

Lettre aux Hébreux

Prologue (1, 1-4)

Ce prologue consiste en une longue et belle phrase qui embrasse tout le mystère de Dieu et du salut de l'homme.

La première révélation qui est faite de ce mystère est que Dieu est un Dieu qui **parle**, qui prend donc l'initiative d'une relation. Car cette parole n'est pas donnée dans son contenu. Ce qui compte n'est ce qu'elle dit mais ce qu'elle est : une mise en relation>. Notons d'ailleurs que ce texte, si c'est bien une homélie, se situe à la fin de la liturgie de la Parole. L'insistance n'est donc pas mise sur le contenu de la révélation (les dogmes) mais sur le fait même de se révéler, d'entrer en relation. Les deux premiers mots grecs du sermon commencent par le préfixe « polu » (poly- en français) qui signifie beaucoup, nombreux. Ils disent les nombreuses fois et les nombreuses façons dont Dieu est entré en relation avec son peuple, donc la fidélité de Dieu à cette relation en dépit de l'incrédulité du peuple. (le texte est une reprise de Jr 7, 25 : *Depuis le jour où vos pères sont sortis du pays d'Egypte jusqu'à aujourd'hui, je vous ai envoyé tous mes serviteurs, les prophètes ; chaque jour je les ai envoyés sans me lasser...*). Entrer en relation c'est « faire alliance » : ce sera un des thèmes majeurs de la Lettre.

Cette grande phrase développe d'abord un parallélisme :

Après avoir parlé / a parlé

Jadis / en ces jours qui sont les derniers

Aux Pères / nous

Par les prophètes / par un Fils

Ce parallélisme signifie à sa fois la similitude et la nouveauté absolue. Il coupe l'Histoire en deux entités : le passé des Pères, c'est-à-dire ce qui précède la venue du Fils, et plus exactement comme nous le verrons plus loin sa Résurrection, et « ces jours qui sont les derniers » : les temps nouveaux inaugurés par la résurrection, qui est un temps eschatologique (le mot « dernier » se dit en grec eschaton). La résurrection est prélude de la fin des temps.

En tant que Fils, le Christ est « héritier de toutes choses » mais il est aussi à l'origine de tout. Il s'agit bien du Fils éternel « par qui il a fait les mondes ». Le Fils est assimilé à la figure de la Sagesse que vont évoquer aussi les expressions suivantes (cf. Sg 7, 22 et 25-26). Il faut remarquer que la préposition « par » peut traduire plusieurs prépositions en grec. Une, qui n'est pas utilisée ici, qui désigne l'agent d'un verbe au passif : c'est hupo (être aimé par le Seigneur cf. 2Th, 2,13) ; une autre est « én » qui signifie « dans » c'est celle qui est employée ici pour dire « par les prophètes » et « par le Fils » : Dieu nous parle « en » eux. La troisième est « dia », à travers, par l'intermédiaire de », elle signifie la médiation et c'est celle qui est employée ici : « par qui il a fait les mondes » signifie donc par la médiation de qui, à travers qui. Or la médiation par le Fils est le thème central de la Lettre (avec le sacerdoce qui est la forme que prend cette médiation). Il faut noter que c'est constamment cette préposition qui est utilisée dans le N.T. pour dire que nous sommes sauvés **par** Jésus, ou dans le Prologue de

Jn comme ici pour dire « tout a été fait **par lui** ». Enfin, ce qui est traduit par « les mondes » est en fait une expression temporelle, la même que nous trouvons dans l'expression « pour les siècles des siècles », qui signifie l'éternité. D'une certaine façon les temps derniers nous placent déjà dans l'éternité qui a présidé à la Création, contrairement au passé des Pères qui reste purement temporel. Les Pères renvoient bien sûr à Abraham et à ses descendants, c'est-à-dire à toute l'histoire du peuple d'Israël. Les prophètes ne désignent pas seulement ceux que notre tradition appelle ainsi c'est-à-dire les prophètes écrivains, pas aussi ceux qui apparaissent dans les autres textes, en particulier le Pentateuque et les livres historiques (que les juifs appellent d'ailleurs « premiers prophètes » : Moïse, Elie, Elisée, Samuel, Nathan...) C'est toute l'histoire d'Israël qui est prophétique. Les Pères de l'Eglise considèreront tout l'Ancien Testament comme une figure prophétique du Nouveau et cette interprétation est inaugurée chez St Paul, et dans la Lettre aux Hébreux.

Le terme de Fils est un mot central puisqu'il dit la relation étroite au Père, et non celle d'un simple serviteur ou d'un envoyé (cf. Ps 2, 7 et 2 S, 7, 14).

A partir du v.3 se développe une sorte d'hymne au Fils, contemplé dans la gloire du Père. Les termes en sont magnifiques : il n'est pas seulement dit que le Fils resplendit de la gloire du Père, mais qu'il est ce resplendissement même. On a ici la trace d'une théologie inspirée de la philosophie grecque hellénistique. Le Fils, Sagesse (Sophia) et Parole (Logos), est celui sans lequel la gloire du Père ne serait pas perçue. La gloire est le mot *doxa* (qu'on retrouve dans *doxologie*) qui signifie ce qui apparaît, se donne à voir par son éclat. C'est un des vocabulaires utilisés pour dire la résurrection : il a été glorifié (*edoxastè* cf. Jn 7,39).

L'autre expression « effigie de sa substance » est également typique de la culture hellénistique. La substance (dont le mot signifie étymologiquement ce qui est dessous pour tenir debout) provient du vocabulaire aristotélicien, pour désigner l'être, la réalité par opposition à l'apparence. Ce texte des hébreux est sa première apparition dans le vocabulaire chrétien. Ensuite il aura deux emplois différents soit il va servir à désigner l'être commun aux trois personnes de la Trinité (chez Tertullien qui est le premier à parler de Trinité au tout début du 3^{ème} s.) soit ensuite chacune des personnes de la Trinité qu'on appellera une « hypostase » au concile de Chalcédoine (451). Quant au terme traduit par effigie, c'est le « caractèr » qui désigne au départ un signe que l'on grave par entaille sur quelque chose (une pierre, une pièce de monnaie ce qui explique la traduction par effigie)) ou quelqu'un (un esclave). Ce terme est plus fort que celui d'image (*eikon* qui a donné icône et qui est employé pour dire que l'homme est créé à l'image de Dieu). Ce terme de caractèr a été utilisé pour désigner la circoncision, gravure dans la chair de l'adhésion au judaïsme (ou à l'Islam ensuite), mais aussi le baptême chrétien, marque ineffaçable de l'onction divine.

Lui qui soutient l'univers par sa parole puissante : le grec dit exactement *qui soutient toutes choses par la puissance de sa parole*. Il ne faut donc pas voir dans le mot univers seulement l'univers cosmique. La parole une nouvelle fois est ce qui soutient dans l'être tout le créé. En

Dieu dire et faire ne font qu'un. La profération est création (et inversement). La première action médiatrice du Christ est le maintien dans l'existence de tout le créé.

Ayant accompli la purification des péchés est la seule expression dans ce prologue pour désigner la Passion rédemptrice, non pas dans sa réalité douloureuse mais dans ce qu'elle produit, donc l'efficacité de ce sacrifice. Ce n'est pas la souffrance qui est mise en avant mais ce pour quoi elle a été assumée. Cette expression sert à annoncer tout le développement à venir sur le Fils comme Grand Prêtre en parallèle et en opposition avec le culte juif.

La session à la droite de la Majesté divine (vocabulaire abstrait, théologique) tient ici la place de la Résurrection, comme la purification des péchés tenait celle de la mort. Là encore la conséquence théologique est plus importante que le fait, cette formulation permet le lien avec ce qui suit : le Nom donné au Fils qui le rend bien supérieur aux anges, ce qui est l'objet de la première partie du sermon. On peut regarder de près le terme qui est traduit par « a reçu en héritage et qui prend celui d'héritier du v.2. La notion de départ est celle d'un lot qu'on reçoit par tirage au sort, ou cette sorte de hasard qu'est la filiation. Pas de mérite là dedans mais un don purement gratuit. Ce terme dit donc la souveraine liberté de Dieu. D'autre part le verbe est ici employé non pas au passé narratif mais au parfait qui est en grec le temps de l'accomplissement et permet de dire le résultat présent (et définitif) d'une action passée. C'est le même emploi que nous trouvons par exemple dans la salutation de l'ange à Marie et que nous traduisons par « pleine de grâce » mais qui exactement dit qu'en elle s'est accomplie la Grâce. On peut enfin remarquer que dans le texte grec il y a une sorte de jeu de mots car ce verbe « κλήρονόμεν » contient le mot « onoma », le nom et que ces deux mots terminent le prologue. Est-ce un hasard ? Je dirais plutôt qu'on est ici en présence d'un grand écrivain !

Donc le Fils reçoit tout du Père et le don suprême est celui du Nom (il y a évidemment ici un parallélisme avec l'expérience humaine de la filiation). Par ce Nom, la situation du Fils n'est pas seulement supérieure à celle des anges, elle est « incomparable » (cf. Paul, Ph.2, 9)

Première partie : la situation du Christ : Fils de Dieu, frère des hommes

Avec le v.5, nous entrons dans la première partie du discours, dont le premier développement sera sur le Nom du Christ en comparaison de celui des anges. Dans la pensée sémitique, le Nom c'est l'être même. Celui qui nomme a pouvoir sur ce qu'il nomme (cf. Adam par rapport à la Création). Le nom dit la position d'une personne par rapport aux autres, il peut dire aussi la mission qu'il reçoit. Pour caractériser ce Nom de Fils de Dieu l'auteur des He se sert de la comparaison avec les anges, Mais cette comparaison s'étend aussi à l'autre titre de Jésus qui est « frère des hommes ». Les anges ne sont ni l'un ni l'autre !

De nos jours la nécessité de comparer Jésus avec les anges n'est pas évidente. Mais elle l'était beaucoup plus au 1^{er} siècle. Les anges étaient précisément considérés comme des

intermédiaires entre Dieu et l'homme. On trouve cela chez Philon d'Alexandrie (env. 20 avant JC - 45 après)- qui les appelle « ambassadeurs » de Dieu, et même « médiateurs ». On leur attribuait une puissance sur l'univers : celle de régir le mouvement des astres. Les « armées célestes » (qu'on évoque dans l'expression « Deus Sabbaot) désignent à la fois les anges et les astres. Il existait donc bien un culte des anges, que dénonce également Paul en Col.1, 16. Le Christ a une capacité de médiation supérieure puisqu'il est à la fois uni à Dieu et uni aux hommes ? D'où deux développements dans cette première partie :

1, 5-14 : Fils de Dieu

2, 5-18 ; Frère des hommes

Les anges assurent une communication entre Dieu et les hommes mais ils restent extérieurs à l'un comme aux autres, contrairement à Jésus.

