.

VON RAD, Gerhard, *La Genèse*, traduction de PEYER, Étienne, Genève, Labor et Fides, 1968.

ZERWICK, Max, *Bref commentaire de l'Épître aux Galates*, Lyon, Éditions Xavier Mappus, 1965.

## 5- Études

### 5.1- Hébreux

ABERNATHY, David, « “God Has Spoken through His Son”: The Theology of Sonship in Hebrews 1 », *DavarLogos: Revista Bíblico-teológica*, 3.1 (2004), 23-35.

ADAMS, J. Clifford, « Exegesis of Hebrews VI. 1f », *NTS* 13 (1966–1967), 378-385.

ANDERSON, Charles P., « Who are the Heirs of the New Age in the Epistle to the Hebrews », dans MARCUS, Joel – SOARDS, Marion L., *Apocalyptic and the New Testament. Essays in Honour of J. Louis Martyn*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, 255-277.

ANDRIESSEN, Paul C.B., « Das größere und vollkommener Zelt (Hebr 9,11) », *BZ* 15 (1971), 76-92.

ANDRIESSEN, Paul C.B., « Angoisse de la mort dans l'Épître aux Hébreux », *NRT* 96 (1974), 282-292.

ANDRIESSEN, Paul C.B., « La teneur judéo-chrétienne de He 1,6 et 2,14b – 3,2 », *NT 18* (1976), 293-313.

ANDRIESSEN, Paul C.B. – LENGLET, Adrien, « Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux (5,7.11 ; 10,20 ; 12,2) », *Bib 51* (1970), 207-220.

ATTRIDGE, Harold W., « Let Us Strive to Enter that Rest: The Logic of Hebrews 4:1-11 », *HThR 73* (1980), 279-288.

ATTRIDGE, Harold W., « The Uses of Antithesis in Hebrews 8–10 », *HThR 79* (1986), 1-9.

ATTRIDGE, Harold W., « New Covenant Christology in an Early Christian Homily », *QR 8* (1988), 89-108.

ATTRIDGE, Harold W., *Essays on John and Hebrews* (WUNT.1 264), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

AUFFRET, Pierre, « Note sur la structure littéraire d'Hb 2,1-4 », *NTS 25* (1979), 166-179.

BACKHAUS, Knut, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA.NF 29), Münster, Aschendorff, 1996.

BACKHAUS, Knut, *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief* (WUNT.1 240), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

BARRETT, Charles Kingsler, « Eschatologie biblique et idéalisme platonicien », dans DAVIES, William David – DAUBE, David, *The Background of the New Testament and Its Eschatology, in honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, 363-393.

BATEMAN IV, Herbert W., *Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1,5-13. The Impact of Early Jewish Exegesis on the Interpretation of a Significant New Testament Passage*, New-York, Peter Lang, 1997.

BATEMAN IV, Herbert W., *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*, Grand Rapids, Kregel Academic & Professional, 2007.

BAUCKHAM, Richard – DRIVER, Daniel, *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts* (LNTS 387), Londres, T & T Clark, 2008.

BAUCKHAM, Richard – DRIVER, Daniel R., *The Epistle to the Hebrews and Christian theology*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2009.

BEAUDE, Pierre-Marie, « Sacerdoce. Épître aux Hébreux », dans CAZELLES, Henri – FEUILLET, André, *DBS tome X, Règne de Dieu – Sadducéens*, Paris, Letouzey & Ané, 1985, col. 1318-1335.

BENETREAU, Samuel, « La mort du Christ selon l'Épître aux Hébreux », *Hokhma* 39 (1989), 25-47.

BENETREAU, Samuel, « La mort de Jésus et le sacrifice dans l'Épître aux Hébreux (à partir du texte d'He 9,11 à 14) », *FV* 95 (1996), 33-45.

BENETREAU, Samuel, « Le repos du pèlerin (Hébreux 3,7 – 4, 11) », *ETR* 78 (2003), 203-223.

BERÉNYI, Gabriella, « La portée de διὰ τοῦτο en He 9,15 », *Bib* 69 (1988), 108-112.

BERTHOUD, Pierre, « Les débuts de l'alliance », *EtEv* 1 (1976), 7-18.

BLACK, David Alan, « Hebrews 1:1-4: a Study in Discourse Analysis », *WThJ* 49 (1987), 175-194.

BONSIRVEN, Joseph, « Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'Épître aux Hébreux », *NRT* 71 (1939), 641-660, 769-786.

BORNKAMM, Günther, « Das Bekenntnis im Hebräerbrief », *ThBl* 21 (1942), 56-66.

BOURGOIN, Henri, « Alliance ou Testament ? », *CCER* 101 (1977), 18-25.

BOVON, François, « Le Christ, la foi et la sagesse dans l'Épître aux Hébreux (Hébreux 11 et 1) » dans BOVON, François, *Révélation et Écritures*, Genève, Labor et Fides, 1993, 77-93.

BRAUN, Herbert, « Das Himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief », dans BÖCHER, Otto – HAACKER, Klaus, *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin*, Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1970, 319-327.

CAMBIER, Jean, « Eschatologie ou hellénisme dans l'Épître aux Hébreux : Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'Épître », *Sal.* 11 (1949), 62-96.

CAMPBELL, Kenneth M., « Covenant or Testament? Heb. 9: 16-17 Reconsidered », *EvQ* 44 (1972), 107-111.

CODY, Aelred, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, Saint Meinrad (Indiana), Grail Publications, 1960.

COLIJN, Brenda B., « Let us Approach: Soteriology in the Epistle to the Hebrews », *JETS* 39 (1996), 571-586.

COPPENS, Joseph, « Le Fils de l'homme en Hebr., II,5-9 », dans COPPENS, Joseph, *La relève apocalyptique du messianisme royal, III : Le Fils de l'homme néotestamentaire* (BETHL 55), Leuven, Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 1981, 38-43.

COSTE, Jean, « Notion grecque et notion biblique de la “souffrance éducatrice” (À propos d’Hébreux V, 8) », *RSR* 43 (1955), 481-523.

COURTHIAL, Pierre, « La portée de la διαθήκη en He 9,16-17 », *EtEv* 1 (1976), 36-42.

DAVIDSON, Richard M., « Christ’s Entry Within the Veil in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background », *AUSS* 39 (2001), 175-190.

DELLING, Gerhard, « Α’ρχηγός », dans KITTEL, Gerhard (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol 1, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1964, 487-488.

DESILVA, David Arthur, « Entering God’s Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews », *TrJ* 21 (2000), 25-43.

DIBELIUS, Martin, « Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief », *ThBl* 1 (1942), col. 1-9.

DÜNKEL, Frieder, « Expiation et jour d’expiation dans l’Épître aux Hébreux », *RRef* 130 (1982), 63-71.

DUNNILL, John, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1992.

