

ANNALI

di storia dell'esegesi

33/1
2016

THE LETTER TO THE HEBREWS

EARLY CHRISTIANITY



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Simon C. Mimouni

Le «grand prêtre» Jésus «à la manière de Melchisédech» dans l'*Épître aux Hébreux*

«L'ouvrage transmis par la tradition sous le titre d'Épître aux Hébreux est déroutant et fascinant. Son mode impressionniste de développement, par reprises et nuances incessantes d'une vision grandiose, intrigue le lecteur»:
ainsi s'exprime Louis Dussaut dans son introduction à ce texte.¹

L'*Épître aux Hébreux* est en effet un des textes chrétiens les plus originaux, non seulement de ceux incorporés dans le Nouveau Testament, mais aussi de ceux du I^{er} siècle, voire des siècles suivants. Elle doit cette originalité à sa langue raffinée et élégante que tous les critiques saluent, aussi et surtout à sa doctrine, notamment dans son application à Jésus des titres, sensiblement énigmatiques, de «prêtre» et de «grand prêtre» à partir des catégories lévitiques ou sacerdotales et de la législation rituelle – une doctrine qui n'est que rarement attestée ailleurs dans la littérature chrétienne.

Son auteur conduit une certaine critique du sanctuaire et de ses sacrifices, pas nécessairement disqualificative qui semble être comme de l'intérieur: c'est-à-dire provenant d'un connaisseur de ce sanctuaire et de ses sacrifices – en un mot: d'un prêtre.

L'*Épître aux Hébreux*, qui est souvent à la *une* exégétique et théologique, a bénéficié d'une attention certaine de la part de la recherche spécialisée² comme l'indique le très grand nombre de commentaires, de

¹ L. Dussaut, «L'Épître aux Hébreux», dans *Les écrits de saint Jean et l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1984, 281-332, spécialement 281.

² Pour une première approche, voir J.-P. Michaud, «L'Épître aux Hébreux aujourd'hui», dans M. Gourgues – L. Laberge (éd.), «De bien des manières». *La recherche biblique aux abords du*

monographies et de contributions qui paraissent à un rythme soutenu, sans compter les collectifs.³ Ainsi par exemple, les Éditions Brill ont-elles publié en 2014, sous la plume de Brian C. Small, un ouvrage intitulé *The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews*, dans lequel, à partir d'outils littéraires et rhétoriques, sont mis en avant ensemble les traits humains et divins du Messie.⁴

Parmi les nombreux et parfois excellents commentaires existants, signalons seulement celui de Ceslas Spicq, remontant à 1952-1953, qui est toujours, malgré son âge, d'un très grand intérêt comme le montre son pillage – ce qui peut être considéré comme un hommage! – par nombre d'exégètes.⁵ Comment ne pas citer encore les commentaires d'Herbert Braun,⁶ d'Harold W. Attridge⁷ et d'Erich Grässer⁸ qui sont des mines d'informations.

L'*Épître aux Hébreux*, un titre qui ne semble pas faire partie de l'œuvre et qui pourrait lui avoir été ajouté sans aucun appui explicite dans le texte, est un hapax parmi presque toutes les œuvres chrétiennes – on connaît seulement un *Évangile des Hébreux*, sans doute de la première moitié du I^e siècle, qui n'est conservé de manière fragmentaire que dans des œuvres patristiques. Ce titre, figurant dans les plus anciens et meilleurs manuscrits, est attesté dans la tradition chrétienne dès la fin du II^e siècle comme l'indique le P⁴⁶ qui est de cette époque.

La mention *Hébreux* qui figure dans le titre de la lettre mérite attention, d'autant qu'elle veut donner à croire qu'il s'agit de Juéens parlant hébreu.

La plupart des spécialistes, notamment Elias J. Bickerman,⁹ pensent que cette mention est une addition postérieure. Elle semblerait, en effet, renvoyer, de manière directe ou indirecte, à une communauté de chrétiens d'origine juive se réclamant de cette appellation spéci-

³ XXI^e siècle, Paris, 1995, 391-431; G.H. Guthrie, «Hebrews in Its First-Century Contexts: Recent Research», dans S. McKnight – G.R. Osborne (éd.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Grand Rapids/Michigan, 2004, 414-445; B.R. Dyer, «The Epistle to the Hebrews in Recent Research: Studies on the Author's Identity, His Use of the Old Testament, and Theology», dans *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 9 (2013) 104-131.

⁴ Voir par exemple G. Gelardini (éd.), *Hebrews, Contemporary Methods – New Insights*, Leyde-Boston, 2005 et R. Bauckham – D.R. Driver – T.A. Hart – N. MacDonald (éd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids/Michigan, 2009.

⁵ B.C. Small, *The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews*, Leyde-Boston, 2014. Voir aussi B.C. Small, «The Use of Rhetorical Topoi in the Characterization of Jesus in the Book of Hebrews», dans *Perspectives in Religious Studies* 37 (2010) 51-67.

⁶ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I-II, Paris, 1952-1953. Voir aussi C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1977.

⁷ H. Braun, *An die Hebräer*, Tübingen, 1984.

⁸ H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphie/Pennsylvanie, 1989.

⁹ E. Grässer, *An die Hebraäer*, I-III, Zürich-Benziger, 1990; 1993; 1997.

⁹ À ce sujet, voir E. Bickerman, «Le titre de l'Epître aux Hébreux», dans *Revue biblique* 88 (1981) 28-41.

fique que l'on connaît aussi sous le nom de nazoréens. Ainsi, l'adresse aux *Hébreux* ne serait pas aussi hasardeuse, comme on le dit parfois, d'autant que c'est un des termes qui permet sans doute de distinguer les chrétiens d'origine judéenne des autres Juifs non chrétiens: les premiers s'estimaient comme les héritiers authentiques de la tradition spirituelle d'Israël par rapport aux seconds.

Il est à observer que dans les conflits religieux à l'intérieur du monde juif, les innovateurs se donnent parfois comme étant dans la tradition par rapport à d'autres qui se voient exclus: c'est ainsi qu'ils se proclament souvent comme *Hébreux*. C'est le cas des chrétiens et notamment de Paul de Tarse qui, par deux fois (2 Co 11,22; Ph 3,5), se déclare «*Hébreu*»: il utilise, en effet, dans ses lettres ce vocable, avec une perspective rhétorique, afin de faire valoir ses origines qui sont ainsi irréprochables car pleinement juives et pleinement dans la tradition. À partir du I^e siècle de notre ère, le terme *Hébreu* est souvent utilisé dans des polémiques, comme une auto-désignation, par ceux qui veulent changer la tradition ou imposer une tradition aux dépens d'une autre. Quoi qu'il en soit, dans les textes chrétiens plus tardifs, le terme *Hébreu*, au pluriel la plupart du temps, est utilisé pour désigner ceux de la nation juive d'avant la séparation avec le christianisme, voire parfois les chrétiens d'origine juive comme chez Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem au IV^e siècle.¹⁰

Quoi qu'il en soit, il ne semble pas, à cause de son caractère indéterminé, que le terme *Hébreux* figurant dans le titre puisse renvoyer obligatoirement à la communauté juive de Rome et en particulier à la «Synagogue des Hébreux» qui est toutefois attestée dans un certain nombre d'inscriptions (CIJ 291, 317, 510, 535).¹¹

L'*Épître aux Hébreux*, de l'avis général, pourrait ne pas être une lettre, comme l'indique son titre transmis par la tradition chrétienne, mais plutôt un sermon ou un traité, à la fin duquel aurait été transcrit un billet d'accompagnement.¹² Du début (He 1,1) jusqu'à la fin (He 13,21), le texte, intégralement conservé, appartient, en effet, au genre du traité doctrinal – comme cela est précisé d'une certaine manière en He 13,22, où il est question de «sermon» et de «discours». Raison pour laquelle Brian C. Small, en se fondant sur une proposition avancée

¹⁰ Pour les emplois dans Eusèbe, voir S. Morlet, «L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (I, II-IV): étude génétique, littéraire et rhétorique», dans *Revue d'études augustinianes et patristiques* 52 (2006) 57-95, spécialement 87-90; E. Iricinschi, «Good Hebrew, Bad Hebrew: Christians as *Triton Genos* in Eusebius' Apologetic Writings», dans S. Inowlocki – C. Zamagni (éd.), *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, Leyde-Boston, 2011, 69-86.

¹¹ Voir H.J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphie/Pennsylvanie, 1960, 147-149.

¹² À ce sujet, voir P. de Salis, «Aux Hébreux», lettre ou épître?», dans *Annali di storia dell'esegesi* 33 (2016) 15-29.

par Kenneth Schenck,¹³ préfère l'appeler le *Livre des Hébreux*, un titre qui peut paraître discutable, lui aussi, car non attesté dans la tradition manuscrite.

Quoi qu'il en soit, il s'agit vraisemblablement d'un envoi à une communauté particulière, d'une lettre en ce sens, mais d'une lettre doctrinale, d'un discours doctrinal qui prend des allures de traité,¹⁴ dont l'auteur utilise tout l'art de la rhétorique hellénistique de son époque.