Entre ces deux développements : une exhortation (2,1-4), on est bien dans un sermon.

Lettre aux Hébreux – Suite du Ch. 1 et ch. 2

Nous reprenons donc le premier point de la première partie : le Nom « Fils de Dieu », et en cela incomparable aux anges.

Différentes facettes de ce nom apparaissent au cours des versets : En 1,5 : mon Fils ; 1,6 : Premier-né du monde à venir (inauguration des temps nouveaux) ; 1,8 : ô Dieu ; 1, 10 : Seigneur. Ces appellations sont toutes justifiées par des recours aux textes du premier testament et non par une réflexion philosophique ou théologique.

v.5 : Ps 2, psaume messianique, à mettre en parallèle avec le Ps 110 qui sera cité plus loin.

v.7 : ce psaume reprend 2S, 7,14 « je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils » L'interprétation chrétienne un sens en quelque sorte maximal à cette filiation. L'interprétation messianique de ce texte était déjà courante au 1^{er} s. av. JC, mais messie ne signifiait pas alors la nature proprement divine de ce personnage. Paul la reprend en Ac 13, 32-33.

La question posée : auquel des anges ... ? est oratoire : elle contient sa propre réponse. Aucun des textes cités n'a jamais été appliqué à un ange. Certes au sens large les anges peuvent être appelés fils de Dieu mais jamais « engendré ». L'expression « lorsqu'il introduit le premier-né » reprend une tradition selon laquelle Dieu aurait prononcé ces paroles au moment de l'introduction du Fils dans la gloire après sa résurrection, ce qu'on appelle la « session à la droite de Dieu. L'expression « premier né du monde à venir » signifie l'entrée dans la ce que le grec nomme l'oikouménè éternelle, la demeure commune voulue par Dieu. Dans la tradition juive, premier-né est un titre d'honneur, qui rejoint le droit d'aînesse et la consécration à Dieu des fils premiers-nés. La citation « tous les anges l'adorent » est empruntée à Dt 32, 43 (sous la forme que les fils de Dieu l'adorent) mais elle y est appliquée à Dieu lui-même, autre façon donc de dire la divinité du Christ. De même Paul en Ph 2,10-11 attribue au Christ l'hommage réservé à Dieu en Is 45,23. Cela veut dire que les premiers chrétiens attribuent au Fils glorifié les honneurs réservés à Dieu. Le Fils est bien Dieu avec Dieu. Même chose pour le Ps 97,7. Les deux citations suivantes (Ps 104,4 et 47,7) montrent

la différence entre le Fils et les anges, avec encore plus de force dans le texte grec, par le parallélisme des expressions, mais aussi par le fait que les anges sont cités à la 3^{ème} personne, tandis que Dieu s'adresse au Fils : *Ton Trône...* Les anges sont évoqués comme des éléments du cosmos, le Fils comme une personne à qui on s'adresse. Le Ps.102, 26-28 cité ensuite attribue au Fils la création du monde, mais aussi la vie éternelle.

Au v.13, reprise d'une question oratoire parallèle à celle du v.5 ce qui constitue une inclusion qui clôt le développement. C'est cette fois le Ps 110 qui est utilisé, c'est le psaume messianique par excellence (cité aussi en Ac 2, 34-35, dans le premier discours de Pierre à la Pentecôte) Ce Ps. permet en outre d'annoncer le thème du sacerdoce avec la figure de Melkisedek. Et enfin, nouvelle inclusion, reprise d'une définition des anges comme simples serviteurs.

Chapitre 2

Il commence par une exhortation, ce qui souligne bien le caractère homélitique du texte. L'auteur applique à la situation présente de ses auditeurs l'hymne au Christ ressuscité. Il les encourage à ne pas négliger le salut proposé par le Christ. *La parole proclamée par les anges* fait allusion aux promesses du premier Testament (Dt 4, 10 ou Gn 3,19). Il ne faut donc pas se décourager devant les difficultés présentes. La foi est assise sur le témoignage des témoins oculaires et des auditeurs de Jésus, et inscrite en eux par l'action de l'Esprit-Saint. Les témoignages concernant le Christ sont en quelque sorte supérieurs en fiabilité aux paroles des anges du Premier Testament.

A partir de 2,5 l'auteur passe au second point de sa démonstration, au second aspect du « Nom » : non plus fils de Dieu mais Fils de l'homme et donc frère des hommes. La comparaison avec les anges se poursuit. Le « monde à venir » signifie à la fois les temps nouveaux inaugurés par le Christ et la fin des temps : le Royaume.

Quelqu'un a fait quelque part... : double indétermination pour désigner le psaume et le psalmiste peut-être pour inviter les auditeurs : lecteurs à retrouver dans leur mémoire ou encore parce que peu importe l'endroit exact où cela a été dit puisque c'est tout le Premier Testament qui est rempli de ce type d'annonce. Le Ps.8, 5-7 définit la vocation de l'homme ; le Fils de Dieu glorifié est un homme glorifié, c'est-à-dire qu'il accomplit pleinement la vocation de tout homme. Ce psaume situe l'homme par rapport aux anges (appelés dans le texte hébraïque les *elohim*, ce qui explique la traduction « un peu moindre qu'un dieu », mais ce terme est traduit par anges dans la Septante. L'auteur d'He (comme tous les textes du NT) cite d'après le texte grec. La situation de l'homme et donc du Fils est à la fois abaissement (un peu moindre) et couronnement. Remarquons que le Ps. commence par glorifier le Nom de Dieu, alors que le texte réfléchit sur le Nom du Fils. Le texte grec du Ps (dans la Septante) dit *qu'est-ce qu'un homme (anthropos)...un fils d'homme (uios anthropou)* alors que le texte hébreu dit *un homme* (avec le mot *énosh*, dérivé de *ish*, qui a plutôt un sens négatif : mortel mais aussi mauvais), et ensuite *un fils d'Adam*. Le texte grec donc permet de reprendre dans les deux cas le mot « homme », ce que ne fait pas le texte hébraïque. L'expression fils d'homme est reprise de Dn 7,13 ce qui lui donne un sens messianique. Quant à l'abaissement, il est celui de la condition terrestre, mortelle, donc

pour le Fils, de l'incarnation. Au v. 9 apparaît pour la première fois le nom de Jésus, qui est le nom humain, historique du Fils. C'est bien lui qui est à la fois abaissé et glorifié. Certes à nos yeux tout ne lui est pas encore soumis, puisque les chrétiens sont persécutés, mais le Fils, et donc l'homme Jésus lui, est glorifié. Jésus a souffert la mort pour être homme jusqu'au bout, puisque la mort définit l'homme comme mortel. Ainsi c'est en lui l'homme qui est glorifié. Il était nécessaire que Jésus souffrît pour que les hommes soumis à la souffrance et à la mort soient sauvés. C'est parce qu'il a accepté la souffrance qu'il est glorifié, parce qu'il accomplit en cela le projet divin. Christ et homme ont même origine : ils sont donc frères (cf. Ps 22,23, la psalme même de la Passion). Tout ce passage peut être rapproché de l'hymne de Paul en Ph, 2. Seule la mort rend le Christ parfaitement solidaire des hommes. Ce n'est que par sa mort qu'il pouvait vaincre la mort ; vaincre le diabolos, celui qui divise, et qui sépare l'homme de Dieu.

La conclusion permet d'annoncer la partie qui va suivre (art des transitions !) : Semblable aux hommes en tout, il peut devenir Grand Prêtre, c'est-à-dire véritable et unique médiateur puisqu'il est à la fois Dieu et Homme, alors que les anges ne sont ni l'un ni l'autre, ces deux « natures » étant reprises dans les adjectifs « fidèle » (à Dieu et à sa nature divine et donc digne de foi) et « miséricordieux » envers ses frères les hommes.

Chapitre 3

A partir du moment où la lettre traite de la fraternité du Christ avec les hommes et l'appelle de son nom humain, elle abandonne la comparaison avec les anges dont il est question une dernière fois en 2,16. L'incarnation du Christ le rend réellement incomparable aux anges, dans le sens d'une supériorité par rapport au dessin divin de salut de l'humanité.

Avec le chapitre 3 on aborde la deuxième partie du sermon : à la fois Fils de Dieu et frère des hommes, Jésus est le grand prêtre digne de foi (de 3,1 à 4,14) et miséricordieux (de 4,14 à 5,10).

Ce passage commence par une adresse aux destinataires : « frères saints » c'est-à-dire sanctifiés par le baptême, dans la mort et la résurrection du Christ et donc appelés à entrer dans la vie divine, ce qui est leur « vocation céleste ». Vocation se dit en grec klèsis et on y reconnaît la même racine que dans ekklesia, l'Eglise : ce terme ne signifie pas seulement l'assemblée convoquée par le Seigneur (même mot que pour le peuple d'Athènes se réunissant sur l'agora) mais un peuple appelé à la sainteté et donc à partager la vie divine. Cette adresse est donc déjà un appel à l'Espérance (thème qui apparaît au v.6), mais auparavant nous sommes appelés à contempler Jésus comme « apôtre et grand prêtre ». Ces deux titres donnés à Jésus sont étonnants car uniques dans le N.T.

Apôtre : c'est ainsi qu'on nomme habituellement les hommes choisis et envoyés en mission par Jésus. Certes Jésus lui-même est dit « envoyé » par Dieu en particulier chez St Jean et St Paul, mais le terme d'apôtre n'est pas employé. Pourquoi donc ici ? On peut penser que l'auteur fait allusion à un texte du prophète Malachie (en 2,7) où celui-ci vitupère contre les prêtres du Temple, pour leur opposer celui qui sera le véritable prêtre « messenger du Seigneur » (notons que le nom Malachie lui-même signifie messenger). La Septante, dont se

servent toujours les auteurs du N.T. pour citer le Premier Testament, traduit en grec le terme de messenger par « anges », terme que ne pouvait évidemment pas reprendre l'auteur des He puisqu'il vient de montrer que Jésus est incomparable aux anges. Il a donc préféré à ce terme celui d'apôtre (qui veut dire envoyé).