DUSSAUT, Louis, *Synopse structurelle de l’Épître aux Hébreux. Approche d’analyse structurelle*, Paris, Cerf, 1981.

ELLINGWORTH, Paul, « Like the Son of God: Form and Content in Hebrews 7:1-10 », *Bib* 64 (1983), 255-262.

ELLINGWORTH, Paul – NIDA, Eugene A. – STERK, Jan P., *L’Épître aux Hébreux. Manuel du traducteur : Commentaire linguistique et exégétique de la Bible*, Traduction adaptée de *A translator’s Handbook on The Letter to the Hebrews*, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2004.

FEUILLET, André, « Les points de vue nouveaux dans l’eschatologie de l’Épître aux Hébreux », *StEv* 2 (1964), 369-387.

FEUILLET, André, « Le commencement de l’économie chrétienne d’après He 2,3-4 ; Mc 1,1 et Ac 1,1-2 », *NTS* 24 (1978), 163-174.

GANE, Roy E., « Re-opening Katapetasma (Veil) in Hebrews 6:19 », *AUSS* 38 (2000), 5-8.

GARUTI, Paolo, « L’Incipit della Lettera agli Ebrei 1,1-4 », *SacDo* 6 (1989), 533-556.

GARUTI, Paolo, « Ebrei 7,1-28: un problema giuridico », *Divus Thomas* 8 (1994), 9-105.

GARUTI, Paolo, *Alle origini dell'omiletica cristian. La Lettera agli Ebrei : note di analisi retorica*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995.

GARUTI, Paolo, « Alcune strutture argomentative nella Lettera agli Ebrei », *Divus Thomas* 10 (1995), 197-224.

GARUTI, Paolo, « Due christologie nella Lettera agli Ebrei ? », *LA* 49 (1999), 237-258.

GARUTI, Paolo, « Il coltello sacrificale, il λόγος τοῦ θεοῦ e l'isonomia eucaristica in Eb 4,12-13 », *Ang.* 82 (2005), 783-802.

GLEASON, Randall C., « The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7 – 4:11 », *BS* 44 (2000), 281-303.

GRÄSSER, Erich, « Die Eschatologie », dans GRÄSSER, Erich, *Aufbruch und Verheissung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, 86-90.

GRÄSSER, Erich, « Das Heil als Wort. Exegetische Erwägungen zu Hebr 2,1-4 », dans *Aufbruch und Verheissung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, 129-142.

GRÄSSER, Erich, « Das Wandernde Gottesvolk Zum Basismotiv des Hebräerbriefes », dans GRÄSSER, Erich, *Aufbruch und Verheissung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, 231-250.

GRAY, Patrick, « Brotherly Love and High Priest Christology of Hebrews », *JBL* 122 (2003), 335-351.

GRAYSTON, Kenneth, « Salvation Proclaimed. Hebrews 9:11-14 », *ET* 93/6 (1982), 164-168.

GUTHRIE, George H., *The Structure of Hebrews: A Text Linguistic Analysis* (NT.S 73), Leiden, E. J. Brill, 1994.

HERING, Jean, « Eschatologie biblique et idéalisme platonicien », dans DAVIES, William David – DAUBE, David, *The Background of the New Testament and Its Eschatology, in honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, 444-463.

HEYLER, Larry R., « The prōtotokos Title in Hebrews », *SBTh* 6 (1976), 3-28.

HOFIUS, Otfried, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11), Tübingen, Mohr, 1970.

HUGHES, Graham, *Hebrews and hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.



HUGHES, John J. « Hebrews IX 15ff. and Galatians III 15ff. A Study in Covenant Practice and Procedure », *NT* 21 (1979), 27-96.

HURST, Lincoln David, *The Epistle to the Hebrews: its Background of Thought* (SNTS MS 65), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ISAACS, Marie E., *Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (JSNT.S 73), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

JOHNSON, Richard W., *Going Outside the Camp: the Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews* (JSNT.S 209), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

JOHANSSON, William G., « The Pilgrimage Motive in the Book of Hebrews », *JBL* 97 (1978), 239-251.

KAISER, Walter C., « The Promise Theme and Theology of Rest », *BS* 130 (1973), 135-150.

KÄSEMANN, Ernst, *The Wandering People of God, An Investigation of the Letter to the Hebrews*, traduit par HARRISVILLE, Roy A. – SANDBERG, Irvig L., Minneapolis, Augsburg publishing house, 1984.

KISTEMAKER, Simon J., *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, Wed. G. Van Soest N.V., 1961.

KLAPPERT, Bertold, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs*, Munich, Kaiser, 1969.

KOESTER, Craig R., « Hebrews, Rhetoric, and Future of Humanity », *CBQ* 64 (2002), 103-123.

KOESTER, Craig R., « God's Purposes and Christ's saving Work according to Hebrews », dans VAN DER WATT, Jan G., *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, Leiden – Boston, E. J. Brill, 2005, 361-387.

LANGKAMMER, Hugolinus, « Den er zum Erben von allem eingesetzt hat (Hebr 1,2) », *BZ* 10 (1966), 273-280.

LAUB, Franz, *Bekenntnis und Auslegung: Die Paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (BU 15), Regensburg, F. Pustet, 1980.

LEHNE, Susanne, *The New Covenant in Hebrews* (JSOT.S 44), Sheffield, JSOT Press, 1990.

LENGLET, Adrien, « Quelques passages difficiles de l'Épître aux Hébreux (5,7.11 ; 10,20 ; 12,2) », *Bib* 51 (1970), 207-220.

LIDGETT, John Scott, *Sonship and Salvation: A Study of the Epistle to the Hebrews*, Londres, Epworth Press, 1921.