Le fait d'être une lettre n'empêche nullement de considérer, comme le pense Daniel Boyarin, un *midrash*, tant du point de vue stylistique que du point de vue structural, pouvant incorporer une homélie sur le Ps 95 en He 3–4 dont le caractère eschatologique est dès plus marqué.¹⁵

On laisse de côté dans cette présentation la question de la structure littéraire de l'*Épître aux Hébreux* qui conditionne la compréhension ou l'interprétation pouvant en être donnée, surtout quant à sa doctrine. Observons cependant que la structure proposée par Albert Vanhoye, avec une multitude d'inclusions et de symétries, a conditionné son approche doctrinale,¹⁶ notamment dans ses aspects du sacerdoce en He 5,1-10.¹⁷ Cette dernière a été suivie par nombre d'exégètes avec plus ou moins de changements,¹⁸ on aurait toutefois tendance à s'en distancer et à lui préférer la structure élaborée par George H. Guthrie qui présente l'avantage de montrer une articulation entre l'exposition doctrinale et l'exhortation parénétique, distinguant entre la position du Fils (He 1,5–4,13) et celle du Fils, grand prêtre (He 4,14–13,19).¹⁹

Il en ira de même pour la dimension littéraire de l'*Épître aux Hébreux* dont la langue et le style mettent en valeur la nature argumentative et la stratégie persuasive du discours, renvoyant à la rhétorique gréco-romaine comme le montrent les nombreuses études qui, en substance, reposent toujours sur Ceslas Spicq dont certaines pages n'ont pas encore été dépassées.²⁰

On considère habituellement que l'*Épître aux Hébreux* prend position face au rituel de la Loi de Moïse, en rejetant toute l'organisation sacrificielle et sacerdotale censée, dans le monde judéen, réguler

¹³ K. Schenck, *Understanding the Book of Hebrews: The Story behind the Sermon*, Louisville/Kentucky, 2003.

¹⁴ Voir H.-I. Marrou, «La technique de l'édition à l'époque patristique», dans *Vigiliae christiana* 3 (1949) 208–224.

¹⁵ D. Boyarin, «Midrashim dans le Nouveau Testament. Deux notes sur la “judaïté” dans la lettre aux Hébreux et dans l'Apocalypse», dans *Nouvelle revue de théologie* 136 (2014) 196–210, spécialement 196–204.

¹⁶ A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1963¹; 1976².

¹⁷ A. Vanhoye, «Situation et signification de Hébreux V. 1–10», dans *New Testament Studies* 23 (1977) 445–456.

¹⁸ Voir par exemple L. Dussaut, *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1981.

¹⁹ G.H. Guthrie, *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis*, Leyde, 1994.

²⁰ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, Paris, 1952, 351–378.

l'accès à la divinité, mais, paradoxalement, en estimant aussi qu'elle réinterprète la mort et la résurrection de Jésus en langages sacrificiel et sacerdotal afin de réintroduire à nouveau un système de médiations sacerdotale et sacrificielle. Cette compréhension, souvent acceptée, est parfois rejetée par des exégètes qui pensent que l'horizon de l'*Épître aux Hébreux* relève de la démarche éthique, se fondant surtout sur ses éléments parénétiques.²¹ Il est possible que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* milite en faveur d'une spiritualisation des sacrifices, telle qu'on la voit aussi se mettre en œuvre dans le mouvement rabbinique.²² Il est possible que cet auteur appartienne à un cercle chrétien aux tendances à la fois mystiques et messianiques. Autant d'hypothèses qu'on ne peut que signaler à défaut de pouvoir toutes les développer. Toujours est-il qu'on ne voit pas dans ce texte une discussion entre une "religion ancienne" et une "religion nouvelle" comme beaucoup d'exégètes essaient de le proposer – une telle compréhension ne peut être qu'anachronique dans le cadre du mouvement chrétien qui appartient encore au monde judéen, c'est sans aucun doute le cas de l'auteur de ce texte, également pour ses destinataires.

La problématique envisagée, qui est d'ordre strictement historique, ne s'intéresse qu'à ce texte dans son contexte, c'est-à-dire, disons le déjà, celui des années 60 du I^{er} siècle de notre ère. Les implications postérieures à cette époque, cependant légitimes comme dans toute tradition religieuse, ne font aucunement l'objet de cette recherche.

L'objectif est surtout de dresser un bilan et de donner des orientations de recherche, après un examen de l'usage de la Bible par l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (I), on se penche d'abord sur ces trois premières questions: qui est son auteur et quels sont ses destinataires? (II), quelles sont sa datation et sa localisation? (III) et quel est son milieu culturel et religieux (IV)? Enfin, l'attention est portée sur la doctrine messianique de ce texte (V).

I. L'USAGE DE LA BIBLE PAR L'AUTEUR DE L'*ÉPÎTRE AUX HÉBREUX*

L'utilisation de l'Écriture Sainte, apparemment dans la version grecque de la *Septante*, fait partie de l'argumentation théologique de l'*Épître aux Hébreux*: tout son texte en est parsemé.²³ Autrement exprimé, la théologie de l'*Épître aux Hébreux* n'est pas autre chose

²¹ Voir par exemple J.-P. Michaud, «Que reste-t-il des rites après Jésus? Une lecture de l'*Épître aux Hébreux*», dans *Théologiques* 4 (1996) 33-55.

²² À ce sujet, voir J. Hirsch, *Sacrifices et Talmud. Spiritualisation du système sacrificiel biblique selon le Talmud*, Paris, 2013.

²³ Voir J.C. McCullough, «The Old Testament Quotations in Hebrews», dans *New Testament Studies* 26 (1980) 363-379.

qu'une christologie/messianologie de la Bible élaborée à la lumière de la croyance messianique. Les textes de la Bible ne sont pas avancés pour garantir et prouver la messianité de Jésus, car ils sont la source même de la croyance messianique, son donné révélé.

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, Ju déen s'adressant à des Ju déens, emprunte son langage au monde cultuel ju déen, sacerdotal et sacrificiel. Il semble dénoncer ainsi l'Ancienne Alliance comme vétuste, décrépite, décadente et inefficace: toutes ses thèses sont appuyées par les Écritures Saintes.

L'originalité de l'*Épître aux Hébreux* est de mettre en relief dans la Bible son contenu christologique, appliquant en exégèse le principe *Finis legis Christus* qu'on trouve en Rm 10,4. Pour ce faire, l'auteur utilise des techniques exégétiques donnant un sens messianique ou eschatologique à un texte qui n'en a pas (voir Ps 8,5-6,7b/LXX en He 2,6-8), faisant adresser au Christ ce qui l'est à Dieu (voir Dt 32,34 en He 1,6 et Ps 102,25/LXX en He 1,10-12), plaçant sur les lèvres de Jésus ce qui est dit par un autre (voir Ps 22,22/LXX et Is 8,17-18 en He 2,12-13 et Ps 40,7-9/LXX en He 10,5-9).²⁴

L'auteur cite beaucoup de Psaumes. Il commente le Ps 95,7-11/LXX qui rappelle l'infidélité du peuple au désert et invite au repentir (en He 4,7-11), il reprend le Ps 40,7-9/LXX qui annonce le rejet des sacrifices (en He 10,5-9). Il donne aussi la citation de Jr 31,31-34 qui annonce une «alliance nouvelle» (en He 10,16-17).

Surtout, l'auteur a cherché un texte biblique pouvant lui confirmer que le Christ est prêtre: il l'a évidemment trouvé dans le Ps 110. Ce qui lui a permis, comme on va le voir plus bas, de le décliner selon diverses formules et notamment «Tu es prêtre pour l'éternité à la manière de Melchisédech» (He 5,6; 7,17) qu'il a trouvée dans le Ps 110,4.

La place importante que l'Écriture Sainte occupe dans la doctrine de l'auteur en tant que prophétie et sa manière d'en utiliser les passages dans son argumentation de la doctrine chrétienne de la Révélation montrent bien que l'*Épître aux Hébreux* relève de la littérature ju déo-grecque et du mouvement chrétien d'origine ju déenne.²⁵

A. Dieu dans l'*Épître aux Hébreux*

Le Dieu de l'*Épître aux Hébreux* est décrit comme un Dieu qui exige expiation par le sang (He 2,10; 5,7), un Dieu qui est «comptable et non pardonnant» que semblent évoquer les avertissements sévères (He 6,4-6; 10,26-29), un Dieu qui est un juge effrayant se réservant la vengeance

²⁴ À ce sujet, voir A. Vanhoye, «La “téléiōsis” du Christ: point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux», dans *New Testament Studies* 42 (1996) 321-338.

²⁵ Voir J. Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Rome, 1981.

et entre les mains de qui il est terrible de tomber (He 10,30-31; 12,29). Mais ce Dieu apparaît comme quelqu'un se mettant en relation avec son peuple en instituant une médiation.²⁶ Cette conception de la divinité comporte un double aspect: l'un positif, elle veut se communiquer par son médiateur; l'autre négatif, l'homme est incapable d'entrer en relation avec elle.

Dans l'ensemble, il est affirmé que Dieu est le sauveur et qu'il a fait lui-même de Jésus son médiateur et par là son révélateur: l'entreprise sotériologique s'origine donc en lui. En conséquence, Jésus ne sauve pas contre Dieu, contre sa colère et l'on est sauvé par la volonté divine que Jésus accomplit (He 10,9-10).

Or cette conception de la divinité est typiquement judéenne, bien ancrée dans certains courants de pensée représentés dans la Bible et pour lesquels la souffrance tient un rôle primordial dans l'accomplissement du temps du salut – la souffrance étant l'instrument d'une transformation positive comme dans toute éducation d'un fils par son père dans la société gréco-romaine de laquelle relève le monde judéen: dans la *paideia* grecque et romaine, éducation et châtiments corporels vont de pair.²⁷

B. Fils dans l'Épître aux Hébreux

Le Fils de l'Épître aux Hébreux est d'abord déclaré Dieu (He 1,8-9), puis Fils de Dieu (He 4,14; 6,6; 10,29). Cette filiation divine fonde son activité créatrice (He 1,2.10-12) et le fait qu'il soit un fils d'homme (He 2,6-9;14) avec ses fonction prophétique (He 1,2b; 3,6), sacerdotale (He 1,3c; 4,14; 5,5-6; 7,3) et royale (He 1,3d.8-9; 4,16) – ces fonctions pouvant s'exprimer par un ou plusieurs titres.