Grand prêtre : nous avons déjà dit que Jésus ne peut l'être au sens juif du terme puisqu'il n'est pas descendant d'Aaron. Mais il est nommé ainsi par He parce qu'il assure la médiation (la seule véritable) entre les hommes et Dieu. Il est donc « le grand prêtre de notre profession du foi ». Le terme de « profession » (homologèsis) signifie que nous sommes d'accord pour reconnaître l'œuvre de Dieu et sa volonté. Jésus nous parle au nom de Dieu, ce qui exige notre adhésion de foi à sa parole, mais aussi fait que Jésus présente à Dieu notre profession de foi. IL est donc bien « médiateur » ;

Comme dans la première partie il avait comparé Jésus aux anges pour définir son « nom », il va le comparer maintenant à Moïse.

L'adjectif « pistos » en grec peut avoir trois sens :

- fidèle (à Dieu) parce qu'accomplissant sa volonté
- digne de foi, à qui on peut se fier
- ayant la foi, croyant

C'est le premier sens qui est employé ici (même si le second va en dériver) car il s'agit bien de la relation de Jésus et de Moïse à Dieu. C'est la qualité de la relation de Jésus au Père, son obéissance qui le rend digne de foi auprès des hommes. En cela Jésus est « comme Moïse ». Mais aussitôt il est dit qu'il a été « jugé digne d'une gloire supérieure ». En quoi ? L'argument va tourner autour de l'expression « dans toute sa maison ». La formule est reprise ici de Nb 12,7 (où Dieu prend la défense de Moïse contre les Hébreux). Le mot « maison » revient 6 fois en 5 versets ! Dans la tradition juive, la « maison » de Dieu, c'est le Temple de Jérusalem. Mais dans le désert il n'y a qu'une tente pour représenter la présence divine, alors, c'est le peuple lui-même qui est « la maison » de Dieu comme le dit le Ps 114, 1-2. Cela sera vrai aussi lors de la déportation à Babylone. Moïse est fidèle dans toute sa maison, c'est-à-dire au milieu de son peuple. Le mot maison va revenir aussi dans la promesse faite à David (2s, 7 et 1Ch, 17,14); maison a alors aussi le sens de famille et de dynastie. Ces textes davidique sont ensuite interprétés comme messianiques. Jésus lui-même va reprendre à son compte ce thème de la « maison » de Dieu en disant « Détruisez ce Temple, et je le reconstruirai en trois jours ». Le corps de Jésus est devenu le nouveau Temple, la nouvelle maison divine.

Par rapport à cette maison (à la fois Temple, peuple, famille, corps) Moïse est un serviteur (v.5) et même si le terme choisi ici (thérapon) désigne un service noble et même concernant le culte divin, cela n'égale pas la dignité de celui qui est le constructeur de la « maison ». Comme Fils de Dieu, Jésus égale Dieu même qui est le « constructeur de tout ». Ceci rappelle 1, 2-3. Moïse est « serviteur » de la parole divine « ce qui devait être dit », mais le Christ est la Parole elle-même faite homme. Jésus est ici pour la première fois dans le texte désigné par le mot « Christ » (c'est-à-dire Messie) alors qu'est développé son rôle de Grand prêtre,

thème de tout le texte. Pour l'auteur c'est ce rôle de Grand prêtre unique médiateur (par sa passion) qui l'authentifie comme Messie.

Ce à quoi aboutit la comparaison avec Moïse, c'est non seulement à la supériorité de la gloire du Christ, mais aussi à celle de sa « maison », car la pointe du passage est l'affirmation qui surgit au v. 6 comme une sorte de surprise pour les destinataires du texte : Et sa maison, c'est nous ! La communauté Chrétienne est la maison de Dieu, le corps dont le Christ est la tête et elle est introduite par lui dans le repos de Dieu, ce qui sera développé au ch.4. Mais à cela il y a une condition : « que nous gardions l'assurance et la joyeuse fierté de l'espérance ». L'assurance c'est la parrèsia, terme essentiel chez Paul qui avec l'espérance est la qualité des martyrs (cf. Actes, 7, le récit du martyr d'Etienne et de son dernier discours qui n'est pas sans ressemblance avec ce passage des He). Or l'assurance et l'espérance semblent bien risquer de manquer aux destinataires de ce texte. C'est pourquoi l'auteur va maintenant développer un commentaire du Psaume 95 destiné à être une forte mise en garde de cette communauté.

Lettre aux Hébreux

Ch. 3, 7-19

La longue citation du Psaume 95 (de 3,8 à 11 avec reprise en 15 formant inclusion par la reprise du v. 8 du psaume) est introduite par la formule « comme dit l'Esprit Saint », ce qui est une façon de rappeler que tout texte de l'Ecriture est considéré comme inspiré par l'Esprit et qui annonce (formant une sorte d'inclusion) le paragraphe sur la Parole de Dieu des v. 12 et 13. Le commentaire des v. 8 à 11 du psaume fait apparaître que le péché, *l'hamartia* fondamentale commis par le peuple d'Israël et qui menace la communauté chrétienne n'est de l'ordre d'une faute morale, mais spirituelle : il consiste à perdre confiance en Dieu, à douter de lui, voire à le mettre au défi. C'est le péché qui est désigné ici par « se détacher du Dieu vivant ». Le terme grec utilisé est apostènai ce qui a donné le mot apostasie. Il s'agit donc de l'abandon de la foi, de tourner le dos à Dieu, c'est donc une véritable mort spirituelle, comparable au refus par Dieu de l'accès à la Terre promise pour ceux qui l'ont commis. Il faut donc s'encourager mutuellement à tenir dans l'épreuve.

C'est ce péché qu'ont commis les Hébreux « dans la Querelle, au jour de la Tentation dans le désert ». Cette expression renvoie au récit d'Ex, 17, 1-7, repris dans Nb, 20,1-13. On le connaît sous le nom de « Massa et Mériba ». En fait ces deux noms propres qui dans le texte hébreu sont donnés aux lieux par Moïse (là où il fait jaillir de l'eau du rocher) signifient « épreuve » ou « tentation » et « exaspération » ou « querelle ». Au lieu de les garder comme noms propres sans donner leur signification première, comme fait le texte hébreu, le texte grec les traduit dans les noms communs correspondant à cette signification, ce qui durcit le texte puisqu'apparaît ainsi l'attitude de révolte du peuple contre Dieu.

On voit transparaître ici l'inquiétude qui anime l'auteur devant le découragement possible de la communauté à laquelle il s'adresse : il faut éviter que leur cœur ne « s'endurcisse » (le mot grec a donné le terme de sclérose) alors qu'ils sont devenus « participants du Christ »,

véritablement membres de son corps qu'est l'Eglise, le verbe étant mis au parfait grec souligne bien que c'est fait, c'est acquis. A la fidélité nécessaire à cette participation est opposée ensuite l'infidélité des Hébreux par une série de questions oratoires (v. 16 à 19). Notons que le mot grec *apistia* qui termine le chapitre traduit pas « infidélité » signifie plus exactement absence de foi ou perte de la foi.

Un autre thème apparaît dans ce commentaire : celui du temps, sous la forme de l'aujourd'hui de Dieu. Ce thème souligne que c'est toujours dans le présent que nous avons à répondre à l'appel de Dieu, à rester fidèle à sa volonté ; mais aussi qu'il y a urgence, et enfin qu'il faut tenir dans la durée « tant que dure la proclamation de l'aujourd'hui », « si toutefois nous retenons inébranlablement jusqu'à la fin notre confiance initiale... ». Ce qui est traduit par « confiance initiale » est exactement en grec : « le début de ce qui nous soutient », en employant le mot *hypostase*, qui plus tard dans la théologie chrétienne désignera chacune des trois personnes divines. Ce mot *hypostase* a été employé au début de la lettre en 1,3 pour dire que le Christ est « effigie de la substance (*hypostase*) de Dieu. C'est l'être même de Dieu qui fonde notre confiance. L'aujourd'hui pour les chrétiens est celui des temps nouveaux inaugurés par la Résurrection dans l'attente de la fin des temps.

Chapitre 4

Le texte poursuit le commentaire du Ps 95 et la mise en garde : il ne faut pas croire « qu'on arrive trop tard », c'est-à-dire que le temps du salut est passé. Même si les temps sont difficiles, même si le retour du Seigneur se fait attendre, la promesse d'entrer dans le repos de Dieu reste en vigueur. Il ne faut pas répéter l'erreur des fils d'Israël qui rendirent inefficace la promesse divine, puisqu'il a fallu que Dieu la renouvelle auprès de David par la promesse d'un Messie. Et c'est à David qu'est attribuée traditionnellement l'écriture des Psaumes, donc de ce Ps. 95. La promesse d'entrer dans le repos de Dieu (refusé aux Israélites qui ont douté de Lui) est mise en rapport avec le repos du septième jour de la création. Ce rapprochement est opéré déjà dans certains commentaires juifs pour lesquels l'entrée en terre promise était « un sabbat perpétuel ». Mais pour l'auteur de la lettre aux Hébreux, l'entrée en Terre promise (même pour ceux qui y sont entrés) n'a pas véritablement réalisé la promesse d'entrer dans le repos de Dieu, puisque David parle dans le Psaume d'un nouvel « aujourd'hui » où Dieu encourage à écouter sa parole pour entrer dans ce repos (v.7). C'est l'être même de Dieu qui fonde notre confiance. Ainsi le repos promis devient celui qui est réservé au peuple de Dieu nouveau, fondé par le Christ. Car le Christ lui-même est entré dans son repos, après son ouvrage, qui est par sa mort et sa résurrection une nouvelle création (v.10). IL nous faut donc par la fermeté de notre foi entrer dans ce même repos. Ceci nous est possible par l'obéissance à la Parole de Dieu incarnée en Jésus-Christ. D'où l'hymne à la Parole qui clôt ce développement. Devant l'adversité, la persécution, l'éloignement du temps de la venue du Règne, les chrétiens doivent tenir dans la durée, par la méditation de la Parole et sa mise en pratique. Elle servira de crible à notre comportement. La Parole pénètre au plus profond de nous-mêmes, « au point de division de l'âme et de l'esprit » : habitués à une pensée dualiste, héritée de la

philosophie grecque et en particulier de Platon, nous pensons en termes d'âme et de corps , le corps étant alors méprisé au profit de l'âme. Ce n'est pas la représentation biblique, ni chrétienne. L'idée que l'âme serait prisonnière d'un corps seul destiné à la mort n'est pas ce à quoi nous croyons. La Bible a plutôt une vision tripartite de la personne, en distinguant le charnel, de psychique et le spirituel. C'est par exemple la conception développée par St Paul dans la 1^{ère} Lettre aux Corinthiens. Il faudrait même préciser que la « chair » n'est pas le corps, mais ce qui nous éloigne de Dieu. Le corps biologique pour s'animer reçoit la « nephesh » mais c'est le « pneuma », le souffle reçu de Dieu qui constitue le niveau proprement spirituel. C'est ce même mot qui sert à désigner l'Esprit Saint. Le christianisme insiste sur l'unité de la personne, tout entière « charnelle » au sens de mortelle mais appelée à la « résurrection de la chair ». Ce que le texte signifie sans doute ici c'est que la Parole vient nous trouver au point de rencontre entre les diverses aptitudes ou facettes de notre personne. Il parle d'âme (plutôt ce qui est psychique, affectif) et d'esprit, qui est l'image de Dieu en nous, mais aussi de cœur, siège de l'amour...