- LINCOLN, Andrew T., « Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament », dans CARSON, Donald A., (ed.), *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, 197-220.
- LOHMANN, Von Theodor Jena, « Zur Heilsgeschichte des Hebräerbriefes », *OLZ* 79 (1984), 117-125.
- LOMBARD, H.A., « *Katápausis* in the Letter to the Hebrews », *Neotest.* 5 (1971), 60-71.
- MACKIE, Scott D., *Eschatology and exhortation in the Epistle to the Hebrews* (WUNT 2. Reihe 223), Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- MACRAE, George W., « Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews », *Semeia* 12 (1978), 179-199.
- MARTIN, François, « Le Christ Médiateur dans l'Épître aux Hébreux », *SémBib* 97 (2000), 37-45.
- MASON, Eric Farrel, "You are a priest forever": *Second Temple Jewish messianism and the priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (StTDJ 74), Leiden – Boston, E. J. Brill, 2008.
- MATAND BULEMBAT, Jean-Bosco, « La solidarité fraternelle de Jésus avec les croyants. Lecture rhétorico-exégétique de He 2,5-16 », *APECA* 9 (1999), 67-88.
- MCCRUDEN, Kevin B., *Solidarity perfected. Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews* (BZBW 159), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008.
- MEIER, John P., « Structure and Theology in Heb 1:1-14 », *Bib* 66 (1985), 168-533.
- MÉNÉGOZ, Eugène, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Fischbacher, 1894.
- MICHAUD, Jean-Paul, « L'Épître aux Hébreux aujourd'hui », dans ACEBAC, « *De bien des manières* », *La recherche Biblique aux abords du XXI<sup>ème</sup> siècle* (LeDiv 163), Paris, Cerf, 1995, 391-431.
- MITCHELL, Alan C., « The Use of  $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$  and Rhetorical Propriety in Hebrews 2:10 », *CBQ* 54 (1992), 681-701.
- MORGEN, Michèle, « Christ venu une fois pour toutes », *LV* 217 (1994), 33-45.
- NARDONI, Enrique, « Partakers in Christ (Hebrews 3.14) », *NTS* 37 (1991), 456-472.
- NGAYIHEBAKO, Samuel, « La "fin" selon l'Épître aux Hébreux », dans *Les temps de la fin. Approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1994, 247-279.

OBERHOLTZER, Thomas Kem, « The Kingdom Rest in Hebrews 3:1 – 4:13 », *BS* 145 (1988), 185-196.

OBERHOLTZER, Thomas Kem, « The Eschatological Salvation of Hebrews 1:5 – 2:5 », *BS* 148 (1988), 83-97.

OBERHOLTZER, Thomas Kem, « The Thorn-Infested Ground in Hebrews 6:4-12 », *BS* 145 (1988), 319-327.

OSBORNE, Grant R., « Soteriology in the Epistle to the Hebrews », dans PINNOCK, Clark H. (éd.), *Grace Unlimited*, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1975, 144-166.

PADVA, Paul, *Les citations de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*, Paris, Imprimerie N.-L. Danzig, 1904.

PETERSON, David G., *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

PETERSON, David G., « The situation of the Hebrews (5,11 – 6,12) », *RTR* 35 (1976), 14-21.

PORTALATIN, Antonio, *Temporal Oppositions as Hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews*, Frankfurt am Main – Berlin, Peter Lang, 2006.

PRETORIUS, Port Elizabeth, « ΔΙΑΘΗΚΗ in the Epistle to the Hebrews », *Neotest.* 5 (1971), 37-50.

REYNIER, Chantal – SESBOÜÉ, Bernard, « Comme une ancre jetée vers l'avenir ». *Regards sur l'Épître aux Hébreux*, Ateliers de théologie du Centre Sèvres, Paris, Médiasèvre, 1995.

RICE, George E., « Hebrews 6:19: Analysis of Some Assumptions Concerning Katapetasma », *AUSS* 25 (1987), 65-71.

ROBINSON, Gnana, « The Idea of Rest in the Old Testament and the Search for the Basic Character of Sabbath », *ZAW* 92 (1980), 32-42.

ROUILLER, Grégoire, « Une voix nouvelle et vivante ». *L'Épître aux Hébreux. Textes et théologie*, Fribourg, Association Biblique Catholique (Suisse Romande), 2002.

SABOURIN, Léopold, « Liturgie du sanctuaire et de la tente véritable (Héb. VIII, 2) », *NTS* 18 (1971–1972), 87-90.

SCHENCK, Kenneth L., *Cosmology and Eschatology in Hebrews: the Settings of the Sacrifice* (SNTS MS 143), Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

SCHIERSE, Franz Joseph, *Verheissung und Heilsvollendung: zur Theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, Munich, Karl Zink, 1955.

SCHLOSSER, Jacques, « La médiation du Christ d'après l'Épître aux Hébreux », *RevSR* 63 (1989), 169-181.

SCHOLER, John M., *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (JSNT.S, 49), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.

SCOTT, Julius J., « Archègos in the Salvation History of the Epistle to the Hebrews », *JETS* 29/1 (1986), 47-54.

SELBY, Gary S., « The Meaning and Function of συνείδησις in Hebrews 9 and 10 », *RestQ* 28 (1985–1986), 145-154.

SMILLIE, Gene R., « Contrast or Continuity in Hebrews 1.1–2 ? », *NTS* 51 (2005), 543-560.

SNELL, Antony, *New and Living Way: An Explanation of the Epistle to the Hebrews*, Londres, Faith Press, 1959.

SON, Kiwoong, *Zion Symbolism in Hebrews. Hebrews 12:18-24 as a Hermeneutical Key to the Epistle* (PBM), Milton Keynes, Paternoster, 2005.

SOUBIGOU, Louis, « Le chapitre VII de l'Épître aux Hébreux ou le sacerdoce selon l'Ordre de Melchisédech *ATH* 7 (1946), 69-82.

SPICQ, Ceslas, « Ἄγκυρα et πρόδρομος dans Hébr. VI,19-20 », *STh* 3 (1949), 185-187.

SPICQ, Ceslas, « La théologie des deux alliances dans l'Épître aux Hébreux », *RSPHTh* 33 (1949), 15-30.

SPICQ, Ceslas, « Le philonisme de l'Épître aux Hébreux », *RB* 56 (1949), 542-572 ; 57 (1950), 212-242.

SPICQ, Ceslas, « La perfection chrétienne d'après l'Épître aux Hébreux », dans *Mémorial Joseph Chaîne, Volume 5, Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon*, Lyon, Facultés Catholiques, 1950, 337-352.

SPICQ, Ceslas, « L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân », *RQ* 1 (1958–1959), 365-390.

SPICQ, Ceslas, « Melchisédech et l'Épître aux Hébreux : Le sacerdoce de la nouvelle alliance », *EV* 87 (1977), 206-208.

STIBBS, Alan M., *So Great Salvation: The Meaning and Message of the Letter to the Hebrews*, Exeter, Paternoster Press, 1970.

SWETNAM, James, « A suggested Interpretation of Hebrews 9:15-18 », *CBQ* 27 (1965), 373-390.

SWETNAM, James, « The Greater and more Perfect Tent. A contribution to the discussion of Hebrews 9,11 », *Bib* 47 (1966), 91-106.

SWETNAM, James, « Sacrifice and Revelation in the Epistle to the Hebrews: Observations and Surmises on Hebrews 9:26 », *CBQ* 30 (1968), 227-234.

THOMPSON, James W., « Structure and Purpose of Catena in Heb 1:5-13 », *CBQ* 38 (1976), 352-363.

THOMPSON, James W., « The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII », *NT* 19 (1977), 209-223.

THOMPSON, James W., *The Beginnings of Christian philosophy: The Epistle to the Hebrews* (CBQ.MS 13), Washington, DC Catholic Biblical Association of America, 1982.

VAN DER PLOEG, J. « L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux », *RB* 54 (1947), 187-228.