C. Récapitulatif

Dans l'Épître aux Hébreux les présupposés herméneutiques sont certes hérités de la culture biblique, mais ils le sont aussi de la culture philosophique issue des écoles hellénistiques, en particulier celles des stoïciens et des platoniciens: ce qui témoigne de la formation intellectuelle de l'auteur qui est à la fois judéenne et grecque.

En effet de ce dernier point de vue, on y trouve développées les idées stoïciennes et platoniciennes dans lesquelles le monde perceptible et terrestre n'est que l'image (He 10,1), la figure (He 8,5), la parabole (He 9,9), la copie (He 9,24) ou l'ombre (He 8,5; 10,1) imparfaites,

²⁶ Voir A. Vanhoye, «Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'Épître aux Hébreux», dans J. Coppens (éd.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu et la Bible et le Dieu des philosophes*, Gembloux-Leuven, 1976, 315-330.

²⁷ Voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, 142-147 et 229-222. Voir aussi R. Voeltzel, *L'enfant et son éducation dans la Bible*, Paris, 1973, 33-39.

provisoires et passagères de la réalité éternelle et céleste qui lui sert de modèle (He 8,5). Les conséquences de cette relecture philosophique de type allégorique sont de deux ordres: (1) la vérité n'est pas dans la lettre, mais dans l'esprit dont elle n'est que l'image; (2) la suspension des réalités terrestres qui sont mortnelles et périssables face aux réalités célestes qui sont éternelles (He 8,13).

Cette technique herméneutique, qui provient aussi de la relecture des mythes homériques, permet un retour ou renversement des schémas ordinaires: le temple terrestre a été édifié à l'image de son modèle céleste et la première alliance est l'ombre de la nouvelle, de sorte qu'avant que la première soit, la nouvelle était (He 8,5).

II. QUI EST L'AUTEUR ET QUELS SONT LES DESTINATAIRES?

Il n'y a pas de réponse certaine et définitive à ces deux questions ni d'ailleurs pour les deux suivantes: des questions qui d'ailleurs occupent ou inquiètent la curiosité des modernes plus que celle des anciens.

A. La question de l'auteur

L'identification de l'auteur de ce texte pose un problème assez ardu, d'autant que les éléments de critique interne comme externe relatifs à cette question sont des plus faibles.

Les hypothèses avancées ont été nombreuses: on a cherché à l'identifier avec Clément de Rome (d'après Origène) ou Luc (d'après Clément d'Alexandrie et Origène), avec Barnabé (d'après Tertullien), avec Étienne ou Philippe, avec Paul ou Pierre, avec Silas, Aristion ou Jude, voire avec Priscille et Aquila (d'après Harnack) ou même Marie de Nazareth. On a proposé encore Apollos (d'après Luther), dans ce dernier cas, non sans une argumentation serrée.

Dans l'Antiquité, le texte a été placé sous la responsabilité littéraire de l'apôtre Paul, notamment la tradition manuscrite mais aussi la tradition patristique: le témoin le plus ancien est le P⁴⁶, vers 200, qui place les épîtres de l'apôtre Paul en ordre de longueur: l'*Épître aux Hébreux* suivant immédiatement l'*Épître aux Romains*. Sans entrer dans les détails, observons que cette authenticité paulinienne, malgré les réticences d'Origène, cautionnée par Augustin et Jérôme, s'est imposée jusqu'au XVI^e siècle, mais que depuis elle ne s'impose plus à de rares exceptions près – l'*Épître aux Hébreux* n'est toutefois pas mentionnée dans le document de Muratori.

On a tenté récemment de voir l'auteur comme un imitateur de Paul, en soulignant son style et l'emprunt de certaines expressions.²⁸

Quoi qu'il en soit de toutes ces propositions dont certaines ne sont pas à négliger, il paraît raisonnable de retenir l'hypothèse que l'auteur de ce texte est simplement un Juif membre de la classe des prêtres, mais sans proposer pour autant un nom ni nouveau ni ancien.

Toutefois, on peut observer que l'auteur est un ἀνὴρ λόγιος (littéralement un “homme de parole”, un “homme d’éloquence”) qui a une maîtrise parfaite de la rhétorique hellénistique comme il en est question dans l’œuvre de Philon d’Alexandrie dans des circonstances diversifiées (*De posteritate Caini* 53; *Legatio ad Caïum* 168, 236, 282; *De Vita Mosis* I, 2) ou dans celle de Luc pour qualifier Apollos (Ac 18,24).

Pour déployer cette hypothèse minimale et gardant à l'auteur son anonymat, on peut retenir son discours sur la supériorité du culte, du sanctuaire et de la médiation du Christ Prêtre (He 8,1–10,18) et en particulier la connaissance qu'il manifeste des rituels de pureté (He 9,15-27) – ce qui ne signifie pas qu'il est sans critique, bien au contraire car qui plus qu'un membre de la classe des prêtres peut manifester son désaccord à l’égard du sanctuaire et des sacrifices.

Bref, l'auteur demeure et demeurera toujours un illustre inconnu. Comment alors ne pas rappeler l’opinion d’Origène que rapporte Eusèbe qui apparaît comme judicieuse: «Qui a écrit l’épître? En vérité c'est Dieu qui le sait!» (*Histoire ecclésiastique* VI, 25,14).

B. La question des destinataires

L’identification des destinataires de ce texte pose un problème tout aussi ardu que celui de son auteur, puisque les informations qu'il fournit sur cette question sont extrêmement modestes. S'agit-il d'une communauté ou d'une catégorie spécifique de chrétiens à l'intérieur d'une communauté?

Les hypothèses proposées ont aussi été nombreuses et discutées:²⁹ c'est ainsi qu'on a pensé aux communautés de Rome, de Ravenne, d’Alexandrie, d’Espagne, de Thessalonique, de Bérée, de Corinthe, d’Éphèse, de Galatie, d’Anatolie, de Chypre, de Palestine, de Jérusalem, de Jamnia, de Césarée et d’Antioche. On a aussi proposé de considérer que le texte aurait été composé pour contrer le prosélytisme des Juifs à l’égard des Grecs, principalement à partir de He 6,1-2.³⁰ La plupart de ces hypothèses ont été appuyées par des arguments plus ou

²⁸ Voir C.K. Rothchild, *Hebrews as Pseudepigraphon. The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews*, Tübingen, 2009.

²⁹ Voir C. Spicq, *L’Épître aux Hébreux*, I, 1952, 220-252.

³⁰ Voir J.-P. Delville, «L’Épître aux Hébreux à la lumière du prosélytisme juif», dans *Revista catalana de teología* 10 (1985) 323-368.

moins convaincants, mais soulevant aussi des objections plus ou moins importantes.

Le texte est attesté à Alexandrie dès la seconde moitié du II^e siècle comme *Épître aux Hébreux* puisqu'il est connu de Clément d'Alexandrie (d'après Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 14,4).

Tout comme l'auteur est membre de la classe des prêtres, du moins si l'on accepte de retenir l'hypothèse proposée plus haut, on peut considérer qu'il s'adresse à des personnes qui appartiennent à la même classe que lui. C'est qu'en effet, ce texte traite presque exclusivement du sacerdoce et des sacrifices et n'envisage les problèmes doctrinaux que sous l'angle du culte et du rituel judéen se déroulant au sanctuaire central de Jérusalem.

Pour appuyer cette hypothèse, on évoque souvent le passage de Ac 6,7 où il est rapporté qu'«une grande foule de prêtres obéissait à la croyance»: une précision qui concerne spécifiquement la communauté de Jérusalem – il est plausible cependant que nombre de prêtres aient adhéré à la croyance chrétienne tant en Palestine qu'en Diaspora. Il est toutefois peu probable que ces prêtres aient constitué un groupe à part dans les communautés chrétiennes.

On a tenté de rattacher la doctrine de l'*Épître aux Hébreux* au groupe des hellénistes dont il est question dans les *Actes des Apôtres*, représentés par Étienne, Philippe et les autres membres du groupe des Sept.³¹ L'hypothèse n'est sans doute pas à écarter mais elle ne suffit pas à comprendre l'*Épître aux Hébreux* dans toutes ses dimensions littéraires et doctrinales.

Bref, l'on doit se résoudre à accepter de ne pas connaître la communauté à laquelle a appartenu le prêtre ou les prêtres destinataires de l'*Épître aux Hébreux*.

C. Récapitulatif

Que ce soit l'auteur ou les destinataires, il semble qu'ils appartiennent à la classe des prêtres: il est toutefois difficile de les rattacher à la Palestine ou à la Diaspora. Actuellement, tous les exégètes ou presque s'accordent sur le fait qu'ils soient d'origine judéenne, mais rappelons que Ceslas Spicq l'a déjà affirmé en son temps, tant pour l'auteur que pour les destinataires.³²

Il ne fait pas de doute que l'*Épître aux Hébreux* reflète «un paysage sonore» judéen, bien plus qu'on ne l'affirme habituellement.

³¹ Voir W. Manson, *The Epistle to the Hebrews: An Historical and Theological Reconsideration*, Londres, 1951. Voir aussi L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought*, Cambridge, 1990, 89-106.

³² Voir C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, 1952, 198-209.

III. QUELLES SONT LA DATATION ET LA LOCALISATION?

La datation et la localisation de ce texte ne sont pas choses aisées et toutes les tentatives proposées semblent ne pas avoir vraiment convaincues puisqu'aucune ne s'est vraiment imposée parmi les spécialistes.