Après ce passage d'exhortation à la confiance, la conclusion du ch. 4 porte sur Jésus Fils de Dieu comme grand prêtre miséricordieux car compatissant à nos faiblesses par l'épreuve qu'il a subie lui-même. La faiblesse, c'est la condition souffrante et mortelle de l'homme, que Jésus a partagée « en tout » mais, précision théologique essentielle, elle ne comporte pas chez lui le péché. Nous pouvons ainsi avancer en toute confiance en la miséricorde ; c'est la reprise du thème de l'assurance (la parrèsia), repris en inclusion avec ch.3, v.6, ce qui marque l'unité des ch. 3 et 4. Cette conclusion sert aussi de prélude à ce qui va suivre.

Chapitre 5

Ce chapitre fait intervenir la comparaison avec Aaron, qui introduit vraiment le parallèle et l'opposition entre le grand prêtre juif et le prêtre qu'est le Christ. Il rappelle d'abord la solidarité entre tout grand prêtre (le « tout » s'appliquant d'abord au sacerdoce juif va permettre ensuite d'étendre ce qui va en être dit au Christ) et les hommes : il est « pris d'entre eux », il intervient en leur faveur : il est donc médiateur entre Dieu et les hommes ; il ressent de la « commisération » puisqu'il partage leur faiblesse, et offre les sacrifices pour les autres hommes mais aussi pour lui-même puisque, dans le cas du prêtre juif, il est pécheur comme eux. Enfin il est appelé par Dieu à ce sacerdoce, comme l'a été Aaron lui-même, ancêtre de toute la caste sacerdotale.

Tout ce qui vient d'être dit d'Aaron et de ses descendant va être repris pour le Christ, mais en marquant, comme dans la comparaison avec les anges, puis avec Moïse, son incomparable supériorité. Le Christ en effet ne s'est pas donné à lui-même sa mission mais y est appelé par le Père qui lui donne le titre de « fils », engendré par le Père, selon les termes du Ps 2, v.7, repris par les évangélistes au moment du baptême de Jésus par Jean (Mt 3,13-17; Mc, 1,11 ; Luc 3,21). La citation du Ps. 2 entraîne en quelque sorte celle du Ps.110, psaume messianique par excellence, qui introduit la figure du mystérieux Melchisédech et annonce ainsi le développement du ch.7.

Les versets qui suivent, et qui évoquent la Passion, sont encadrés par les deux citations du nom de Melchisédech (nouvelle inclusion). Ces versets insistent sur l'humanité du Christ, dont la mort est en quelque sorte le sceau. L'expression « aux jours de sa chair » (par opposition au Christ éternel) désigne l'incarnation, et la faiblesse partagée avec l'humanité par la mortalité assumée, puis est évoquée la difficulté de traverser la Passion : *une violente clameur* (le cri sur la croix, le sentiment d'abandon) *les larmes* (l'agonie de Gethsémani), mais aussi l'obéissance apprise dans la souffrance même (termes qui peuvent être rapprochés de l'hymne de Paul en Ph 2,8.) La passion rend le Christ « parfait » non pas d'une perfection morale mais au sens de l'accomplissement total de sa mission salvatrice. « Principe » de salut éternel signifie origine de ce salut. La consécration du Christ comme grand prêtre sera donc non pas rituelle mais existentielle, au sens le plus fort du terme : c'est en livrant sa vie qu'il est consacré comme grand prêtre « selon l'ordre de Melchisédech », c'est-à-dire une consécration issue directement de Dieu.

Le Christ est donc consacré grand prêtre par sa passion, mais ici la supplication du jardin des Oliviers est présentée immédiatement comme exaucée, non par évitement du supplice et de la mort, mais par le saut hors de la mort qu'est la résurrection. On retrouve ici le sens de la prière et de la miséricorde, telles que les évoque Jean Chrysostome (lettre 7 à Olympias) ou St Augustin dans les Confessions : la prière nous conforme à la volonté de Dieu (« non pas ma volonté mais la tienne ») et la miséricorde exauce la prière en nous faisant épouser le désir de Dieu, et parfois en nous comblant de grâces au-delà de ce que nous avons demandé, mais pas de la façon dont nous l'avions imaginé. La piété de Jésus à l'égard du Père est à la fois obéissance et respect de sa mission mais aussi éducation du Christ lui-même par la souffrance : on peut remarquer le parallélisme et l'homophonie emathèn/épathèn (il apprit/il souffrit), mais aussi la succession des participes au passif : qui riment entre eux : eisakoustheis (ayant été exaucé), teleiōtheis (ayant été rendu parfait), proagoreutheis (ayant été proclamé ou salué), en nous souvenant que le passif sert en grec comme en hébreu à dire l'action divine. Tout vient de Dieu. On a également un parallélisme entre l'obéissance du Christ à son Père et celle des chrétiens au Christ.

On peut remarquer qu'il y a rupture par rapport à l'Ancien Testament car même s'il est dit que le grand prêtre juif a de la commisération pour les ignorants et les égarés, il lui est demandé la plus grande sévérité envers les pécheurs (certains péchés étant par exemple punis de la lapidation), alors le Christ est reconnu comme grand prêtre par sa solidarité totale avec eux : la mort des pécheurs est remplacée par la mort du sauveur, qui lui, au contraire du grand-prêtre juif, est sans péché. Enfin, le salut donné par le Christ est un « salut éternel », définitif, qui n'a plus besoin de la répétition annuelle de la fête du grand pardon (le Yom Kippour actuel).

Ici se termine la partie sur le Christ grand-prêtre digne de foi et compatissant, la double mention de Melchisédech annonce la partie suivante qui se développera à partir du ch. 7 et constituera le cœur de la lettre. Entre 5,10 et 7,1 trouve place toute une partie d'exhortation qui souligne bien le caractère de sermon de ce texte.

Avec le v.10 du ch.5, se terminait la seconde partie du sermon que nous avons intitulée : « le Christ grand prêtre digne de foi et miséricordieux », cette miséricorde qui culmine dans la passion du Christ, principe de salut éternel, qui le consacre définitivement comme grand prêtre. La partie centrale, clef de voûte de tout le discours, commence au ch. 7, mais elle est précédée d'une nouvelle adresse aux interlocuteurs pour conforter leur espérance. La tonalité de cette fin de chapitre est nettement paulinienne. Comme Paul aux corinthiens (1, Co 3,1-3) l'auteur reproche à la communauté à laquelle il s'adresse d'être encore bien peu affermie dans la foi : ils devraient être devenus des maîtres, ils en sont encore aux rudiments et il reprend la même image du lait qu'on donne aux enfants et de la nourriture solide faite pour des adultes. Le mot « parfaits » ici ne désigne pas d'abord une perfection morale, mais l'accès à l'accomplissement spirituel qui permet ensuite le discernement moral. Avant d'aborder la partie que l'auteur sait être la plus difficile de sa christologie (v .11), il faut donc une nouvelle exhortation.

Chapitre 6

Le début du chapitre nous permet de connaître les étapes successives de la catéchèse primitive, que nous retrouvons plus tard dans les catéchèses catéchuménales des Pères de l'Eglise (Théodore de Mopsueste ou Jean Chrysostome par ex.). On perçoit ici 4 étapes de l'initiation chrétienne :

- L'enseignement moral et sa mise en pratique (le repentir des œuvres mortes) : la distance entre les mœurs du paganisme romain et la vie chrétienne était telle qu'il fallait commencer par là et cela durait un long moment : des mois et même des années
- La foi en Dieu (un Dieu unique, qui fait alliance et envoie son fils)
- L'instruction sur les rites sacramentels (baptême c'est à dire immersion dans la fontaine baptismale et imposition des mains)
- L'eschatologie : résurrection et jugement dernier

L'importance et la longueur de ces étapes s'explique par l'inexistence à cette époque de la notion de sacrement du pardon qui verra le jour bien plus tard. Au départ, c'est le baptême qui est pardon des péchés et assure le salut. D'où ici l'affirmation, qui nous semble incroyablement dure, de l'impossibilité de retour en arrière pour ceux qui sont « tombés » (on les appellera les « lapsi » qui veut dire tombés en latin) c'est-à-dire ceux qui ont trahi le Christ en apostasiant. Il ne s'agit pas de simples défaillances morales mais de renier la foi au Christ. C'est seulement au second siècle dans un texte intitulé *le Pasteur d'Hermeas* que la possibilité d'un pardon des péchés est envisagée, mais une seule fois. Ce problème des lapsi sera important au moment des persécutions, quand certains vont apostasier par peur. La pratique du pardon apparaît au 3^{ème} siècle où est alors envisagé un retour par étapes au sein de la communauté (après confession publique en présence de l'évêque et mise à l'épreuve). L'image de la terre brûlée dit bien le caractère irréversible de l'apostasie. On le comprend mieux si on pense que ces reniements mettaient vraiment en danger la communauté chrétienne. Apostasier c'était devenir ennemi de cette communauté plus ou moins illicite jusqu'en 315, donc exposée aux persécutions. Ici, les interlocuteurs n'en sont pas à

l'apostasie et la preuve en est leur pratique de la charité envers les « saints » c'est-à-dire les chrétiens. On voit ici le critère essentiel de la charité (l'agapè). Mais on a déjà vu précédemment qu'ils risquent de se décourager (mises en garde du ch. 3). Ils sont donc invités à redoubler de zèle « pour le plein épanouissement de l'espérance ». On retrouve ici le triptyque des trois vertus cardinales : Foi, Espérance, Charité. L'espérance s'enracine dans la promesse faite par Dieu à Abraham : le dessein immuable du salut puisque garanti par un serment divin. (On peut remarquer que ce serment à Abraham est repris dans les deux cantiques de l'Évangile de l'enfance selon St Luc : celui de Marie et celui de Zacharie). L'espérance fondée sur ce serment est selon une belle image « l'ancre de notre âme », elle nous conduit « par-delà le voile » : expression qui annonce tout le développement suivant sur Jésus grand prêtre qui va, à l'image du grand prêtre juif, pénétrer dans le Saint des Saints, par-delà le voile du Temple. Mais le voile du Temple n'est lui-même qu'une pâle image de la réalité puisque c'est dans l'intimité même de Dieu que Jésus va pénétrer par sa résurrection, et nous faire pénétrer à sa suite. Cette notion du « voile » est très importante dans l'exégèse des Pères de l'Église : toutes les réalités du Premier Testament vont être interprétées comme des « figures », des « voiles » à travers desquels se révèle de ce que sera le Christ, et l'humanité du Christ elle-même est le « voile » de sa divinité.