VANHOYE, Albert, « L'οἰκουμένη dans l'Épître aux Hébreux », *Bib* 45 (1964), 248-253.

VANHOYE, Albert, « Par la tente plus grande et plus parfaite... (He 9,11) », *Bib* 46 (1965), 1-28.

VANHOYE, Albert, « Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique de Hébreux 3,7 – 4,11 », *Bib* 49 (1968), 9-26.

VANHOYE, Albert, *Situation du Christ, Hébreux 1-2*, Paris, Cerf, 1969.

VANHOYE, Albert, « Le Christ grand prêtre selon Hébreux 2,17-18 », *NRT* 91 (1969), 449-474.

VANHOYE, Albert, « Trois ouvrages récents sur l'Épître aux Hébreux », *Bib* 52 (1970), 62-71.

VANHOYE, Albert, « La situation spirituelle des chrétiens : He 12,18-19.22-24a », *AsSeign* 53 (1970), 72-77.

VANHOYE, Albert, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Desclée, 1976.

VANHOYE, Albert, « Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'Épître aux Hébreux », dans COPPENS, Joseph, *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, (BETHL 41), Gembloux, J. Duculot, 1976, 315-330.

VANHOYE, Albert, « Le message de l'Épître aux Hébreux », *CEv* 19, Paris, Cerf, 1977.

VANHOYE, Albert, « Situation et signification de Hébreux V, 1-10 », *NTS* 23 (1977), 445-456.

VANHOYE, Albert, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980.

VANHOYE, Albert, « Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14 », *Bib* 64 (1983), 263-274.

VANHOYE, Albert, « Heb 6,7-8 et le Mashal Rabbinique », dans WEINRICH, William C., *The New Testament Age : Essays in Honor of BO Reicke*, Vol 2, Macon Géorgie, Mercer University Press, 1984, 527-532.

VANHOYE, Albert, « Anamnèse historique et créativité théologique dans l'Épître aux Hébreux », dans MARGUERAT, Daniel – ZUMSTEIN, Jean, *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève, Labor et Fides, 1991, 219-231.

VANHOYE, Albert, « La *teleiôsis* du Christ : point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux », *NTS* 42 (1996), 321-338.

VANHOYE, Albert, « La loi dans l'Épître aux Hébreux », dans FOCANT, Camille (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, Cerf, 1997, 271-298.

VANHOYE, Albert, *Les dernières Épîtres, Hébreux – Jacques – Pierre – Jean – Jude*, Paris, Bayard, 1997, 10-138.

VANHOYE, Albert, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (JJC 84), Paris, Desclée, 2002.

VANHOYE, Albert, « Sanctuaire terrestre, sanctuaire céleste dans l'Épître aux Hébreux », dans FOCANT, Camille, *Quelle maison pour Dieu ?* (LeDiv Hors Série), Paris, Cerf, 2003, 351-394.

VERRECCHIA, Jean-Claude, *Le Sanctuaire dans l'Épître aux Hébreux : Étude exégétique de la section centrale*, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur des Sciences Religieuses, Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg, 1981.

VIARD, André, « Le salut par la foi dans l'Épître aux Hébreux », *Ang.* 58 (1981), 115-136.

VOUGA, François, « L'espérance en l'accomplissement de la promesse : Luc et Hébreux », dans VOUGA, François, *Une théologie du Nouveau testament* (MoBi 43), Genève, Labor et Fides, 1983, 187-247.

WRAY, Judith H., *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest* (SBL.DS 66), Atlanta – Georgia, Scholars Press, 1998.

WEBSTER, John « One Who Is Son: Theological Reflections on the Exordium to the Epistle to the Hebrews », dans BAUCKHAM, Richard – DRIVER, Daniel R., *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2009, 69-94.

WEISS, Herold, « *Sabbatismos* in the Epistle to the Hebrews », *CBQ* 58 (1996), 674-689.

WESTFALL, Cynthia Long, *A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews. The Relationship between Form and Meaning* (LNTS 297), Londres – New-York, T & T Clark, 2005.

WILLIAMSON, Ronald, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4), Leiden, E. J. Brill, 1970.

YOUNG, Norman H., « Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf (Hebrews 6,20) », *AUSS* 39 (2001), 165-173.

ZUPEZ, John, « Salvation in the Epistle to the Hebrews », *BiTod* 37 (1968), 2590-2595.

## 5.2- Autres études

BEAUDE, Pierre-Marie, *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose*, Paris, cerf, 2011.

BUIS, Pierre, « La nouvelle alliance », *VT* 18 (1968), 1-15.

CERFAUX, Lucien, « L'Église et le Règne de Dieu d'après Saint Paul », *EThL* 2 (1925), 181-198.

COPPENS, Joseph, « La portée messianique du Ps CX », *EThL* 32 (1956), 1-23.

COPPENS, Joseph, « Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement », *NRT* 90 (1968), 30-49, 225-251, 479-512, 622-650.

DANIÉLOU, Jean, « La session à la droite du Père », *StEv* 1 (1959), 689-698.

DREYFUS, François, « Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament », *RSPHTh*, 42 (1958), 3-49.

DUPONT, Jacques, « Filius meus es tu. L'interprétation du Ps. II,7 dans le Nouveau Testament », *RSR* (1948), 522-543.

DURAND, Alfred, « Le Christ "premier-né" », *RSR* 1 (1910), 56-66.

ELBOGEN, Ismar, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner Geschichtlichen Entwicklung*, 3<sup>rd</sup> ed. Frankfurt am Main, Kaufmann, 1931.

FEUILLET, André, « Premiers-nés. Nouveau Testament », dans HENNINGER, Joseph (dir.), *DBS* Vol 8, Paris, Letouzey & Ané, 1972, col. 491-512.

FOERSTER, Werner – FOHRER, Georg, « Σώζω, σωτηρία, σωτήρι, σωτήρος », dans FRIEDRICH, Gerhard, *TDNT VII*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1971, 965-1013.

FOERSTER, Werner – FOHRER, Georg, *Salut* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), traduit par LATTEUR, Emmanuel, Genève, Labor et Fides, 1973.

GOGUEL, Maurice, *La naissance du christianisme*, Paris, Payot, 1955.

GRAPPE, Christian – MARX, Alfred, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Genève, Labor et Fides, 1998.

GRAPPE, Christian, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001.

GRAPPE, Christian, « Incidences et prolongements de la proclamation du Royaume par Jésus », dans Doré, Joseph (dir.), *De Jésus à Jésus-Christ. I. Le Jésus de l'histoire*, Actes du colloque de Strasbourg, 18-19 novembre 2010 (JJC 100), Paris, Mame – Desclée, 2010, 99-114.

GRELOT, Pierre, *Homélie sur l'Écriture à l'époque apostolique* (IB 3, Le Nouveau Testament 8), Paris, Desclée, 1989.