On voudrait revenir sur cette question en fonction des nouveaux paramètres régissant l'appréciation du judaïsme au I^{er} siècle, notamment ce que l'on appelle le "judaïsme synagogal" qui est à distinguer du mouvement des pharisiens ou des rabbins dans lequel ce dernier ne constitue qu'une formation interstitionnelle et groupusculaire.³³

Régis Burnet récemment a publié un article fouillé où il propose avec perspicacité une datation et une localisation de l'*Épître aux Hébreux* en distinguant le billet du sermon.³⁴ Pour le billet, il considère qu'il pourrait être originaire de la communauté chrétienne d'Alexandrie et dater de la fin du II^e siècle. Pour le sermon, il estime qu'il pourrait être originaire de la communauté chrétienne de Rome et dater des années 60 du I^{er} siècle. Ainsi, selon Régis Burnet, l'histoire de la réception de l'*Épître aux Hébreux* orienterait vers la localisation et la datation du billet et son influence auprès d'autres écrits originaires de Rome (l'*Épître aux Corinthiens* de Clément et le *Pasteur d'Hermas*) assurerait la localisation et la datation du sermon. Pour ce faire, il se fonde sur une argumentation en au moins deux points qu'on ne peut pas reprendre ici en détail.

Toutefois, il conviendrait de se demander pourquoi le sermon a été récupéré et "paulinisé" vers la fin du II^e siècle: la réponse à cette question ne peut être que complexe car la doctrine christologique, plutôt "judaïsante", du sermon dans des années 60 du I^{er} siècle, semble difficilement acceptable dans la communauté chrétienne d'Alexandrie vers la fin du II^e siècle. Il conviendrait aussi de s'interroger sur la fondation du groupe des "Melchisédéchiens", vers la fin du II^e siècle, par Théodore, un corroyeur de Byzance venu à Rome, en s'autorisant de l'*Épître aux Hébreux*, attribuée déjà à Paul, et sans doute de tendance adoptianiste (Épiphane de Salamine, *Panarion LIV*, 35). Il est possible cependant d'envisager que cette attribution de l'*Épître aux Hébreux* à Paul ait été l'œuvre d'adoptianistes à des fins de légitimation: une attribution qui a été plus ou moins acceptée par Clément d'Alexandrie et plus fermement par Origène non sans quelques hésitations.

³³ À ce sujet, voir S.C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*, Paris, 2012, 475-505 et 529-567. Voir aussi J. Costa, «Qu'est-ce que le judaïsme synagogal?», dans *Judaïsme ancien / Ancient Judaism* 3 (2015) 63-218.

³⁴ R. Burnet, «La finale de l'*Épître aux Hébreux*: une addition alexandrine de la fin du II^e siècle?», dans *Revue biblique* 120 (2013) 423-440.

A. La datation

Le texte ne peut pas être postérieur à la lettre de Clément de Rome (95), puisque ce dernier l'utilise abondamment: parmi plus de vingt réminiscences ou citations implicites, voir en particulier 1 Clem 36,2-5 qui est très proche de He 1,3-13.

Il est possible que l'*Épître aux Hébreux* ait été rédigée avant 70 et la destruction du temple de Jérusalem car la manière dont il y est fait mention de la ville sainte du monde judéen serait surprenante si elle était alors déjà en ruine (He 13,14), décrivant la liturgie comme actuelle (He 9,9.25; 10,1-3.11). Dans ce cas, il se pourrait qu'elle ait été écrite dans les années 60, alors que le peuple judéen est en crise, une crise qui va le conduire, du moins en Palestine, à une révolte contre les autorités romaines et à une guerre civile parmi les Juifs de Palestine. Le principal argument en faveur de cette datation est le silence sur la cessation du culte à Jérusalem dans l'*Épître aux Hébreux* car si l'auteur aurait composé après 70 comment aurait-il pu ne pas signaler une cessation des sacrifices, du moins officiellement car ces derniers se sont sans doute prolongés jusqu'en 135 mais de manière officieuse et discrète.³⁵

L'auteur de ce texte a un ton qui demande à ses destinataires de maintenir leur fidélité au Christ Jésus, qui est le plus grand des prêtres, même si elle exige un courage héroïque: on peut présumer que l'époque est difficile pour eux, notamment peut-être dans un contexte de guerre civile – la date de 67, avancée par Ceslas Spicq, peut être retenue car elle correspond exactement à la situation des Juifs en Palestine.³⁶

B. La localisation

Une seule indication permet de situer l'endroit où se trouve l'auteur lorsqu'il écrit à des chrétiens appartenant à la classe des prêtres qui vivent dans une ville de Syrie-Palestine. C'est la salutation de He 13,24: «Ceux d'Italie vous saluent» – du moins selon la plupart des manuscrits à l'exception de certains qui ont les mentions «écrit en Italie» ou «écrit à Rome» ou encore «écrit à Athènes». Il n'y a aucune raison de considérer que l'auteur appartienne à un groupe de personnes originaires de Rome ou d'Athènes. Il relève sans doute d'un groupe de Juifs, chrétiens, vivant en Italie et il semble difficile d'en dire plus. Quant à l'indication de He 13,23, «Timothée a été libéré», elle ne renseigne pas davantage car rien ne permet de dire s'il s'agit ou non du compagnon de Paul.

³⁵ À ce sujet, voir S.C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins*, 496-498.

³⁶ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, 1952, 253-261.

C. Récapitulatif

Les critiques, on l'a vu, sont extrêmement divisés quand il s'agit de situer l'*Épître aux Hébreux* dans le temps et dans l'espace. Sans entrer outre mesure dans ces délicates questions, on peut seulement dire que cet écrit paraît refléter un milieu juif de Palestine plus que de Diaspora, mais cependant de langue et de culture grecques, où la classe des prêtres détient une position prépondérante comme paraît l'indiquer l'influence insistante qu'ils exercent sur le messianisme sacerdotal particulièrement appuyé qu'on y rencontre.³⁷

Des membres de la classe lévitique, avant 70 comme après 70, ont, en effet, rejoint le mouvement chrétien et il ne serait pas étonnant que l'*Épître aux Hébreux* soit issue de cette catégorie sociétale dont l'ascendance s'est maintenue durant longtemps parmi les Juifs qui n'appartiennent pas au mouvement rabbinique mais à la catégorie générale dont la caractéristique principale est d'être majoritaire et de se rattacher à la synagogue et non à l'académie, à la *beth knesset* et non à la *beth midrash*.³⁸

Rien ne permet vraiment de dater l'*Épître aux Hébreux* d'avant ou d'après la destruction du temple car la description des sacrifices sanglants en tant que réalités actuelles (He 10,1-3) peut aussi bien renvoyer à la période antérieure à 70 ou à celle postérieure à 70, car les sacrifices en question ont continué d'y être offerts, certes de manière non officielle.

On penche pour une date de peu antérieure à la destruction du temple, peut-être 67, d'autant qu'elle paraît relever, comme le montrent certains travaux, d'un vaste mouvement de sacerdotalisation qui touche tout le monde romain – y compris les Juifs synagogaux et les Juifs du mouvement chrétien mais pas les Juifs du mouvement rabbinique – de la fin de l'époque néronienne ou de la fin de l'époque flavienne (Domitien). On pourrait alors avec Jörg Rüpke considérer que l'*Épître aux Hébreux* s'adresse à un public instruit, de ces époques, qui est rompu à la culture romaine telle qu'elle s'exprime dans les édifices publics, les images et les rituels.³⁹

³⁷ À ce sujet, voir R.S. Eccles, «The Purpose of the Hellenistic Patterns in the Epistle to the Hebrew», dans J. Neusner (éd.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodeenough*, Leyde, 1968, 207-226.

³⁸ À ce sujet, voir par exemple S.S. Miller, «Priests, Purities, and the Jews of Galilee», dans J. Zangenberg – H.W. Attridge – D.B. Martin (éd.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Religion in Transition*, Tübingen, 2007, 375-402.

³⁹ J. Rüpke, «Strating Sacrifice in the Beyond Flavian Innovations in the Concept of Priesthood and Their Repercussions in the Treatise “To the Hebrews”», dans *Revue de l'histoire des religions* 229 (2012) 5-30.

IV. QUEL EST LE MILIEU CULTUREL ET RELIGIEUX?

À partir des éléments réunis sur les questions d'auteur et de destinataires, de datation et de localisation, peut-on reconstituer le milieu culturel et religieux de l'*Épître aux Hébreux*? Ce qui pose la question de l'influence ou des influences rencontrées dans ce texte. On a pensé successivement à Philon, à Qumrân, au gnosticisme, au mysticisme et à bien d'autres influences comme par exemple la tradition d'Étienne, la théologie de Paul et celle de la *Première Épître de Pierre*.⁴⁰

On a même pensé que l'*Épître aux Hébreux* a été une ancienne homélie synagogale pour la fête de Tisha be-Av.⁴¹

La question des influences est toujours difficile à trancher: elle l'est davantage lorsqu'il s'agit d'un penseur très original, fortement imprégné de diverses cultures (à la fois judéenne/biblique et grecque/philosophique) et de plus expert en rhétorique.

De fait, l'*Épître aux Hébreux* reflète tout simplement le pluralisme religieux qui marque le monde juif du I^e siècle et les ressemblances qu'on peut déceler avec tel ou tel courant de pensée n'impliquent pas nécessairement de dépendance directe.