Comme il le fait à la fin de chaque développement, l'auteur conclut ce passage par une formule qui annonce ce qui va suivre « devenu pour le monde éternel grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », et relie ainsi ce qui va suivre à l'amorce qui en avait été faite en 5, 9-10. On peut remarquer qu'entre la citation du Ps 110 « tu es prêtre à jamais » et ce qui suit on est passé de prêtre à grand prêtre, titre qui n'existait pas quand le psaume a été écrit, mais qui est important pour montrer qu'il est le médiateur suprême, et bien supérieur à celui qu'à l'époque de Jésus on appelle grand prêtre.

Chapitre 7

Pour bien comprendre ce qui va suivre, il faut donc d'abord repartir de la médiation par le grand prêtre juif, dont la figure emblématique est Aaron, telle qu'elle est définie au début du ch.5. Cette médiation comporte 3 étapes :

- Une étape ascendante : sanctification, par l'offrande des dons et sacrifices
- Une étape centrale : l'admission dans le Saint des Saints (une fois par an)
- Une étape descendante : retour vers le peuple pour apporter pardon et bénédictions

En ce qui concerne le Christ, en 5,9-10 : les étapes sont reprises dans un ordre différent : 1- 3-2 :

- La sanctification, qui est non pas rituelle, mais existentielle (étape ascendante)
- D'où son efficacité : principe de salut éternel (étape descendante)
- Salué par Dieu du titre de grand prêtre (étape centrale : accession auprès de Dieu)

Dans le grand développement central (ch.7 à 10), encore un autre ordre : 2-1-3

- Proclamé grand prêtre, de 7,1 à 7,28 (étape centrale)
- Le sacrifice qui rend parfait, de 8,1 à 9,28 (étape ascendante)
- Assure le salut éternel (étape descendante)

Ces dispositions différentes s'expliquent par la construction de son argumentation. Ainsi en 5,10 il termine sur l'étape centrale parce que c'est par elle qu'il va commencer au ch.7, après la parenthèse exhortative, et parce c'est elle qui est l'axe de tout le discours.

En 7,1, l'auteur reprend donc l'argumentation exactement où il l'a laissée : la figure de Melchisédech. Cette fois-ci, ce n'est pas le Ps. 110 qui est le point de départ textuel, mais le récit de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech au ch.14 de la Genèse. Il faut bien comprendre que le recours à la comparaison avec Melchisédech, après celle des anges, de Moïse et d'Aaron, n'est pas un artifice, mais est dictée par la première citation du Ps 110 qui apparaît dès le ch.1 au v.13 (siège à ma droite...) ce qui amène l'auteur au second oracle contenu dans ce psaume « tu es prêtre à jamais... ». Le point de départ est donc la contemplation du Christ glorifié, siégeant à la droite du Père, c'est-à-dire la phase centrale de la médiation, à partir de là on en vient à la phase ascendante : le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. L'ordre dans cette expression (en grec taxis) ne signifie pas le commandement, mais le poste occupé.

Ce personnage n'est cité que deux fois dans le premier testament : dans le Ps. 110 ,4 et en Gn 14, 18-20. C'est l'interprétation figurative qui lui donne son importance, en faisant de lui une figure anticipatrice du Messie, et cela dès la rédaction du Psaume, mais c'est en He qu'il prend toute sa dimension. Le premier indice de son importance est la supériorité qui lui est donnée sur Abraham puisque c'est lui qui bénit Abraham et qui ensuite reçoit la dîme. D'autre part, il est à la fois roi et prêtre, comme le personnage dont il est question dans le Ps, et comme l'était d'une certaine manière le grand prêtre juif qui possédait un pouvoir à la fois religieux et de gouvernement du peuple.

Il est d'après l'étymologie de son nom « roi de justice » mais aussi « roi de Shalem » c'est-à-dire « roi de paix » ce qui rappelle les titres du Messie, enfin Shalem a été très tôt assimilé à Jérusalem. Il est donc une sorte de prédécesseur de David, ancêtre du Messie. Le texte de Gn dit aussi qu'il est prêtre du Dieu Très-Haut, El Elyôn en hébreu, nom de divinité d'origine phénicienne, mais assimilé dans la pensée biblique au Dieu unique, au vrai Dieu d'Abraham. Enfin il apporte du pain et du vin, ce que les Pères de l'Eglise n'ont pas manqué de rapprocher des offrandes eucharistiques. On peut d'ailleurs effectivement interpréter l'apport du pain et du vin comme les composants d'un sacrifice religieux, donc une offrande à Dieu, qui donne lieu ensuite à un repas rituel. D'autant plus que cela s'accompagne d'une double bénédiction : Melchisédech bénit Abraham d'abord et Dieu ensuite, ce qui en fait un véritable médiateur. Tous ces éléments du texte de la Genèse sont repris par la Lettre aux Hébreux, mais s'y ajoute, donnant un caractère très énigmatique au personnage, la notation « sans père, sans mère, sans généalogie », ce qui signifie que ce n'est pas par transmission d'un privilège héréditaire que Melchisédech exerce sa prêtrise, contrairement à Aaron et à

ses descendants, prêtres et lévites. On sait l'importance de la transmission généalogique dans toute la Genèse. Or le personnage de Melchisédech échappe à cette détermination. L'auteur de la lettre affirme aussi que ses jours n'ont ni commencement ni fin, ce qui semble lui conférer l'éternité qui caractérise le Fils de Dieu, dont il devient une parfaite préfiguration. En fait la seule chose que nous pouvons constater d'après le texte biblique c'est qu'il y surgit sans passé et que rien n'est dit de son avenir... Ce « pour toujours » est évidemment tiré non pas du texte de la Genèse, mais du Psaume 110 : *tu es prêtre à jamais...* ce ne sont pas ses jours qui sont éternels, mais la fonction qu'il incarne.

Il faut bien comprendre que ce qui est dit de Melchisédech n'a pas pour de faire de lui un personnage quasi divin n'ayant « ni père ni mère... » et « prêtre à jamais » mais de montrer qu'il est une figure anticipatrice du Christ fils de Dieu, grand prêtre et médiateur. Il est dans le texte de la Genèse « sans père ni mère, sans généalogie, ce qui signifie qu'à la différence des autres personnages, comme Abraham, Isaac, Jacob, le texte ne fait mention pour lui ni de parents ni de généalogie, qu'il est donc investi d'une fonction qui ne dépend pas de sa naissance, de même il est sans début et sans fin de vie signifie que le texte ne parle ni de sa naissance ni de sa mort. Mais appliqués non plus à la figure de Melchisédech mais à la réalité du Christ Fils de Dieu ses éléments prennent un autre sens : il est le Fils éternel, et ce n'est pas sa généalogie puisqu'il ne descend pas d'Aaron qui le consacre Grand prêtre, mais un choix libre de Dieu. De même il est prêtre pour l'éternité.

L'auteur du texte va montrer ensuite la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique : c'est la démonstration qui commence avec le v. 5. La supériorité des fils de Lévi, c'est-à-dire de la caste sacerdotale leur vient de la Loi, selon les prescriptions du code mosaïque, mais Melchisédech n'est pas de cette lignée, c'est pourtant lui qui bénit Abraham et reçoit la dîme, or il n'est que la figure que celui qui doit venir...

A partir du v.11 on monte encore d'un cran dans l'affirmation de l'infériorité du sacerdoce lévitique, car il est même rendu caduque par celui du Christ.

Ce n'est d'ailleurs pas seulement de sacerdoce qui est mis en cause ici, mais la Loi elle-même. C'est avec une certaine ironie qu'il est question de « perfection » (c'est-à-dire d'accomplissement), puisqu'après un accomplissement réalisé, il n'y a pas à revenir dessus ; or il y a eu besoin d'un autre sacerdoce, dont celui de Melchisédech était la préfiguration. Donc non seulement il y avait déjà une supériorité de Melchisédech sur Abraham et donc les Lévites, mais voici qu'avec le Christ il y a changement de sacerdoce et changement de Loi.

Jésus appartient à la tribu de Juda, qui n'a aucune fonction sacerdotale dans la loi Mosaïque. Il est donc bien à la ressemblance de Melchisédech mais de façon incomparable. Ce n'est plus le texte de la Genèse qui est alors évoqué mais bien un retour au Ps. 110. Le texte va beaucoup plus loin que tout ce qui précède en annonçant non seulement un sacerdoce qui n'est plus lié à la généalogie (la chair) mais l'abrogation à la fois du sacerdoce antérieur et de la Loi, qui est dite « faible » et « inutile », « n'ayant rien mené à l'accomplissement ». Au

contraire l'accomplissement dans le Christ ouvre à une espérance « meilleure » puisqu'il mène à Dieu même. On rejoint ici la critique de la Loi par St Paul (Rm 8, 2 sq ; Ga 2, 16)

A cela s'ajoute la formule solennelle d'un serment proféré par Dieu, toujours dans le Ps 110 au v. 4. Au lieu de parler comme pour Melchisédech de « prêtre pour toujours » (v.3) la formule donnée maintenant est « pour le monde éternel ». Les deux expressions grecques ne sont pas équivalentes. Au v.3 le grec dit *eis to diènekas* qui signifie de façon continue, sans interruption, alors que maintenant c'est *eis ton aionon*, qui signifie pour l'éternité, expression reprise du Ps 110. Vient alors au v.22 le terme essentiel d'alliance (*diathèkè* traduction du *berit* hébraïque, cette alliance étant selon les cas soit un engagement unilatéral de Dieu comme en Gn 9,11 après le déluge, soit un lien d'union et de fidélité réciproque (comme la citation de Jérémie au ch.8 le fera apparaître.) : Jésus est garant d'une alliance « meilleure », plus exactement plus forte. La nouvelle alliance (en son sang) a remplacé la première alliance, comme son sacerdoce, elle est éternelle et immuable, puisque le Christ glorifié échappe à la mort. Ainsi le salut est assuré de façon définitive. Mais pour assurer ce salut, le Christ ne redescend pas vers les hommes comme le grand prêtre sort du Saint des saints. Il reste auprès de Dieu mais les hommes maintenant « approchent » de Dieu, au moins en espérance, par lui (*dia*) c'est-à-dire par sa médiation. La phase descendante est accomplie au cœur de la phase centrale.