GRELOT, Pierre, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Vol 3 (BT, Série I), Paris – Tournais, Desclée & Co., 1962.

GUILLET, Jacques, « L'héritage de Yahvé », dans *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, Aubier, Paris 1951, 196-200.

GUILLET, Jacques, « Posséder la terre », dans *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, Aubier, Paris 1951, 181-196.

HERING, Jean, *Le royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel – Paris, Delachaux – Niestlé, 1959.

JACQUET, Louis, *Les psaumes et le cœur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Introduction et Premier Livre du Psautier. Ps 1 à 41*, Gembloux, Duculot, 1975.

JAUBERT, Annie, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, Seuil, 1963.

KUNTZMANN, Raymond, *Le Livre de Thomas (NH II,7)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « textes » 16), Québec, Les presses de l'université de Laval, 1986.

MANN, Jacob – SONNE, Isaiah, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, tome 2, Cincinnati, The Mann-Sonne Publication Committee, Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1966.

MARX, Alfred, « Le sacrifice dans l'Ancien Testament. Regard impressionniste sur un quart de siècle », *FV 95* (1996), 3-17.



- MASSONNET, Jean, « Note sur la fête juive du Kippour », *LV* 217 (1994), 77-86.
- MÉNARD, Jacques-É., « Le repos, salut du gnostique », *RevSR* 51 (1977), 71-88.
- MOWINCKEL, Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, tome 1, Oxford, Blackwell, 1962.
- NEHER, André et Renée, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1988.
- PERROT, Charles, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Collection Massorah), Hildesheim, Verlag DR. H.A. Gerstenberg, 1973.
- PINÇON, Bertrand, *Du nouveau dans l'ancien. Essai sur la notion d'alliance nouvelle dans le Livre de Jérémie et dans quelques relectures au cours de l'Exil*, Lyon, Profac, 2000.
- PRAT, Ferdinand, *La théologie de saint Paul*. Première partie, 33<sup>ème</sup> édition, Paris, Beauchesne et ses fils, 1942.
- RENAUD, Bernard, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes* (LeDiv 189), Paris, Cerf, 2002.
- RENAUD, Bernard, « L'alliance au cœur de la Torah », *CEv* 143, Paris, Cerf, 2008.
- SABOURIN, Léopold, *Les noms et les titres de Jésus*, Bruges – Paris, Desclée, 1963.
- SCHENKER, Adrien, « Διαθήκη pour בְּרִית. L'option de traduction de la LXX à la double lumière du droit successoral de l'Égypte ptolémaïque et du livre de la Genèse », dans AUWERS, Jean-Marie – WÉNIN, André, *Lectures et relectures de la Bible*, Festschrift P.-M. Bogaert (BETHL 144), Leuven, Uitgeverij Peeters – Leuven University Press, 1999, 125-131.
- SECKLER, Max, « Salut par Dieu ou salut en Dieu ? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique et auto-sotérique », Leuba, Jean Louis. *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire*, (JJC 66), Paris, Desclée, 1995, 251-296.
- SESBOÛÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, tome I, Problématique et relecture doctrinale (JJC 33), 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Desclée, 2003.
- VAUX, Roland De, « Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom », dans MAASS, Fritz, *Das Ferne und Nahe Wort*. Festschrift LEONHARD Rost zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 30. November 1966 gewidmet, Berlin, Alfred Töpelmann, 1967, 219-228.
- VAUX, Roland De, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Vol 2, Institutions militaires, Institutions religieuses, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Cerf, 1967.

WÉNIN, André, *Le Sabbat dans la Bible* (Connaître la Bible 38), Bruxelles, Lumen Vitae, 2005.

WILLS, Lawrence, «The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity», *HThR* 47 (1984), 277-299.

WINANDY, Jacques, « L'Épître aux Hébreux », dans TAYLOR, Vincent – WINANDY, Jacques, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament* (LeDiv 57), Paris, Cerf, 1969, 97-105.

WINLING, Raymond, « L'Épître aux Hébreux » dans WINLING, Raymond, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2007, 353-367.

WRIGHT, Addison G., « The literary Genre Midrash », *CBQ* 38 (1966), 105-168, 417-457.

## INDEX DES AUTEURS CITÉS DANS LE CORPS DE LA THÈSE

- ABEL, F.-M., 94, 177, 295  
 ALAND, K., 292, 295  
 ANDERSON, C.P., 299  
 ANDRIESEN, P.-C.-B., 102,  
 103, 105, 107, 108,  
 109, 139, 153, 154,  
 186, 299, 300  
 ATTRIDGE, H.W., 10, 33, 58,  
 60, 84, 85, 89, 102,  
 109, 135, 148, 163,  
 171, 173, 177, 186,  
 223, 236, 243, 244,  
 260, 264, 270, 278,  
 296, 300  
 AUWERS, J.-M., 205, 312  
 BACKHAUS, K., 181, 296,  
 300  
 BAILLY, A., 295  
 BALZ, H., 167, 256, 295  
 BARRETT, C.K., 25, 41, 46,  
 47, 48, 49, 59, 221,  
 222, 300  
 BATEMAN IV, H.W., 300  
 BAUCKHAM, R., 73, 300,  
 309  
 BAUERNFEIND, O., 233  
 BEAUDE, P.-M., 92, 143,  
 168, 169, 173, 300, 310  
 BENETREAU, S., 10, 74, 92,  
 127, 136, 170, 182,  
 183, 186, 191, 236,  
 243, 244, 245, 247,  
 249, 254, 276, 283,  
 296, 301  
 BILLERBECK, P., 5  
 BLASS, F., 5, 295  
 BÖCHER, O., 45  
 BOGAERT, P.-M., 205, 312  
 BONNARD, P., 235, 236,  
 299, 309  
 BONSIRVEN, J., 10, 11, 95,  
 186, 190, 224, 247,  
 273, 292, 296, 301  
 BOURGOIN, H., 173, 301  
 BOVON, F., 4, 237, 292,  
 301  
 BRAUN, H., 45, 296, 301  
 BROMILEY, G., 295  
 BROWN, R.E., 11, 207, 295,  
 296  
 BRUCE, F.F., 78, 91, 135,  
 296, 299  
 BUCHANAN, G.W., 136,  
 165, 278, 296  
 CALVIN, J., 297  
 CAMBIER, J., 24, 34, 35, 36,  
 37, 53, 301  
 CAMPBELL, K.M., 182, 301  
 CAQUOT, A., 115  
 CARRIÈRE, J.-M., 179  
 CARSON, D.A., 236, 305  
 CAZELLES, H., 92, 112, 300  
 CERFAUX, L., 208, 209, 310  
 CHANTRAINE, P., 295  
 CODY, A., 170, 301  
 COLIJN, B.B., 30, 179, 301  
 COMPAGNON, A., 10  
 COPPENS, J., 136, 301, 308,  
 310  
 COURTHIAL, P., 182, 205,  
 302  
 DANIÉLOU, J., 310  
 DAUBE, D., 24, 25, 300,  
 303  
 DAVIES, W.D., 24, 25, 300,  
 303  
 DE VAUX, R., 84, 95  
 DEBRUNNER, A., 5, 295  
 DELLING, G., 149, 302  
 DESILVA, D.A., 10, 62, 223,  
 236, 248, 249, 297, 302  
 DIBELIUS, M., 24, 30, 31,  
 37, 54, 302  
 DREYFUS, F., 81, 82, 86, 87,  
 197, 278, 287, 310  
 DRIVER, D., 73, 300, 309  
 DÜNKEL, F., 197, 302  
 DUNN, J.D.G., 145, 299  
 DUNNILL, J., 181, 302  
 DUPONT-SOMMER, A., 3,  
 114, 115, 292  
 DURAND, A., 111, 310  
 DUSSAUT, L., 10  
 ELBOGEN, I., 260, 310  
 ELLIGER, K., 256  
 ELLINGWORTH, P., 10, 32,  
 69, 91, 94, 102, 137,  
 138, 157, 163, 166,  
 169, 175, 178, 208,  
 210, 211, 253, 269,  
 279, 281, 297, 302  
 EPSTEIN, I., 48, 293  
 FEUILLET, A., 92, 108, 112,  
 118, 300, 302, 310  
 FLAVIUS JOSÈPHE, 40, 293  
 FOCANT, C., 163, 188, 309  
 FOERSTER, W., 284, 290,  
 310, 311  
 FOHRER, G., 284, 290, 310,  
 311