Pour Ceslas Spicq, l'influence de la pensée platonicienne et philonienne est relativement massive dans l'*Épître aux Hébreux*.⁴² Elle n'est sans doute pas à exclure, malgré les critiques de Charles K. Barrett⁴³ et de Ronald Williamson⁴⁴ qui, sur de nombreux points, ont raison, mais elle n'est pas significative et surtout elle ne renvoie pas nécessairement à Alexandrie – d'autant que Philon, par exemple, n'a pas apparemment développé d'affinités spécifiques avec le messianisme de son temps. Bref, même si l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* entretient des rapports avec Philon, il y a entre eux une différence majeure: le premier est messianiste tandis que le second ne l'est pas, et surtout ce dernier ne développe aucune conception apocalyptique même si la mystique n'est pas totalement absente de son œuvre.⁴⁵

En ce qui concerne Qumrân, observons seulement que l'attente d'un prêtre eschatologique, chère aux esséniens, n'entretient que de lointains

⁴⁰ Voir L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought*.

⁴¹ Voir G. Gelardini, «Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for Tisha Be-Av: Its Function, Its Basis, Its Theological Interpretation», dans G. Gelardini (éd.), *Hebrews, Contemporary Methods – New Insights*, 107-127.

⁴² C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, 1952, 39-91.

⁴³ C.K. Barrett, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», dans D. Daube – W.D. Davies (éd.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology. In Honour of C.H. Dodd*, Cambridge, 1964, 363-393.

⁴⁴ R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leyde, 1970.

⁴⁵ À ce sujet, voir S. Inowlocki, «Quelques pistes de réflexion au sujet de la mystique de Philon d'Alexandrie», dans B. Beyer de Ryke – A. Dierkens, *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, 2005, 49-59.

rapprochements avec le discours de l'*Épître aux Hébreux*⁴⁶ – il en va de même pour la tradition concernant Melchisédech sur laquelle on revient plus bas.

Dans l'*Épître aux Hébreux* Jésus est détenteur d'un sacerdoce qui lui permet d'officier dans le Temple céleste, «le véritable», c'est-à-dire le sanctuaire authentique. Soulignons l'aspect mystique de ce texte qu'il n'a pas été possible d'aborder ici mais qui n'en est pas moins fondamental. Comme le montre le livre récent de Jody A. Barnard, publié en 2012,⁴⁷ en pointant les nombreux thèmes apocalyptiques mystiques de la littérature judéenne contemporaine qui se retrouvent dans l'*Épître aux Hébreux* et en suggérant qu'ils ne proviennent pas nécessairement de contacts conceptuels ou phénoménologiques mais de réelles expériences mystiques. Jody A. Barnard constate ainsi que la cosmologie, la christologie et la sotériologie de l'*Épître aux Hébreux* relèvent du monde de l'apocalyptique mystique judéenne et peuvent être comprises en référence avec ce contexte. L'intérêt de cette approche, dont certains points restent encore à démontrer, est que la littérature apocalyptique et la littérature mystique sont définies, pour la seconde moitié du I^e siècle, comme relevant d'un phénomène spirituel commun, qu'on retrouve aussi dans le mouvement chrétien.

Les rapprochements entre la littérature mystique de la Merkavah, à cause notamment des intérêts de l'*Épître aux Hébreux* pour le thème du trône (He 1,3; 6,4; 8,1; 12,2) et pour celui des anges (He 1,4–2,18), doivent donc être envisagés même si cette littérature n'est pas sans poser des problèmes de datation qui sont encore en cours de discussion parmi les critiques.⁴⁸

Une recherche sur l'appartenance religieuse et culturelle de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, qui apparaît comme un Judéo-Grec messianico/mystique (bien éloigné des pharisiens/rabbins de Palestine ou de Babylone), pourrait être envisagée, et semble l'être de plus en plus par les critiques.

En He 11,13, l'auteur estime être un véritable «étranger et voyageur sur la terre» et en He 13,14, l'auteur affirme ne pas avoir «ici-bas de cité permanente» mais être «à la recherche de la cité future». On pourrait rapprocher ces indications de la manière dont se qualifient les mystiques judéens pas nécessairement chrétiens: on en trouve des traces dans la littérature hénochienne ou autres écrits plus ou moins contemporains

⁴⁶ Voir J. Coppens, «Les affinités qumraniennes de l'Épître aux Hébreux», dans *Nouvelle revue de théologie* 84 (1962) 128-141 et 257-282.

⁴⁷ J.A. Barnard, *The Mysticism of Hebrews. Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle of the Hebrews*, Tübingen, 2012.

⁴⁸ Voir L.D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews. Its Background of Thought*, 82-85.

(comme par exemple 2 *Hénoch*) dont le caractère apocalyptique est à souligner.

L'insertion mystique de l'*Épître aux Hébreux* est souvent négligée par des critiques qui lui préfèrent une insertion politique en fonction de la littérature gréco-romaine du I^{er} siècle,⁴⁹ notamment en se fondant sur certains de ses aspects dissimulateurs qui lui permettent d'échapper aux délations et aux poursuites des autorités impériales.⁵⁰ Pourtant, le caractère mystique de l'*Épître aux Hébreux* recoupe aussi d'une certaine manière le caractère dissimulateur de certains textes, ce qui est courant dans l'empire neronien⁵¹ ou dans l'empire flavien. Il est cependant à craindre que c'est Jérusalem et non Rome qui est au coeur des préoccupations de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*.⁵²

V. LA DOCTRINE MESSIANIQUE DE L'*ÉPÎTRE AUX HÉBREUX*

Cette partie repose sur une contribution déjà publiée que l'on va revoir de manière succincte sur certains points.⁵³

La doctrine messianique développée dans l'*Épître aux Hébreux* est des plus originales pour l'époque, mais étant donné ses traits atypiques en milieu chrétien elle ne sera que rarement reprise par d'autres auteurs.

A. Résumé de la doctrine⁵⁴

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* centre toute sa doctrine messianique sur le thème du sacerdoce du Christ, le qualifiant par le titre de prêtre (*hiereus*) (He 10,21) et par le titre de grand prêtre (*archiereus*)

⁴⁹ Voir C. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 2001.

⁵⁰ Voir S.H. Rutledge, *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, New York, 2002.

⁵¹ Voir V. Rudith, *Political Dissidence under Nero: The Price of Dissimulation*, New York, 1993.

⁵² À ce sujet, J.A. Whitlark, «“Here We Do Not Have a City That Remains”: A Figure Critique of Roman Imperial Propaganda in Hebrews 13:14», dans *Journal of Biblical Literature* 131 (2012) 161-179.

⁵³ S.C. Mimouni, «Jésus Messie “fils de David” et Messie “fils d’Aaron”», dans D. Hamidović (éd.), *Aux Origines des Messianismes Juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, Leyde-Boston, 2013, 145-172, spécialement 157-167.

⁵⁴ À ce sujet, voir A. Vanhoye, «Le Christ, grand-prêtre selon Héb. 2,17-18», dans *Nouvelle revue de théologie* 91 (1969) 449-474; A. Vanhoye, «Situation et signification de Hébreux V.1-10», dans *New Testament Studies* 22 (1977) 445-456. Voir aussi W. Horbury, «The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrew», dans *Journal for the Study of New Testament* 19 (1983) 43-71 (= *Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*, Londres-New York, 2003, 227-254). Voir surtout E.F. Mason, «*You are a Priest Forever*: *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*», Leyde-Boston, 2008.

(He 2,17). Il invite ses auditeurs et ses lecteurs à considérer Jésus comme le grand prêtre de leur communauté (He 3,1) et il présente l'affirmation du sacerdoce du Christ comme le «point capital» de son enseignement (He 8,1). Ainsi, malgré l'appartenance de Jésus à la tribu de Juda et non à celle d'Aaron (He 7,14), l'auteur de cette lettre, en de nombreux endroits, le déclare comme «prêtre» ou comme «grand prêtre» – de fait, ces deux relevances généalogiques ne s'excluent pas nécessairement.⁵⁵ Pour ce faire, il se fonde notamment sur le Ps 110,1 et 4 qu'il interprète selon une manière que l'on rencontre aussi dans un *pesher* retrouvé parmi les manuscrits de la Mer Morte dont il est question plus loin.

Toutefois, il considère que Jésus appartient à une autre lignée sacerdotale sans lien avec celle d'Aaron, à savoir celle du sacerdoce «selon» Melchisédech (He 5,6.10; 6,20 et 7,1-28). Pour lui cependant, la distance entre les deux sacerdoces est radicale, même si le motif de la tente du désert, plutôt que celui du temple, permet d'assurer un certain lien avec les réalités nouvelles. Pourtant, Jésus est présenté comme assumant le rôle du prêtre offrant le sacrifice et celui du grand prêtre lors de la fête des Expiations: ce qui ne l'empêche pas de le montrer, de manière extrêmement originale, non seulement comme prêtre mais aussi comme victime expiatoire (He 9,14) et de qualifier son sacerdoce d'éternel, d'immuable ou d'intransmissible (He 6,20; 7,24).

Bref, pour l'auteur, le sacerdoce de Jésus, fondé sur la croix de son exécution, fait désormais de lui le seul intercesseur et médiateur (He 7,25; 8,6).⁵⁶

B. Étude de la doctrine

Pour comprendre, la pensée de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* sur ce point, il convient de prendre en considération ce que représente le sacerdoce dans le monde judéen du I^{er} siècle de notre ère.

Il n'est évidemment pas possible ici de développer cette question mais uniquement d'observer que le prêtre est le seul à être admis dans la demeure divine et que de ce fait il est à l'intersection de deux mouvements contraires: le premier, qui est ascendant, repose sur l'offrande au dieu d'Israël d'un animal immolé; le second, qui est descendant, repose sur la transmission au peuple des dons du dieu d'Israël. Tout dépend du prêtre, dans un sens comme dans l'autre, et l'efficacité de son

⁵⁵ À ce sujet, voir W. Adler, «Exodus 6:23 and the High Priest from the Tribe of Judah», dans *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 24-47.