Le chapitre se termine par une sorte d'hymne au Christ grand prêtre, contemplé dans sa glorification, supérieur en tout au prêtre lévitique parce qu'il s'est livré lui-même accomplissant la phase ascendante, sacrificielle, une fois pour toutes et parvenant ainsi à la phase centrale de la médiation : « élevé plus haut que les cieux ».

C'est cette acceptation par Dieu du sacrifice manifestée par la résurrection-glorification du Christ et la réalisation du serment annoncé par l'oracle du Ps.110, qui rend définitivement efficace la médiation du Christ. Le serment du Ps. 110 est dit postérieur à la Loi puisque le Ps. a été écrit après la Loi. L'auteur des He souligne ici les étapes de la Révélation.

La dernière phrase du chapitre résume parfaitement son contenu : elle reprend le parallèle entre les grands prêtres établis par la Loi et le Christ établi par la parole du serment divin du ps.110 : elle affirme la supériorité du Christ « rendu parfait » (dernier mot du ch.), alors que la consécration sacerdotale n'avait rien modifié du statut de faiblesse des prêtres lévites, parfait c'est à dire totalement accompli, achevé, comme si la création de l'homme par Dieu culminait dans cet homme qui réalise totalement le dessein créateur de Dieu, mais il est aussi totalement accompli comme sauveur puisqu'il a réalisé jusqu'au bout, par l'offrande de sa vie, le dessein salvifique de Dieu. Et, enfin cet accomplissement est réalisé « pour l'éternité ». Quelle admirable synthèse !! en même temps, cette phrase réussit l'exploit d'annoncer le développement suivant qui traitera de la phase ascendante de la médiation : l'offrande de lui-même comme sacrifice parfait.

Lettre aux Hébreux

Chapitre 8

L'argumentation se poursuit méthodiquement : Il a été établi au ch.7 que le Christ en sa personne est supérieur aux grands prêtres lévites. Il va maintenant être démontré que son ministère est également de nature bien supérieure.

Le premier mot : kephalaion est traduit dans la B.J. par chapitre, alors que la TOB le traduit pas « point capital » et il semble bien que ce soit cette traduction la bonne. Le latin a peut-être influencé la B.J. St Jérôme traduit en effet le mot grec par capitulum ; mais ce mot en latin comme en grec est dérivé de képhalè/caput : la tête, et donc ce qui est le plus important dans le corps. Il convient donc de comprendre ici que l'auteur n'ouvre pas un nouveau « chapitre » mais va développer maintenant ce qui est essentiel, le point principal découlant de ce qui vient d'être dit. Il va s'agir même du point capital de tout le discours.

Il repart donc de ce qui a été établi : nous avons un tel grand prêtre : remarquons bien le « nous » qui signifie bien que c'est pour nous, à notre profit, pour notre salut que le Christ est grand prêtre et donc médiateur. Puis il tourne nos regards vers le statut du Christ glorifié : qui s'est assis à la droite (expression dynamique et non résultat statique)... Il reprend ensuite la caractéristique essentielle de la fonction de grand prêtre : son entrée dans le saint des saints, la tente de la rencontre, mais en signifiant immédiatement ce qu'elle est maintenant : non plus une figure, une « ombre » de la présence de Dieu, mais la réalité même de cette présence. Ce n'est plus seulement le Christ qui en sa personne est supérieur, mais son ministère, puisqu'étant entré dans la gloire du Père, c'est avec le Père que sa médiation nous met réellement en relation.

Le terme qui est traduit par ministre est leitourgos : le liturge, celui qui fait une action cultuelle au nom du peuple. On va entrer par là dans toute une réflexion sur le culte, ancien et nouveau où le sacrifice du Christ va être interprété non seulement en termes existentiels comme précédemment, mais comme une offrande liturgique, une oblation sacerdotale.

Ensuite il passe au v.3 de la contemplation de la phase centrale de la médiation : le Christ grand prêtre entré dans la gloire du Père à la phase ascendante qui y a mené : les dons et sacrifices à offrir. Mais avant d'en venir au sacrifice du Christ (ce qu'il va faire à partir de 9, 11), il va reprendre d'une part la nécessité d'une « nouvelle alliance » et d'autre part les institutions cultuelles de la première alliance, dans une construction subtile en A B A : le culte/ l'alliance/ le culte. Ensuite il dira ce que deviennent en Christ à la fois l'alliance et la dimension liturgique du sacrifice.

L'auteur poursuit au v.4 l'opposition entre le sacerdoce du Christ et celui des prêtres juifs, en soulignant que Jésus ne pouvait pas être un prêtre selon Aaron, mais aussi et surtout que ce ministère-là n'était qu'une « copie » une « ombre » des réalités auxquelles le sacerdoce du Christ va réellement participer. C'est encore en s'appuyant sur le texte du Premier Testament (Ex, 25,40) qu'il va justifier cette affirmation, en complétant les termes de « copie » et « ombre » par celui de « modèle ». Le terme grec est alors « tupos », le « type », à partir duquel s'est constituée chez les Pères de l'Eglise, mais déjà chez St Paul, l'interprétation appelée

« typologique » ou « figurative » des textes du Premier Testament comme figures anticipatrices du Nouveau. Le mot figure ou modèle fonctionne dans les deux sens : les réalités célestes sont le « modèle » des réalités terrestres, mais en retour celles-ci deviennent pour nous figures des réalités célestes. Il faut noter que dans tout ce ch. 8 et jusqu'en 9,11 le nom de Christ ou de Jésus n'apparaît pas. Par souci de clarté les traductions utilisent ces deux appellations, mais le texte originel n'emploie qu'un « il » revoyant au « grand prêtre » que nous possédons maintenant. Le terme de « Christ » surgira seulement à la fin de la démonstration.

v.6 : « mais à présent », l'expression grecque renvoie moins à une temporalité qu'à une réalité par opposition à ce qui n'était jusque-là qu'ombre ou copie. On peut comprendre « mais en réalité » aussi bien que « mais à présent ». Toute la comparaison va se faire au profit de la supériorité du Christ : ministère plus élevé et alliance meilleure.

Nous passons maintenant du culte à l'alliance que le culte est chargé de signifier. Encore une fois c'est en s'appuyant sur un texte prophétique ancien que la nécessité et la supériorité de l'alliance nouvelle va être affirmée. Ce texte est celui de Jérémie, 31, 31-34, qui va être cité intégralement. Pour en comprendre la portée, il faut se référer aux circonstances dans lesquelles cette prophétie a été composée. Jérémie a vécu au 7^{ème} s. av. JC et commence à prêcher sous le règne de Josias (vers 627). Josias a régné sur le Royaume de Juda de 640 à 609 (le Royaume du Nord a disparu en 722 avec la prise de Samarie par Sargon II roi d'Assyrie) Josias tente en 622 une réforme religieuse importante en revenant au strict monothéisme et aux prescriptions mosaïques, mais cela n'empêchera pas la catastrophe : Josias est tué en s'opposant au Pharaon Néko. Jérémie lui-même est emmené en exil en Egypte. Il a annoncé l'inutilité des alliances humaines et la catastrophe finale qui aura lieu à partir de 598 avec la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et l'exil à Babylone, mais aussi l'espoir d'une nouvelle alliance et du retour des exilés. Ce passage est considéré comme le sommet spirituel du livre de Jérémie. Il fera en distinguer le message adressé aux contemporains de Jérémie et l'interprétation chrétienne qui en a ensuite été faite.

L'alliance qu'il annonce est « nouvelle » sur 3 points :

- Initiative divine du pardon des péchés
- Affirmation de la responsabilité morale individuelle et d'une rétribution personnelle
- Intériorisation de la relation à Dieu

On peut rapprocher ce message d'Ez 36, 25-28 ; Is, 55,3 ; 59,21 ; 61,8 ou du Ps. 51

Pour Jérémie cette alliance nouvelle viendra remplacer l'alliance mosaïque scellée en Egypte ; elle verra le retour d'exil (réalisé en 538 par l'édit de Cyrus) et la réunification du peuple (Israël et Juda), avec la construction du second Temple.

Mais les tribulations vont se poursuivre : opposition de la Samarie, conquête d'Alexandre, domination de ses successeurs Lépides et Séleucides, si bien que la véritable réalisation de la prophétie de Jérémie sera comprise par les chrétiens comme la venue du Messie. La Nouvelle Alliance devient alors le « Nouveau Testament », puisque le mot grec qui signifie alliance (diatèkè) a été traduit en latin par testamentum.

Dès les textes de Paul (1Co 11 ; 25 et de Mt 26,28, dans leur récit de l'institution de l'Eucharistie, la Nouvelle Alliance est interprétée comme scellée dans le sacrifice du Christ. Selon ces 2 récits, Jésus lui-même s'applique la prophétie de Jérémie, comme il s'applique celle d'Isaïe en Luc 4, 18-21. L'intériorisation de la Loi, de la relation à Dieu, est l'œuvre du Christ en chacun de nous, elle est permise par l'envoi de l'Esprit-Saint et nourrie par l'Eucharistie.

A partir de là, il n'est plus besoin de prêtres au sens juifs mais d'un seul prêtre, un seul médiateur : le Christ dont le sacrifice unique est commémoré dans l'Eucharistie.

Le dernier verset du ch. 8 affirme cette caducité de l'ancienne alliance, remplacée par la nouvelle.

Chapitre 9

Les premiers versets reviennent au culte (selon le schéma annoncé culte/alliance/culte). L'auteur évoque les institutions cultuelles du Temple « sanctuaire de ce monde » c'est-à-dire appartenant au « cosmos », à l'univers créé (par opposition au sanctuaire céleste).