- FREEDMAN, D.N., 33, 90, 295
- GARUTI, P., 10, 73, 163, 169, 171, 265, 302, 303
- GELIN, A., 100
- GEOLTRAIN, P., 4, 237, 292, 293
- GIGNOUX A.-C., 200
- GOGUEL, M., 47, 311
- GOULET, R., 209
- GRAPPE, C., 170, 279, 283, 311
- GRÄSSER, E., 11, 24, 43, 44, 45, 48, 53, 54, 61, 64, 65, 73, 217, 218, 219, 279, 281, 297, 303
- GRAY, P., 134, 137, 149, 303
- GRELOT, P., 49, 158, 182, 252, 253, 263, 297, 311
- GUILLET, J., 81, 311
- GUTHRIE, D., 152, 243, 249, 275
- GUTHRIE, G.H., 10
- HAACKER, K., 45, 301
- HAARBECK, H., 207
- HADOT, P., 32
- HAMMER, P.L., 90
- HARL, M., 100, 292, 294
- HAYOUN, M.-R., 224, 253
- HENNINGER, J., 108, 112, 118, 310
- HERING, J., 24, 37, 38, 39, 40, 61, 74, 186, 297, 303, 311
- HEWITT, T., 249, 297
- HEYLER, L.R., 112, 120, 303
- HOFIUS, O., 25, 32, 43, 46, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 219, 220, 223, 265, 303
- HÜBNER, H., 167
- HUGEDE, N., 10
- HUGHES, G., 60
- HUGHES, J.J., 173
- HUGHES, P.E., 136
- HURST, L.D., 32, 33, 304
- JACQUET, L., 129, 311
- JAVET, J.-S., 219, 297
- JOHNSON, L.T., 120, 297, 304
- JOHNSON, W.G., 11, 304
- Kaestli, J.-D., 4, 293
- KAISER, W.C., 25, 236, 250, 254, 264, 304
- KÄSEMANN, E., 11, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 43, 45, 48, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 122, 174, 217, 218, 219, 220, 256, 304
- KASSER, R., 293
- KISTEMAKER, S.J., 224, 250, 259, 304
- KITTEL, G., 149, 233, 284, 295, 302, 311
- KLAPPERT, B., 25, 46, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 122, 158, 192, 304
- KOESTER, C.R., 10, 17, 20, 22, 23, 65, 102, 152, 154, 155, 165, 223, 249, 298, 304
- KUNTZMANN, R., 238, 265, 311
- LANE, W.L., 10, 33, 62, 102, 110, 135, 140, 152, 166, 170, 186, 248, 249, 252, 258, 259, 260, 264, 265, 273, 275, 278, 279, 298
- LANGKAMMER, H., 82, 84, 85, 88, 90, 304
- Légasse, S., 90, 299
- LEHNE, S., 181, 304
- LENGLET, A., 139, 300, 304
- LEUBA, J.-L., 12, 312
- LINCOLN, A.T., 236, 244, 250, 304, 305
- LIPÍŃSKI, E., 121
- LOMBARD, H.A., 236, 305
- MAASS, F., 84, 312
- MACRAE, G.W., 24, 40, 41, 42, 43, 45, 186, 305
- MAHÉ, J.-P., 225, 240, 293
- MANN, J., 252, 311
- MARTIN, F., 180, 302, 305
- MARX, A., 170
- MASSONNET, J., 288, 312
- MEIER, J.P., 78, 79, 84, 305
- MÉNARD, J.-É., 225, 238, 239, 240, 241, 293, 312
- MÉNÉGOZ, E., 33, 305
- METZGER, B.M., 177, 268, 296
- MICHAUD, J.-P., 10, 305
- MICHEL, O., 219, 298
- MITCHELL, A.C., 146, 298, 305
- MOFFATT, J., 47, 298
- MONTEFIORE, H., 186, 278, 298
- MORGEN, M., 172, 189, 190, 305
- MOWINCKEL, S., 250, 312
- MURAOKA, T., 296
- NARDONI, E., 125, 305
- NESTLE, A., 7, 292
- NGAYIHEMBAKO, S., 191, 305
- NIDA, E.-A., 302
- NODET, É., 40, 293
- OBERHOLTZER, T.K., 17, 20, 21, 22, 236, 250, 306
- OEKPE, A., 163
- ORIGÈNE, 32, 37, 38, 39, 293
- OSBORNE, G.R., 11, 30, 63, 306
- OSTY, É., 127, 130, 292
- PERROT, C., 252, 312
- PHILON, 4, 28, 29, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 45, 47,