⁵⁶ Voir aussi C. Clivaz, «L'Evangile du Sauveur, He 5,7 et la prière de supplication: en quête d'autres traditions sur la prière au Mont des Oliviers», dans *Apocrypha* 18 (2007) 109-137; C. Clivaz, «Heb 5,7, Jesus' Prayer on the Mount of Olives and Jewish Christianity: Hearing Early Christian Voices in Canonical and Apocryphal Texts», dans R. Bauckham (éd.), *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in Its Ancient Context*, Londres, 2008, 187-209.

geste repose sur l'observance de sa pureté rituelle qui est assurée par sa séparation afin de se protéger de toute souillure éventuelle.

On aura compris que Jésus entre parfaitement dans ce schéma: il participe au mouvement ascendant et aussi au mouvement descendant de par son rôle intermédiaire entre Israël et son dieu et de plus il est considéré, de plus en plus en tout cas, comme pur de toute souillure, y compris lors de sa conception et de sa naissance.⁵⁷

Quoi qu'il en soit, la démonstration rigoureuse de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, tente de proposer une piste doctrinale nouvelle et originale, par le biais d'une ouverture sur la sotériologie. Son point de départ, qu'on retrouve aussi chez Paul, repose sur l'écart entre la croyance en la messianité de Jésus et l'institution des sacrifices périmés et remplacés: Jésus assurant désormais de manière efficace le lien avec le dieu d'Israël alors que l'institution sacerdotale est impuissante (He 4,15). Toutefois, l'auteur ne ravale pas les sacrifices anciens à la manière d'Étienne dans Ac 7 ou de l'auteur de l'*Épître de Barnabé*: en effet, les sacrifices sanglants sont considérés comme périmés et le sacerdoce changé (He 7,12), mais leur validité n'est pas pour autant mise en cause et l'ancien sacerdoce n'en demeure pas moins authentique.

Sur ces points, la différence est grande avec l'idéologie essénienne, suivant laquelle le sacerdoce de Jérusalem est illégitime et ses sacrifices sont souillés.

Observons encore qu'en grec le *hiereus* (prêtre) est le ministre du *hieron* (sanctuaire) où il met en acte son *hierateuma* (sacerdoce) – mot qui est absent dans l'*Épître aux Hébreux*: ces termes se rattachent à la même racine quant à leur étymologie et leur signification, ce qui n'est pas le cas en français, prêtre provenant du grec *presbyteros*, littéralement ancien, et sacerdoce du latin *sacerdotium*, sans rapport avec la qualité d'ancien. Il s'agit là d'une difficulté dans toute analyse de la question, tout au moins quand on s'exprime en français.

C. Jésus et Melchisédech

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, en 7,1-28, assimile Jésus à la figure angélique de Melchisédech de Gn 14,17-20, alors qu'il l'a déjà situé, en 1,7-14, totalement à l'écart des autres anges: c'est une des autres grandes particularités de ce texte. Ainsi, après avoir signifié fortement la supériorité de Jésus par rapport aux anges, il affirme ensuite combien le sacerdoce nouveau de Jésus s'enracine dans la lignée céleste, sans ascendance, de Melchisédech, à la différence de celui d'Aaron (He 8,11-28). Bref, pour l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, Jésus est prêtre

⁵⁷ Voir C.H.T. Fletcher-Louis, «Jesus as a High Priest Messiah», dans *Journal for the Study of the Historical Jesus* 4 (2006) 155-175 et 5 (2007) 57-79.

«à la manière de Melchisédech» (He 7,17), expression qu'il emprunte au Ps 110,4.⁵⁸

Les traditions autour de la figure de Melchisédech, dont les premières attestations sont bibliques, y apparaissant deux fois (en Gn 14,17-20 et en Ps 110,4),⁵⁹ sont, comme l'a souligné, il y a longtemps déjà Moritz Friedländer,⁶⁰ d'un grand intérêt pour la compréhension du messianisme judéen des deux premiers siècles de notre ère, tellement on la retrouve dans divers milieux apparemment différents pour ne pas dire divergents.⁶¹

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* développe l'idée d'un tout autre sacerdoce qui s'inaugure alors, dans la lignée de Melchisédech, «lui qui n'a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours, ni fin pour sa vie, mais qui est assimilé au Fils de Dieu» (He 7,3) – autrement exprimé, Jésus relève du monde divin, comme c'est le cas pour Melchisédech.⁶²

Cette figure se trouve déjà dans un manuscrit retrouvé dans une grotte proche du Khirbet Qumrân: en 11Q13 (= 11QMelchisédech) II. Dans ce document, qui est fragmentaire, Melchisédech («Melki Sedeq») est considéré comme un messager messianique prévu pour la fin des temps, et son rôle est considérablement développé selon une perspective particulière: c'est ainsi qu'il est nommé l'héritier, le successeur, l'interprète des prophètes, et le garant de la figure du messie, conduisant à le considérer comme une des figures angéliques et même à le classer parmi les dieux (les '*Elohim*) – au point de voir son nom se substituer au tétragramme divin.⁶³

La figure de «Melkisédeq» dans ce document (sans doute essénien), qui est d'une grande originalité, a suscité de nombreux débats parmi les critiques sur son caractère ontologique comme être terrestre, être angélique ou être divin: on s'est même demandé si ce personnage ne pourrait

⁵⁸ À ce sujet, voir plus loin dans ce fascicule S. Bélanger, «L'*Épître aux Hébreux* dans le contexte spéculatif sur la figure de Melchisédech durant la période du Second Temple de Jérusalem (II^e siècle avant notre ère – I^r siècle de notre ère)».

⁵⁹ Voir G. Granerod, *Abraham and Melkizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110*, Berlin-New York, 2010.

⁶⁰ M. Friedländer, «La secte de Melchisédec et l'*Épître aux Hébreux*», dans *Revue des études juives* 5 (1882) 1-26 et 188-198; 6 (1883) 187-199. Voir aussi M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898, 28-40.

⁶¹ Voir F.L. Horton Jr., *The Melchizedeck Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, 1976; C. Gianotto, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)*, Brescia, 1984.

⁶² Voir G. Granerod, «Melchizedek in Hebrew 7», dans *Biblica* 90 (2009) 188-202.

⁶³ Voir A. Fitzmyer, «Further Light on Melchizedech from Qumran Cave 11», dans *Journal of Biblical Literature* 86 (1967) 26-41 (= *Essays in the Semitic Background of the New Testament*, Chapman, 1971, 245-267); J.T. Milik, «Milki-sedeq et Milkî-rereša» dans les anciens écrits juifs et chrétiens», dans *Journal of Jewish Studies* 23 (1972) 95-144.

pas désigner la divinité israélite ou l'un de ses attributs, en l'occurrence la justice.⁶⁴ Dans cette perspective, on a été à penser aussi que «Melki Sedeq» pourrait être compris comme l'une des multiples dénominations de la divinité israélite, y compris sous la forme d'une hypostase⁶⁵ – ce qui n'est pas sans poser alors la question de l'unicité de la divinité et du dithéisme chez les Judéens à partir du moment où ils deviennent messianistes: une déviance qui a touché aussi bien les esséniens que les nazoréens, voire d'autres groupes, et qui a été condamnée dans le mouvement rabbinique.⁶⁶

Quoi qu'il en soit, une telle mise en relief de la figure de Melchisédech dans le cadre d'un messianisme suprahumain ne peut se comprendre que dans un milieu mystique aux tendances apocalyptiques très marquées.⁶⁷

En outre, la figure de Melchisédech apparaît chez Philon d'Alexandrie (*De specialibus legibus* 3,79-83) et chez Flavius Josèphe (*Guerre des Judéens* 6,438 et *Antiquités judéennes* 1,177-181).

Au cours du II^e siècle, la figure de Melchisédech est au centre des polémiques entre les chrétiens et les rabbins qui se disputent alors la primauté du sacerdoce, les uns et les autres n'en ayant aucune légitimité réelle laquelle appartient encore aux synagogues.⁶⁸ Le mouvement rabbinique, pour sa part, finit par abandonner la figure de Melchisédech, non sans l'avoir privé de la dignité sacerdotale, qui est alors transférée à la figure d'Abraham (TB *Nedarim* 32b).

Chez les chrétiens, la figure de Melchisédech est exploitée autant dans des courants qui vont se considérer comme orthodoxes (voir Justin ou Tertullien) que dans des courants qui vont être considérés comme hétérodoxes (voir le traité Melchisédech retrouvé dans la bibliothèque gnostique mise au jour à Nag Hammadi [NHC IX]; voir aussi le groupe désigné comme «melchisédéchiens» dont il est question chez Épiphane, en *Panarion* LV, 1).⁶⁹

⁶⁴ Voir J. Carmignac, «Le document de Qumrân sur Melkisédeq», dans *Revue de Qumrân* 7 (1970) 343-378; J.T. Milik, «Milkî-sedeq et Milkî-rerešâ' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», 95-144.

⁶⁵ Voir notamment C. Batsch, «Melki Sedes n'est pas un ange. Une relecture du *pesher* thématique 11Q13 (11QMelkisedeq) II», dans *Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls* 5-6 (2008) *3-*16.

⁶⁶ À ce sujet, voir A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leyde-Boston, 2002.

⁶⁷ Voir P. Sacchi, «Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte de Qumrân 11 Q Melch», dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988) 202-214.

⁶⁸ Voir M. Simon, «Melchisédech dans la polémique entre Juifs et chrétiens et dans la légende», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 17 (1937) 58-93 (= *Recherches d'histoire juédo-chrétienne*, Paris-La Haye, 1962, 101-126).

⁶⁹ Voir G. Bardy, «Melchisédech dans la tradition patristique», dans *Revue biblique* 35 (1926) 496-505; 36 (1927) 24-45.