Il en décrit les deux espaces : - ce qu'il appelle la tente « antérieure » : ce qui est appelé le « Saint », et le Saint des Saints. Cette expression selon l'habitude de la langue hébraïque, reprise par le grec, signifie un superlatif absolu (comme dans la formule « les siècles des siècles »).

Dans le premier espace, des objets cultuels auxquels tous les prêtres ont accès : le chandelier, la table où sont placés des « pains de proposition » offerts le jour du shabbat.

Dans le second, tout est en or : l'autel des parfums (placé dans d'autres textes dans le premier espace) : le propitiatoire, couvercle de l'arche d'alliance, dans laquelle l'urne d'or contient les souvenirs de l'exode : la manne, le rameau d'Aaron, les tables de la Loi, les chérubins.

Toute cette description est inspirée d'Ex 25.

Le rameau d'Aaron évoque l'épisode raconté en Nb 17, 16-26 où pour désigner quelle tribu serait affectée au service du Temple chaque tribu doit apporter à Moïse un rameau qui est déposé dans La Tente de l'alliance. Le lendemain, le seul rameau qui a bourgeonné, fleuri et porté des fruits est celui d'Aaron : c'est donc sa lignée qui sera chargée du culte, en dépit des protestations des rivaux d'Aaron.

Dans l'interprétation figurative proposée par Origène, le propitiatoire en or est la « figure » de l'âme humaine du Christ. Ce terme de propitiatoire est à l'origine un adjectif qui signifie ce qui a pour but de rendre Dieu propice. La racine hébraïque du terme Kapperet (couvercle) est la même que celle de « kippour », le pardon.

On peut noter qu'entre le judaïsme (et certains rites païens) et le christianisme, il y a une inversion du sens des termes : les sacrifices juifs ont pour but de rendre Dieu favorable aux hommes, alors que le sacrifice du Christ a pour but de rendre les hommes capables d'entrer en relation avec Dieu. Il ne s'agit plus d'apaiser la colère de Dieu (malgré les paroles du Minuit Chrétien !) mais de réconcilier les hommes avec Dieu, de les rendre capables d'aller vers lui (cf. Paul, 2 Co, 5, 20).

Suite ch.9

Revenons sur la description du sanctuaire du Temple et en particulier l'interprétation faite par Origène du propitiatoire (couvercle d'or de l'Arche d'alliance) comme figure anticipatrice de l'âme humaine du Christ. Rappelons qu'au cours du 4^{ème} s. en particulier de vives controverses se sont élevées par savoir si le Christ possédait ou non une âme humaine. La doctrine d'Apollinaire de Laodicée qui refusait une âme humaine au Christ, en le réduisant à une seule nature : la nature divine incarnée dans un corps humain, fut condamnée par 4 conciles successifs entre 370 et 381. La « grande église » depuis le Concile de Nicée a toujours défendu une conception de l'incarnation qui affirmait qu'il y a bien deux natures, divine et humaine, en la personne du Christ. Si on n'attribue pas une âme humaine au Christ, il n'est pas totalement homme. Dès le début du 3^{ème} s. Origène a donc vu dans le propitiatoire une image de l'âme humaine du Christ. Comment comprendre cette interprétation ?

L'âme humaine du Christ par son acquiescement libre au dessein de Dieu est le « couvercle d'or » qui constitue le lieu même de la médiation entre les hommes et Dieu : elle nous est « propice » non parce qu'elle apaise la colère de Dieu et en protège les hommes mais parce qu'elle rend enfin l'humanité à laquelle elle participe capable de recevoir la plénitude du don de Dieu.

L'auteur coupe ensuite court à la description du lieu de culte juif, pour bien marquer que là n'est pas l'essentiel, puisque de toutes façons le sacerdoce du Christ (qu'il va développer ensuite) rend caduque le culte ancien. Au v.6, il rappelle seulement la distinction entre prêtre et grand prêtre qui correspond à la distinction des 2 espaces cultuels. Dans ce qui est dit du rôle du grand prêtre le terme essentiel est celui du **sang** : c'est l'offrande du sang des animaux immolés qui permettra d'accéder à la phase centrale de la médiation, en rendant (provisoirement) sanctifiés de façon rituelle le grand prêtre lui-même et le peuple. Plus exactement, ce rite consiste à asperger de sang précisément le propitiatoire. Si celui-ci est figure de l'âme humaine du Christ, on voit bien quel rapport on peut établir entre ce rite et le sang versé du Christ lui-même. On peut aussi rappeler que le sang dans la pensée sémitique est la vie qui appartient à Dieu seul et que l'âme, la nefesh en hébreu ou la psychè en grec (au moins à l'origine, avant de se charger d'un sens plus intellectuel ou spirituel) est

le souffle de vie ; il y a là tout un réseau de correspondances à explorer, entre le souffle et le sang, tous deux ayant directement leur source en Dieu et tous deux principes de vie.

v.8 : la référence à l'Esprit Saint est faite ici pour rappeler qu'il est à l'origine de tout texte du Premier et du NT. C'est donc lui qui inspire le texte mosaïque et en suggère en quelque sorte toute interprétation. Il est très intéressant de remarquer ici que dès cet écrit l'Esprit Saint est donné comme la source de l'interprétation figurative, et plus encore de voir que le mot employé pour dire « figure » est parabolè, le genre littéraire le plus présent dans l'enseignement de Jésus ! « la voie du sanctuaire n'est pas ouverte » le mot grec ici dit plus exactement « n'est pas manifestée » en employant le verbe phanein (cf. épiphanie) et le parfait de l'accompli : c'est dire que la « révélation » n'est pas accomplie avec la première alliance et ses rites ; elle ne sera effective qu'en Christ. On peut hésiter ici entre 2 interprétations : ou bien la 1ere tente désigne seulement le Saint, et le texte veut dire que le Saint n'est pas la voie d'accès efficace au Saint des Saints puisque seul le grand prêtre y entre, et encore seulement une fois par an, et que les prêtres en sont exclus et a fortiori le peuple. Ou bien la première tente ici ne désigne pas comme précédemment le Saint par opposition au Saint des Saints mais l'ensemble de la première alliance et de ses rites, l'ensemble du Temple. Ces rites ne montrent pas le chemin du « sanctuaire » qui alors signifie l'accès à Dieu. La seconde interprétation me semble la plus cohérente avec l'ensemble de la démonstration.

v.9 : L'incapacité de la « première tente » c a d des rites de la première alliance est une parabole en vue du temps présent : ce temps présent est celui où coexistent les rites juifs et la foi au Christ, ce que suggère l'emploi du présent. Il y a là un indice que ce texte est écrit avant la destruction du Temple. Mais ce temps présent semble s'opposer au « temps de la réforme (ou du redressement) » qui désignerait le temps de l'Eglise, où l'ancienne alliance sera définitivement caduque. Les exégètes envisagent que ce v.10 soit une réécriture postérieure à la destruction du Temple. Il est curieux de remarquer qu'un évènement historique, la destruction du Temple par Titus, sans relation apparente avec le début du christianisme, a effectivement mis fin, non pas au judaïsme, mais à sa forme rituelle liée aux sacrifices du Temple.

L'expression « rendre parfait l'adorateur en sa conscience » est très importante. D'abord, notons que le verbe traduit par « rendre parfait » (phase ascendante de la médiation) est

celui qui est employé pour signifier la consécration rituelle du grand prêtre juif. L'auteur veut souligner que cette consécration reste en quelque sorte extérieure, elle touche « la chair » , (ce que développe le v.10), et non la conscience, contrairement à la « consécration » du Christ, non par un rite mais par un acte existentiel (sa mort et sa résurrection).

V. 11 : Après ce passage, qui affirme la caducité de l'Ancienne alliance et de ses rites, son inefficacité, sauf comme « parabole » ou figure anticipatrice, surgit le nom du Christ qui par opposition au grand prêtre va réaliser une médiation efficace. Remarquons qu'il n'est pas désigné par son nom humain Jésus, mais par le terme de Christ qui n'est pas un nom mais la traduction grecque de l'hébreu Messiah, qui signifie « oint », consacré par une onction, mais comme nous l'avons dit, cette onction n'est pas rituelle mais existentielle : Jésus est Christ par sa mort et sa résurrection.

L'auteur va maintenant définir en quoi le Christ est bien « grand prêtre des biens à venir (ou advenus selon certains manuscrits) en reprenant l'image de la « tente ». Mais que désigne ici cette « tente plus grande et plus parfaite » (que celle du Temple évoqué précédemment) « qui n'est pas faite de main d'homme » et que le médiateur doit traverser pour entrer dans le « sanctuaire » qui est ici non plus le Saint des Saints mais la présence même de Dieu. Beaucoup d'interprétations ont été données (mythologique, cosmiques ...) mais il semble bien que la meilleure soit de voir dans cette « tente », qui permet l'accès à Dieu même, le corps glorifié du Christ, c'est-à-dire son corps ressuscité, celui que Marie de Magdala ne doit pas toucher puisqu'il va vers le Père. C'est par ce corps que le Christ entre définitivement dans la demeure divine et siège à droite du Père. Tout le vocabulaire rituel précédent est repris mais métamorphosé : une fois pour toutes remplace une fois par an, le sang des boucs et des taureaux est remplacé par son propre sang, la rédemption obtenue n'est pas un pardon annuel des péchés mais une rédemption éternelle, la pureté de la chair devient la purification des consciences. Et les bénéficiaires, ce sont nous-mêmes, délivrés des œuvres mortes pour pouvoir rendre un culte au Dieu vivant et pénétrer ainsi nous-mêmes dans la vie divine !

Tout ce paragraphe a donc bien justifié l'appellation de grand-prêtre attribuée au Christ, le suivant, à partir du v. 15 le consacre comme « médiateur d'une nouvelle alliance ».