- 49, 53, 59, 83, 100,  
167, 208, 221, 222,  
237, 293, 294  
Philonenko, M., 3, 114,  
115, 292  
PINÇON, B., 202, 312  
PINK, A.W., 89, 95, 298  
PLUTARQUE, 134, 137, 294  
POIRIER, P.-H., 225, 240,  
293  
PRIGENT, P., 47, 222, 294  
RENAUD, B., 175, 193, 194,  
196, 279, 312  
REYNIER, C., 65, 150, 154,  
179, 306  
RIGGENBACH, E., 219, 298  
ROBINSON, G., 226, 228,  
306  
ROUILLER, G., 80, 85, 154,  
212, 306  
SABOURIN, L., 112, 306,  
312  
SCHENCK, K.L., 33, 306  
SCHENKER, A., 205, 312  
SCHIERSE, F.J., 56, 219, 306  
SCHLOSSER, J., 11, 307  
SCHNEIDER, G., 56, 167,  
256, 295  
SCHOLER, J.M., 10, 307  
SCOTT, E.F., 25  
SCOTT, J.J., 149  
SECKLER, M., 12, 312  
SELBY, G.S., 170, 307  
SESBOÛÉ, B., 13, 16, 150,  
154, 175, 179, 306, 312  
SON, K., 278  
SONNE, I., 252, 311  
SPICQ, C., 33, 34, 69, 94,  
120, 126, 135, 145,  
147, 163, 165, 166,  
173, 186, 188, 192,  
206, 209, 219, 243,  
247, 271, 275, 276,  
277, 282, 296, 298, 307  
STEMBERGER, G., 224, 253,  
296  
STIBBS, A.M., 17, 19, 20,  
307  
STRACK, H.L., 5, 224, 253,  
296  
STRATHMANN, H., 56, 298  
SWETNAM, J., 186, 201,  
205, 307, 308  
TARDIEU, M., 32  
TATE, M.E., 250, 251, 299  
TAYLOR, V., 11, 313  
THEOBALD, C., 65, 154  
THOMPSON, J.W., 92, 148,  
173, 217, 218, 223,  
224, 243  
ÜBELACKER, W.G., 11  
VAN DER PLOEG, J., 184,  
274, 308  
VANHOYE, A., 10, 11, 12,  
55, 62, 68, 73, 79, 80,  
86, 88, 89, 92, 93, 94,  
95, 97, 99, 101, 102,  
109, 110, 126, 127,  
128, 129, 130, 135,  
136, 140, 148, 149,  
155, 156, 161, 163,  
166, 168, 172, 176,  
179, 186, 188, 189,  
199, 200, 202, 203,  
204, 221, 223, 225,  
233, 242, 249, 252,  
254, 258, 260, 265,  
269, 274, 275, 281,  
282, 284, 308, 309  
VAUX, R. De, 10, 84, 95,  
272, 296, 299, 312  
VERRECCHIA, J.-C., 186, 309  
VESCO, J.-L., 250, 299  
VIARD, A., 73, 309  
VON RAD, G., 194, 299  
VOUGA, F., 63, 309  
WALTER, N., 11, 24, 295,  
303, 304, 305  
WEBSTER, J., 73, 89, 309  
WEISS, H., 224, 236, 298,  
310  
WÉNIN, A., 205, 231, 232,  
241, 259, 261, 262,  
263, 312, 313  
WESTCOTT, B.F., 120, 298  
WILLIAMSON, R., 34, 310  
WINANDY, J., 11, 313  
WRAY, J.H., 225, 226, 234,  
237, 238, 239, 240,  
241, 265, 309  
ZERWICK, M., 74, 142, 296,  
299  
ZUPEZ, J., 17, 18, 19, 155,  
310

## TABLE DES MATIÈRES

<b>SIGLES ET ABRÉVIATIONS .....</b>	<b>1</b>
INTRODUCTION GÉNÉRALE .....	10
1- <i>Le choix du thème</i> .....	10
2- <i>La problématique du salut dans Hébreux</i> .....	12
3- <i>Démarche méthodologique</i> .....	13
<b>I<sup>ÈRE</sup> PARTIE : ÉTAT DE LA QUESTION .....</b>	<b>15</b>
<i>Introduction</i> .....	16
I- LE SALUT À PARTIR DES CATÉGORIES « CLASSIQUES » DE LA SOTÉRIOLOGIE BIBLIQUE .....	17
1- <i>Le salut comme expiation sacrificielle</i> .....	17
2- <i>Le salut comme réconciliation</i> .....	19
3- <i>Le salut comme délivrance finale</i> .....	20
3.1- T.K. Oberholtzer (1988).....	20
3.2- C.R. Koester (2005) .....	22
II- LE SALUT À PARTIR DES POSTULATS DE LA RECHERCHE SUR L'ARRIÈRE-FOND RELIGIEUX D'HÉBREUX .....	24
1- <i>L'approche « gnostique »</i> .....	25
1.1- E. Käsemann(1939) .....	25
1.2- M. Dibelius (1942).....	30
<i>Conclusion</i> .....	32
2- <i>L'approche hellénistique philonienne</i> .....	33
2.1- J. Cambier (1949) .....	34
2.2- J. Hering (1956) .....	37
2.3- G.W. MacRae (1978) .....	40
2.4- E. Grässer (1992).....	43
<i>Conclusion</i> .....	46
3- <i>L'approche apocalyptique</i> .....	46
3.1- C.K. Barrett (1956) .....	46
3.2- B. Klappert (1969) .....	50
3.3- O. Hofius (1970) .....	55

<i>Conclusion</i> .....	57
III- LES ENJEUX DE L'ENQUÊTE .....	59
1- <i>Les grands axes du débat</i> .....	59
2- <i>Les questions ouvertes</i> .....	61
2.1- Le salut consiste-t-il en une marche vers le ciel ? .....	62
2.2- Le salut se joue-t-il dans l'attente de l'action divine sur la terre ?.....	64
3- <i>Orientation de la recherche</i> .....	64
4- <i>Corpus des textes à étudier</i> .....	67
<b>II<sup>ÈME</sup> PARTIE : LA SITUATION DU CHRIST DANS L'HORIZON DU SALUT .....</b>	<b>71</b>
<i>Introduction</i> .....	72
I- LE CHRIST FILS : HE 1,1-15 .....	73
1- <i>Le Fils héritier en 1,1-4</i> .....	74
1.1- Le vocabulaire de l'héritage dans <i>Hébreux</i> .....	75
1.2- La place du statut d'« héritier » dans la structure d'He 1,1-4 .....	78
1.3- Significations et portée sotériologique du nom « héritier ».....	81
en He 1,1-4.....	81
1.3.1- Les diverses significations du terme κληρονόμος.....	81
1.3.2- L'établissement du Christ comme héritier .....	82
- Le verbe τίθημι dans l'AT .....	82
- Le verbe τίθημι en He 1,2b.....	84
1.3.3- Les attaches bibliques du motif de l'héritier .....	85
1.3.4- La portée sotériologique du titre d'« héritier » en He 1,2b .....	88
1.4 - L'héritage du Fils .....	90
1.4.1- L'héritage de « toutes choses ».....	91
1.4.2- L'héritage d'un « nom » .....	92
2- <i>Le Fils premier-né</i> .....	98
2.1- Le contexte proche d'He 1,6.....	98
<b>2.2- Le motif de « l'introduction dans le monde »</b> .....	<b>101</b>
2.2.1- Le verbe εισάγω dans la Bible .....	103
2.2.2- La citation de Dt 32,43.....	105
2.2.3- Le terme οἰκουμένη.....	108
2.3- La figure du « premier-né » dans <i>Hébreux</i> .....	111
2.3.1- Le terme « premier-né » dans les LXX.....	111