Bref, cette figure permet à tous de contourner la difficulté autorisant à faire de Jésus un membre du sacerdoce alors qu'il n'est nullement de la tribu de Lévi, à moins d'accepter la descendance matrilineaire (par sa mère Marie). Elle permet aussi de le rendre sans généalogie et sans descendance: la prêtrise et la royauté du Messie ne sont ni à hériter ni à transmettre et ne doivent rien à tout ce qui est antérieur à son apparition – une prêtrise céleste et parfaite «selon» Melchisédech qui s'oppose à une prêtrise terrestre et imparfaite d'Aaron.⁷⁰

D. Origine et postérité de la doctrine

Selon toute apparence, le messianisme sacerdotal n'a eu que peu de réception dans les communautés chrétiennes. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'a pas eu de postérité, car l'idéologie lévitique ou sacerdotale dans le monde judéen des trois premiers siècles de notre ère a été relativement développée. En effet, alors même que le sacerdoce du I^e siècle a été déconsidéré, une revendication traverse les mouvements religieux chrétiens et pharisiens, laquelle a donné naissance à ce que l'on peut appeler le «sacerdoce commun» mais sans vouloir nécessairement arracher aux prêtres du sanctuaire leur charge proprement sacrificielle.

Cette idéologie lévitique ou sacerdotale est au fondement des pratiques de pureté rituelle et de certains repas communautaires que l'on retrouve chez les esséniens et les pharisiens de Palestine mais aussi chez les thérapeutes d'Égypte où l'on rencontre cette même idée de manger et de vivre «comme des prêtres» (Philon d'Alexandrie, *De vita contemplativa* 74).

Une telle idéologie repose sur Ex 19,6, «Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte»: dès lors, chacun doit respecter les règles lévitiques et vivre dans la plus parfaite sainteté, c'est-à-dire dans la séparation d'avec toutes les souillures, alimentaires et autres. Ainsi, il faut vivre le plus possible suivant l'idéal d'une sainteté lévitique, comme cela est affirmé dans le Midrash *Sifra* sur Lv 11,45 (du III^e-IV^e siècle): «Comme je suis saint (dit le dieu d'Israël), vous serez saints. Comme je suis séparé, vous serez séparés (*perushim*)». Or, c'est cet idéal de perfection, en grec *teleiosis*, qui constitue justement l'un des motifs majeurs de l'*Épître aux Hébreux*: tous doivent être parfaits comme Jésus est parfait (He 2,10; 7,28) – la perfection de ce sacerdoce lévitique trouvant en lui son achèvement (He 7,11).

Il n'est pas impossible que cette idéologie et sa mise en œuvre aient été d'abord l'apanage de la classe des prêtres durant longtemps

⁷⁰ Voir aussi P. Piovanelli, «“Much to Say and Hard to Explain”. Melchizedek in Early Christian Literature. Theology, and Controversy», dans A.A. Orlov – G. Boccaccini – J.M. Zurawski (éd.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only*, Leyde-Boston, 2012, 411-429.

avant d’être étendues à d’autres catégories du peuple judéen mais à une époque sans doute tardive.

On peut mieux ainsi préciser le contexte de l’origine du titre attribué à Jésus qui pourrait relever d’un milieu lévitique ou sacerdotal qui, avant ou après 70, a pénétré tout autant le mouvement chrétien que le mouvement pharisien.

Christian Grappe a relevé, à propos de Pierre, son rôle au sein de la communauté chrétienne de Jérusalem, qui a constitué une fraternité marquée par les modèles de l’époque et vivant dans l’attente de la Parousie du Fils de l’Homme – une communauté qui se serait considérée comme la réalisation parfaite du nouveau temple et cela au point d’attribuer à Pierre les prérogatives d’un grand prêtre à la tête d’un groupe de croyants (Mt 16,17-19) et il a considéré alors que ce type de succession lévitique ou sacerdotale serait à distinguer du type de succession royale ou dynastique représentée par Jacques le Juste, le frère de Jésus.⁷¹ Il est difficile de suivre ce critique dans toute sa démonstration même si à première approche elle apparaît séduisante, car Jacques le Juste est présenté, par Hégésippe, comme quelqu’un se comportant comme s’il appartient à la classe lévitique ou sacerdotale. Il est erroné aussi de considérer que Jésus et ses premiers disciples ont eu une attitude anti-sacerdotale: dans son intervention contre les changeurs et les vendeurs dans l’enceinte du temple, Jésus doit être perçu davantage comme un purificateur des pratiques en vigueur que comme un opposant au sacerdoce – il veut purifier le sanctuaire de toutes ses souillures.

De fait, ce qui a causé difficulté au messianisme sacerdotal comme d’ailleurs au messianisme davidique, c’est que seules les doctrines messianiques facilitant l’assimilation de Jésus à la divinité juudeenne, devant Dieu, ont été conservées et transmises de manière claire – celles qu’en théologie chrétienne on appelle la christologie.

L’auteur de l’*Épître aux Hébreux* a certes souligné fortement la filiation divine de Jésus (He 1,2.5.8; 3,6; 4,14; 5,5.8; 7,3.28 et 10,29), mais cela ne signifie pas pour autant qu’il ait assimilé Jésus à la divinité juudeenne, car, pour lui, cette filiation est au principe de son sacerdoce⁷² – or la divinité juudeenne ne saurait être appelée prêtre ou grand prêtre! S’il le fallait encore, observons que l’auteur a appliqué à Jésus l’épithète de *μεσίτης* (ou médiateur) dont il est d’ailleurs le principal témoin: «Jésus médiateur d’une alliance nouvelle» (He 12,24; voir He 8,6 et 9) – laquelle aussi ne renvoie nullement à une assimilation de Jésus à la divinité juudeenne, car le médiateur est forcément second et non unique comme dans le cas de Dieu.

⁷¹ C. Grappe, *D’un temple à l’autre. Pierre et l’Église primitive de Jérusalem*, Paris, 1992, 103-112.

⁷² À ce sujet, voir R. Bauckham – D.R. Driver – T.A. Hart – N. MacDonald (éd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids/Michigan, 2009, 15-36.

De ce point de vue, observons que l'auteur paraît éloigné de la pensée de Paul ou de Luc qui attribuent la fonction médiatrice à Moïse (Ga 3, 19) ou aux anges (Ac 7,38) mais jamais à Jésus.⁷³ Précisons cependant que Paul n'assimile pas pour autant Jésus à la divinité judéenne et qu'il a tendance à considérer que Jésus est un médiateur, comme on peut notamment le constater par l'emploi fréquent de la préposition διά (ou par l'entremise de) avec le génitif ou l'accusatif, qu'il fait dans ses lettres, pour signifier son action médiatrice.

Bref, il paraît donc difficile de considérer que, dans l'*Épître aux Hébreux*, Jésus ait été assimilé à la divinité judéenne, Dieu, comme le disent de très nombreux exégètes qui parfois estiment qu'il s'agit là d'une question épineuse tellement la lecture des versets considérés est difficile.

E. Récapitulatif

On comprend alors que le messianisme sacerdotal n'ait eu qu'une postérité limitée, du moins apparemment, dans les cercles de la Grande Église pour qui Jésus est de plus en plus à assimiler à “Dieu” – une assimilation qui n'ira pas de soi comme l'indiquent, parfois en filigrane, les divers débats christologiques postérieurs. Il n'empêche que la question est revenue quand il s'est agi de sacerdotaliser le ministère des évêques (à partir de 200) et des presbytres (à partir de 250) dans les communautés chrétiennes, notamment en invoquant sa légitimation par l'ancien sacerdoce de l'époque du temple de Jérusalem.

Il convient éventuellement de rapprocher cette question des conflits qui ont éclaté entre Paul et des milieux que l'on peut qualifier de lévitiques et sacerdotaux. Ces derniers considèrent que les problèmes cultuels, de calendriers, de temps marqués et de lieux déterminés demeurent essentiels pour leur croyance messianique, alors que Paul estime que cette attitude est un reste déplorable de l'époque antérieure à Jésus et plus nécessaire depuis sa manifestation messianique (Ga 4,8-20). Clément de Rome, dans la querelle de Corinthe, est peut-être confronté à l'arrivée dans les communautés chrétiennes de groupes lévitiques et sacerdotaux, après la destruction du temple de Jérusalem en 70, qui continuent à briguer certaines de leurs anciennes prérogatives: en effet, dans son *Épître aux Corinthiens*, en 40-44, il met la querelle, à propos du nom de l'ἐπίσκοπος (en *1 Clément* 44,1), en miroir avec le conflit à propos du sacerdoce résolu par l'épisode du rameau d'Aaron (en *1 Clément* 43; voir Nb 17,16-26).⁷⁴

⁷³ À ce sujet, voir A. Vanhoye, «Un médiateur des anges en Ga 3,19-20», dans *Biblica* 59 (1978) 403-411.

⁷⁴ Voir A. Faivre, «Les adversaires vus de Rome. L'art de gérer un conflit en proposant de nouvelles frontières pour l'*Ekklésia*», dans *Revue des sciences religieuses* 84 (2010) 373-385.

Quo qu'il en fût, au I^{er} siècle de notre ère, en Palestine, on passe volontiers dans certains cercles de pensée judéens de la figure du patriarche à la figure du prêtre: ainsi que l'indique la littérature testamentaire dont le caractère apocalyptique (= mystique) n'est pas à négliger:⁷⁵ cette évolution peut être comprise à partir du rôle médiatique du prêtre entre le monde d'en bas et le monde d'en haut. C'est dans ce contexte qu'il convient sans doute de comprendre l'application à Jésus de la figure du patriarche Melchisédech et de la figure de prêtre ou de grand prêtre – à cause de son rôle de médiateur, mais alors sans avant (ascendance) et sans après (descendance).