Lettre aux hébreux 9-13

Fin du ch.9

En 9,15, le titre donné à ce paragraphe par la BJ est : *le Christ scelle la nouvelle alliance par son sang*. Nous allons essayer de comprendre pourquoi cette notion du sang prend une telle importance, ce qui n'est pas évident pour notre mentalité actuelle. Remarquons d'abord que lors de la première évocation du sacrifice du Christ en 5, 7ss, il est question de la mort, de la souffrance mais pas du sang. Ensuite, au ch. 7, on retrouve les termes de sacrifice, d'offrande, mais pas encore de sang. Il en est question pour la première fois en 9,7 à propos du sacrifice offert par le grand-prêtre lors du rite de l'expiation (le kippour). Le mot revient ensuite comme un leitmotiv lancinant 5 fois, entre 9,7 et 9,14, et 5 fois entre 9,18 et 9,22. Il apparaît en tout 22 fois si l'on compte jusqu'à la fin de la lettre, ce qui est considérable. On peut aussi remarquer que dans les Evangiles, il n'apparaît qu'en lien avec l'institution de l'eucharistie (le sang de la nouvelle alliance) ou le discours sur le pain de vie chez Jean, ainsi qu'une fois chez Jean au moment du coup de lance dans le côté après la mort de Jésus . Comment comprendre donc une telle insistance de la part de l'auteur de cette lettre ? La réponse se trouve sans doute en Lv 17,11 : « la vie de toute chair est dans le sang ». Comme nous l'avons déjà pressenti souffle et sang dans la pensée sémitique désigne la même réalité : celle de la vie, donnée par Dieu seul. L'importance du sang dans le rituel juif et dans notre texte vient de ce symbolisme du sang qui signifie la vie qui n'appartient qu'à Dieu (d'où l'interdiction juive de consommer le sang et les pratiques d'abattage du bétail, qu'elles soient cacher ou hallal) . L'insistance sur le sang dans He n'a donc rien de morbide, mais s'explique par ce symbolisme vétérotestamentaire du sang. Si on en asperge l'autel et le peuple, c'est parce que celui-ci rappelle la vie donnée par Dieu ; par le pardon des péchés obtenu dans ce rite, Dieu redonne la vie à son peuple.

C'est donc par son sang, c'est-à-dire sa vie donnée en sacrifice que le Christ est « médiateur d'une nouvelle alliance » (v.15) cette fois-ci définitivement acquise. Rappelons-nous que ce terme de nouvelle alliance est emprunté au texte de Jérémie longuement cité au ch.8. L'évènement annoncé par Jérémie qui marquera la réconciliation de Dieu et de son peuple est une « figure » de la venue messianique et cette alliance sera alors véritablement nouvelle puisqu'elle ne concerne plus seulement le peuple élu mais l'humanité entière. Cette alliance, rendue possible par la mort du médiateur nouveau rachète « les transgressions de la

première alliance ». Dans ce terme de transgression (en grec parabasis qui signifie passer à côté) on peut voir non seulement les infidélités du peuple mais aussi le fait que la première alliance est « passée à côté » par une inefficacité qui a été montrée dans le début du ch.9. Les bénéficiaires de cette nouvelle alliance sont les « appelés » en grec kéklèmenoï dont la racine est la même que celle d'ekklèsia : les membres de l'Eglise. Notons aussi que le mot pour dire « nouvelle » est kainos, plus fort qu'un simple « néos » puisqu'il peut signifier jamais encore vu. Cette alliance est donnée comme un héritage éternel. Ce terme d'héritage va permettre l'argumentation suivante, d'ordre juridique cette fois (après l'argumentation reposant sur le rite, et devenue existentielle). Dans la pensée grecque l'héritage est lié à la notion de sort (klèros) et donc exprime le don gratuit. Ceci peut expliquer par exemple que lorsqu'il s'agit de remplacer Judas, les apôtres vont tirer au sort entre Matthias et Barsabbas pour exprimer le choix gratuit de Dieu. Dans cet argument juridique pour justifier la nécessité de la mort du médiateur, l'auteur joue sur la pluralité des sens du mot grec diathèkè (bèrit en hébreu) qui signifie le pacte, l'alliance mais qui peut aussi signifier le testament post mortem, comme le mot latin correspondant (qui repose lui sur la notion de témoin).

Ensuite le v.23 pose problème : comment l'auteur peut-il dire que comme les copies terrestre des réalités célestes, celles-ci ont besoin également d'être purifiées par le sang ? cela me paraît incompréhensible. La note de la BJ sur le fait qu'il s'agit non de purifier d'une souillure mais de rite de consécration ne paraît guère convaincante. La seule explication que je trouve est la différence en grec entre les deux mots traduits chaque fois par « célestes » : dans le premier cas, lorsqu'il s'agit des « copies des réalités célestes » le mot est 'ouranios', et la seconde fois pour les « réalités célestes elles-mêmes » c'est 'epouranios'. Peut-être faut-il voir une nuance dans ce préverbe « épi » qui signifie « sur » ou « en vue de ». L'auteur peut vouloir dire alors que les réalités qui sont en vue du ciel, faites pour le ciel, ont besoin de sacrifices plus excellents encore. On peut comprendre alors que ce sont les croyants, destinés au ciel, qui ont besoin de ce sacrifice parfait, ce qui est corroboré par l'expression qui clôt le v.24 « en notre faveur ». On comprend qu'il s'agit d'opposer la copie imparfaite des réalités célestes qu'est le rituel juif de la purification à la réalité céleste elle-même où est appelé à entrer à la suite du Christ tout le peuple chrétien. Par le sacrifice de sa vie, le Christ entre lui-même en son humanité (son corps glorifié) dans la vie divine et nous

aussi à sa suite par la purification qu'il nous a définitivement obtenue. Le sanctuaire est ici la vie divine elle-même. Dernière opposition avec l'ancienne alliance : cet accès au ciel est définitif, acquis une fois pour toutes « à la fin des siècles » : il faut comprendre ici non pas à la parousie, à la fin du monde, mais à la fin de tous les siècles qui ont préparé la venue du Christ, qui inaugure les temps nouveaux. C'est précisément en raison de l'humanité qu'il a totalement épousée que comme tout homme le Christ ne peut mourir qu'une fois. Enfin, la fin ultime sera le retour du Christ, mais cette fois non plus « sans péché » mais « hors du péché » car sa participation à l'humanité l'a mis en contact direct avec le péché, selon les mots de Paul en 2Co 5,21 : « il a été fait péché pour nous » repris aussi par Pierre (1 P 1,22)

Ch.10

Le v ; 1, en opposant « l'ombre » à « l'image » reprend toute l'argumentation du ch.9 opposant le culte selon la Loi au sacrifice du Christ. Pour la première fois nous voyons apparaître, pour l'opposer à l'ombre (skia) le mot « eikon » qu'on traduit par image. Il s'oppose en fait à tous les autres termes qui ont été jusqu'ici employés : figure, modèle, paradigme, exemple, voile, copie, pour dire une « ressemblance », une « icône » qui signifie une participation à l'être même. C'est le mot qui est employé dans la traduction grecque de la Genèse en Gn 1, 26 : « Faisons l'homme à notre image », cette image de Dieu en l'homme permet à celui-ci d'entrer en relation avec Dieu. C'est elle que va gravement altérer la désobéissance d'Adam : en faisant confiance au serpent, l'homme a voulu « devenir comme des dieux », être Dieu sans Dieu, il a donc altéré en lui l'image de Dieu et rompu la relation, sans que cette image soit pour autant effacée. Nouvel Adam, Jésus est la véritable « icône » du Père. L'auteur d'He s'appuie maintenant sur le Ps 40 qui permet une nouvelle fois d'opposer aux sacrifices, oblations , holocaustes du passé, refusés par Dieu (selon la tradition prophétique) , le corps donné au Christ et sa venue volontaire « alors j'ai dit : Voici, je viens ». Mis dans la bouche du Christ, le psaume consacre l'abrogation de la première alliance.

Des v.11 à 18 forment la conclusion récapitulative de tout le passage central de la lettre commencé au ch.5 et relancé au ch.8 par la longue citation de Jérémie, aussi celle-ci est-elle reprise ici , après une nouvelle allusion au Ps 110 (cité en 5 ,6), formant une « inclusion »

tout à fait signifiante. Dans ce passage est réaffirmée notre sanctification par l'oblation unique du corps de Jésus Christ.

Résumé rapide de la fin du texte :

A partir de 10,11 et jusqu'à la fin de la lettre, l'auteur développe les conséquences pour la vie chrétienne de ce salut obtenu par le sang de Jésus : Les chrétiens doivent vivre dans « l'assurance de l'accès au sanctuaire », c'est-à-dire à la vie divine elle-même. Cette voie a été inaugurée pour nous à travers le « voile » c'est-à-dire l'humanité du Christ, sa chair. La vertu chrétienne essentielle sera donc « l'assurance » la parrèsia si importante chez St Paul. L'auteur donne alors à son auditoire les premières instructions qui découlent de cette assurance :

- S'approcher de Dieu
- Garder l'Espérance
- Faire attention les uns aux autres
- S'encourager à être présents à l'assemblée

Le danger de l'apostasie est d'autant plus grand qu'est plus grand et plus efficace le sacrifice du Christ. Il n'y aurait plus de rédemption possible pour celui qui bafoue le Rédempteur. Le baptême est une illumination. Il faut donc garder l'assurance en dépit des persécutions subies.

L'homme de dérobade est opposé à l'homme de foi. On sent bien ici que l'époque est troublée et qu'il y a un risque de découragement, mais en même temps une grande force de l'attente eschatologique.

Le ch.11 développe une sorte d'hymne à la foi (opposée à l'apostasie) à travers l'évocation des grandes figures fondatrices : la création, Abel, Hénoch (figure apocalyptique), Noé, Abraham et Sara, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Rahab, les Juges, David, Samuel et les prophètes.

Ch.12 : L'évocation des épreuves du peuple juif sert à montrer que le salut ne devait venir que par le Christ et pour l'Eglise. D'où un appel à supporter les épreuves comme Jésus lui-même : « vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans la lutte contre le péché ». L'épreuve est une correction comme celle qu'inflige un père à son fils. Il faut donc rechercher la paix avec tous et la sanctification.

Les théophanies anciennes sont remplacées pour les chrétiens par l'approche de la Jérusalem permise par le sacrifice du Christ, et par l'écoute de Sa Parole.

Le Ch.13 contient les dernières recommandations en insistant sur les « voies droites » qu'il faut emprunter : l'hospitalité, le souci des prisonniers, le respect du mariage, le refus de trouver sa sécurité dans l'argent. Le culte ancien n'est plus d'aucun profit, il faut offrir à Dieu un sacrifice de louange, et pratiquer la bienfaisance, la mise en commun des biens, l'obéissance aux guides spirituels et la prière les uns pour les autres.

Le texte se termine par une double conclusion : une bénédiction par l'auteur et un billet d'envoi sans doute par l'intermédiaire qui transmet la lettre. (allusion à la libération de Timothée et à une communauté italienne qui salue les destinataires de l'envoi).