2.3.2- Dans les écrits intertestamentaires.....	113
2.3.3- Dans les autres écrits du NT .....	116
2.3.4- La signification du titre de « premier-né » dans <i>Hébreux</i> .....	118
<i>Conclusion</i> .....	121
II- JÉSUS NOTRE FRÈRE : HE 2,10-18 .....	123
1- <i>Situation d'He 2,10-18 dans son contexte proche</i> .....	124
1.1- Le contexte en amont d'He 2,10-18 .....	124
1.1.1- Le lien thématique avec He 1,1 – 2,4 .....	124
1.1.2- Le lien avec He 2,5-9.....	126
1.1.3- Le mouvement du texte He 2,10-18.....	129
Texte Grec .....	130
Traduction .....	130
2- <i>Les différents liens de fraternité unissant le Christ aux hommes</i> .....	134
2.1- Jésus notre frère en « <i>adam</i> » .....	135
2.1.1- Frère par la commune origine : la locution ἐξ ἑνὸς πάντες .....	135
2.1.2- Frère par le « sang et la chair » .....	137
2.2- Jésus notre frère en Abraham .....	140
2.3- Le Christ, frère dans la gloire .....	144
3- <i>Les effets sotériologiques de la fraternité de Jésus</i> .....	146
3.1- La gloire des chrétiens .....	147
3.2- La libération de l'esclavage.....	151
3.3- L'expiation des péchés.....	155
<i>Conclusion</i> .....	158
<b>III<sup>ÈME</sup> PARTIE : LA MÉDIATION DU CHRIST DANS LA PERSPECTIVE DU SALUT EN HÉRITAGE..160</b>	
<i>Introduction</i> .....	161
I- LE TERME « MÉDIATEUR » DANS <i>HÉBREUX</i> .....	163
1- <i>Le nom μεσίτης en He 8,1-6</i> .....	163
1.1- Analyse du texte He 8,1-6.....	164
1.2- Motifs associés au titre de μεσίτης en He 8,6.....	166
2- <i>Le mot μεσίτης en He 9,15-17</i> .....	168
2.1- Contexte d'He 9,15-17 .....	168
2.2- Motifs liés au mot μεσίτης en 9,15-17 .....	173
2.2.1- La mort de Jésus .....	173



2.2.2- Le rachat .....	175
3- Le mot <i>μεσίτης</i> en He 12,22-24.....	176
Conclusion.....	179
II- L'OBJET DE LA MÉDIATION DU CHRIST : L'ALLIANCE .....	181
1- Le vocabulaire de l'« alliance » dans <i>Hébreux</i> .....	181
2- Les pré-requis de la nouvelle alliance.....	184
2.1- La recherche d'« un lieu » pour l'alliance .....	184
2.2- Le remplacement de la loi.....	187
2.3- Le sacrifice unique .....	189
3- L'alliance du Christ par rapport à la « première ».....	192
3.1- Les alliances bibliques dans <i>Hébreux</i> .....	193
3.1.1- L'alliance-promesse avec Abraham .....	193
3.1.2- L'alliance avec le peuple au Sinaï .....	196
3.1.3- L'alliance de pardon : Jr 31 .....	198
3.2- L'originalité de l'alliance dans <i>Hébreux</i> .....	201
3.2.1- L'originalité de l'alliance du Christ au plan de la continuité .....	202
3.2.2- L'originalité de l'alliance du Christ au plan du dépassement.....	203
3.2.3- L'originalité de l'alliance du Christ au plan de la réalisation eschatologique	207
4- Le but ultime de l'alliance : l'héritage .....	210
Conclusion.....	213
<b>IV<sup>ÈME</sup> PARTIE : NATURE DU SALUT EN HÉRITAGE. QUELQUES ASPECTS CARACTERISTIQUES</b>	<b>215</b>
INTRODUCTION .....	216
I- LE REPOS .....	217
1- Le débat sur le repos .....	217
1.1- Le repos comme un lieu.....	218
1.2- Le repos comme un état .....	221
1.3- Le point sur le débat .....	224
2- Le vocabulaire du « repos » dans les écrits bibliques.....	226
2.1- Le vocabulaire du repos dans l'AT .....	226
2.1.1- Le vocabulaire du repos dans la bible hébraïque.....	226
- Le verbe <i>נָחַ</i> et ses dérivés .....	227
- Le verbe <i>שָׁבַח</i> .....	230
2.1.2- Le vocabulaire du repos dans les LXX.....	233

3- <i>Le repos dans le NT en dehors d’Hébreux</i> .....	234
4- <i>Le repos dans la littérature chrétienne extrabiblique</i> .....	237
4.1- Les Odes de Salomon .....	237
4.2- L’Évangile de vérité .....	238
5- <i>Le repos en He 3,7 – 4,11</i> .....	242
5.1- Contexte thématique d’He 3,7 – 4,11.....	242
5.1.1- Contexte précédent (He 3,6) .....	243
5.1.2- Contexte subséquent He 4,12-14.....	244
5.2- La citation du Ps 94,7-11.....	245
5.2.1- Problèmes de traduction.....	246
- Le Ps 94 : du TM au texte des LXX.....	246
- Le Ps 94 : du texte des LXX à celui d’Hébreux .....	247
5.2.2- Interprétations de la citation.....	248
- Contexte originel du Ps 94 .....	250
- Genre littéraire d’He 3,7 – 4,11.....	252
5.3- La signification sotériologique du repos en He 3,7 – 4,11.....	254
5.3.1- Le verbe εἰσέρχομαι .....	255
5.3.2- La nature du repos chrétien .....	257
5.3.3- Le repos des chrétiens dans l’économie du salut.....	261
<i>Conclusion</i> .....	264
II- LE « ROYAUME INÉBRANLABLE » .....	266
1- <i>Le thème du royaume dans l’ensemble d’Hébreux</i> .....	267
2- <i>Le thème du royaume en He 12,25-29</i> .....	270
2.1- La citation d’Ag 2,6 .....	272
2.2- Le sens de l’expression « royaume inébranlable » .....	274
2.2.1- Les représentations d’ordre moral.....	275
2.2.2- Les représentations d’ordre spatial.....	278
2.2.3- La nature du royaume .....	281
<i>Conclusion</i> .....	284
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	286
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	292
<b>INDEX DES AUTEURS CITÉS DANS LE CORPS DE LA THÈSE</b> .....	314
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	317