Pour leur part, les Pères de l'Église procéderont dans leur application en se fondant sur les milieux de pensée qui ont tendance à valoriser le caractère lévitique du sacerdoce aux dépens de son caractère sadocite – celui remontant aux anciennes familles de prêtres de l'époque antérieure à 70 et qui paraissent subsister puisqu'elles sont encore attestées au VII^e siècle en Galilée et dans toute la Palestine.⁷⁶

Il est difficile d'affirmer que le messianisme sacerdotal dans l'*Épître aux Hébreux* est réinterprété dans la ligne de Melchisédech.

Jésus est, comme grand prêtre eschatologique, le médiateur de la nouvelle alliance (He 9,15), qui ouvre aux chrétiens l'accès du monde céleste, celui de Dieu (He 7,1–10,18).

Il n'est pas question de considérer, comme certains exégètes l'ont affirmé, notamment Albert Vanhoye,⁷⁷ que la sacerdotalisation des ministères chrétiens repose notamment sur l'*Épître aux Hébreux* et surtout qu'elle remonte au I^{er} siècle – de ce point de vue on est en accord avec Joseph Moingt.⁷⁸

VI. CONCLUSION

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est un prêtre qui s'adresse à des prêtres, à des mentalités lévitiques ou sacerdotales, qui seuls peuvent le comprendre, de plus il montre une grande familiarité avec la culture biblique comme avec la culture philosophique, maniant fort bien la rhétorique gréco-romaine. Il défend une doctrine messianique ou christolo-

⁷⁵ À ce sujet, voir R.A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Atlanta/Georgie, 1996.

⁷⁶ Voir A. Windfuhr, «Die galiläischen Heimatorte der 24 Priesterordnungen nach Kalir», dans *Palästinajahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts* 18-19 (1922-1923) 80-89. Voir aussi M. Avi-Yonah, «A List of Priestly Courses from Caesarea», dans *Israel Exploration Journal* 12 (1962) 137-139; M. Avi-Yonah, «The Ceasarea Inscription of the Twenty-Four Priestly Courses», dans *The Teacher's Yoke*, Waco/Texas, 1964, 46-57.

⁷⁷ A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980.

⁷⁸ J. Moingt, «Prêtre "selon le Nouveau Testament". À propos d'un livre récent», dans *Recherches de science religieuse* 69 (1981) 573-598.

gique qui considère Jésus comme un être humain exceptionnel, toujours vivant et intercédant auprès de Dieu pour sauver ses fidèles (He 7,23-25) – le Fils est considéré comme manifestant une proximité avec le Père, mais il ne se confond pas avec lui. C'est pourquoi, il n'est pas étonnant que l'*Épître aux Hébreux* ait été sollicitée par des tendances adoptianisantes et judaïsantes qui ont émergé dans le courant du II^e siècle.

Observons de manière significative que si l'*Épître aux Hébreux* a été rejetée par Marcion et les marcionites, elle semble avoir été acceptée par Montan et les montanistes. Il s'agit d'indices non négligeables sur la réception de ce texte au II^e siècle et sur son appréciation par des groupes aussi opposés que l'ont été les marcionites et les montanistes, notamment dans leur attitude antijudaïsante à tendance divinisante (messianisme) pour les premiers et projudaïsante à tendance humanisante (prophétisme) pour les seconds. Ces indices permettent d'éclairer les conflits qui ont divisé les communautés chrétiennes à cette époque et de percevoir dans quel milieu l'*Épître aux Hébreux* a été transmise, apparemment bien éloigné de celui des chrétiens d'Alexandrie.

Observons encore que l'*Épître aux Hébreux* ne représente en aucune manière la polémique des Juudeens chrétiens contre les Juudeens non chrétiens, comme on l'a parfois avancé.

Quant aux circonstances de la rédaction de ce texte, on ne peut que les imaginer et les exégètes n'ont pas manqué de le faire. Cependant, il faut bien avouer qu'aucune indication réelle ne permet de les préciser.

Albert Vanhoye a tenté une interprétation de la terminologie sacerdotale et sacrificielle qui se trouve dans l'*Épître aux Hébreux*.⁷⁹ Il semble après d'autres et avec d'autres considérer que le sacerdoce a été «le but assigné à toute l'existence de Jésus» (p. 87), comme s'il se doit d'«obtenir le sacerdoce» (p. 88), de le «posséder» (p. 281), comme si également la médiation que le Christ exerce doit être nécessairement sacrificielle (p. 242). Bref, pour ce critique, l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* a récupéré l'institution sacerdotale afin d'être fidèle à la totalité de la révélation biblique dont l'accomplissement doit comporter nécessairement une dimension sacerdotale (pp. 33, 59, 64, 342), considérant ainsi que c'est un problème pour les chrétiens du I^{er} siècle (pp. 70, 81, 259) et estimant aussi que le Christ ne peut sauver qu'en se coulant dans un schéma sacerdotal et sacrificiel.

Jean-Paul Michaud a pensé, pour sa part, critiquant le point de vue d'Albert Vanhoye, que «l'auteur de l'épître a réinterprété le mystère de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ en langages sacerdotal et sacrificiel», de manière métaphorique.⁸⁰

⁷⁹ A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*.

⁸⁰ J.-P. Michaud, «L'Épître aux Hébreux aujourd'hui», 391-431, spécialement 421.

Apparemment, personne n'a été jusqu'à supposer que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, un prêtre qui écrit à des prêtres, pourrait savoir que Jésus a appartenu à la classe sacerdotale, raison pour laquelle il serait conduit à une telle interprétation de sa figure. Une hypothèse qui ne repose pas sur de quelconques métaphores si ce n'est quand il s'agit du thème du grand prêtre!

Cette éventuelle appartenance de Jésus à la classe sacerdotale ne saurait être une hypothèse à négliger, d'auteur qu'elle est également documentée ailleurs dans le Nouveau Testament, et notamment dans l'*Évangile selon Jean* dont de récentes études ont montré qu'il y est considéré, du moins par son auteur, de manière implicite plus qu'explicite, comme prêtre et même comme unique grand prêtre.⁸¹

L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* livre à ses destinataires une interprétation de la mort du Christ dans une perspective expiatoire, comme seul médiateur capable d'enlever les péchés en tant qu'unique grand prêtre entré une fois pour toutes dans le Saint des Saints du sanctuaire (He 10,19): or, il se pourrait que seule l'appartenance sacerdotale de Jésus puisse autoriser une telle interprétation, sinon elle serait apparue outrancière surtout à une époque où le temple existe encore.

Ainsi, l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* développe une interprétation allégorisée et spiritualisée de la figure du grand prêtre qui est relativement répandue dans le monde judéen du I^e siècle de notre ère d'avant ou d'après la disparition officielle de la fonction: ainsi, on la trouve chez Philon d'Alexandrie (*De fuga et inventione* 108-110, voir aussi 115-118), mais aussi dans le *Testament de Lévi* (VIII, 1-18; XVIII, 1-14). Précisons que chez Philon, par exemple, «le grand prêtre n'est pas un homme mais un *logos* divin éloigné de toute injustice» engendré par la divinité et la sagesse considérées, l'une et l'autre, comme des «parents incorruptibles et exempts de souillure» (*De fuga et inventione* 109) – une formulation du plus grand intérêt pour comprendre à cette époque la conception virginal des êtres exceptionnels.⁸²

Dans les *Enseignements de Silvanos*, en 89,5-34 et en 109,5-27, un écrit retrouvé dans la bibliothèque de Nag Hammadi, on retrouve le

⁸¹ Voir J.P. Heil, «Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John», dans *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995) 729-745; H.K. Bond, «Discarding the Seamless Robe: The High Priesthood of Jesus in John's Gospel», dans D.P. Capes (éd.), *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity*, Waco/Texas, 2007, 183-194; W.V. Cirafesi, «The Priestly Portrait of Jesus in the Gospel of John in the Light of 1QS, 1QSa and 1QSb», dans *Journal of Graeco-Roman Christianity and Judaism* 8 (2011-12) 83-105.

⁸² À ce sujet, voir S.C. Mimouni, «La virginité de Marie: entre textes et contextes (I^e-II^e siècles)», dans C. Clivaz – A. Dettwiler – L. Devillers – E. Norelli (éd.), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen, 2011, 33-46.

thème du privilège du sacerdoce avec le grand prêtre non sans lien avec la souillure du temple et celui de l’Esprit Saint.⁸³

Post scriptum

Pour prendre congé (PPC) de ce dossier parcouru à grandes enjambées, il convient de souligner que si les études historiques et théologiques de l’*Épître aux Hébreux* ont été tant renouvelées au cours de ces dernières décennies c’est essentiellement à cause de la découverte des textes de Qumrân et de Nag Hammadi dans lesquels est repris la figure de Melchisédech, c’est aussi à cause des perspectives nouvelles des recherches sur le monde judéen aux I^e et II^e siècles, celui de Palestine mais aussi celui de Diaspora, dans lequel le mouvement chrétien est de plus en plus inséré: le Ju déen dont il est question dans la littérature chrétienne de cette époque devenant ainsi de moins en moins un “homme de paille” au profit d’un “homme réel”.

Simon C. Mimouni

École pratique des Hautes études – Section des sciences religieuses, Paris
simon.mimouni@yahoo.fr

⁸³ À ce sujet, voir M. Scopello, «Le temple et son grand prêtre dans les Enseignements de Silvanos (Nag Hammadi VII, 4)», dans *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes, Strasbourg 28 mai 1982*, Louvain, 1983, 145-152.