

ÉVANGILE ET JUDAÏTE : L'APPORT DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Samuel BÉNÉTREAU

Le Nouveau Testament dans son ensemble, constitue un témoignage du plus haut intérêt sur les rapports entre chrétiens et juifs. Quelle lumière l'Épître aux Hébreux, dont le titre semble si prometteur, jette-t-elle sur un problème complexe aussi bien au niveau des concepts que dans ses conséquences pratiques ?

Le titre de cet article paraîtra ambitieux. Aussi devons-nous poser clairement les limites de notre propos. Il ne s'agit pas d'étudier, soit historiquement, soit sous l'angle de l'actualité, les relations, anciennes et délicates, entre le monde chrétien et les communautés juives.

La première limite est relative au champ d'investigation. Nous nous en tenons à ce livre du Nouveau Testament dont l'intitulé est très prometteur : « aux Hébreux ». Le Nouveau Testament, dans son ensemble, constitue pour notre sujet un témoignage du plus haut intérêt puisque juifs et chrétiens se sont trouvés côte à côte, voire face à face, dès l'origine de l'Église. D'autres livres, les évangiles, le livre des Actes, les épîtres de Paul, auraient également une contribution précieuse à apporter. L'Épître aux Hébreux n'aborde pas tous les aspects d'un problème complexe aussi bien au niveau des concepts que dans ses conséquences pratiques.

La deuxième limite tient à la nature même du texte que nous considérons. On ne doit pas accorder un crédit excessif à son titre traditionnel « aux Hébreux ». Il est certainement secondaire, en ce sens qu'il n'appartient pas à l'épître elle-même, mais représente l'avis de l'Église ancienne à partir du II^e siècle, époque où les plus anciens manuscrits le portent. Il ne fait pas de l'ouvrage une sorte de manifeste adressé au peuple juif.

L'Épître aux Hébreux : Pour qui, pourquoi ?

Le terme « hébreu » n'est pas univoque : en Actes 6.1, il a le sens limité de juif palestinien, parlant araméen et appartenant à l'Église de Jérusalem. Ensuite et surtout, la lettre vise non pas une race ou un peuple ou une culture, mais une communauté chrétienne locale ou tout au moins géographiquement bien délimitée, comme le montre le chapitre 13¹. En présentant les destinataires comme « hébreux », le christianisme antique a exprimé sa conviction qu'ils étaient des chrétiens d'origine juive et, probablement, que leur judaïsme de départ représentait aussi pour eux la tentation la plus redoutable, celle d'un retour aux convictions et pratiques de leurs pères². Cette identité juive des destinataires est très probable, même si elle est mise en question par quelques-uns³.

¹ Dans certaines *Introductions*, on propose de détacher le chapitre 13 (ou au moins le « billet d'envoi » de 13.22-25) du reste de l'épître en raison de son caractère plus pratique. Cet avis n'est pas retenu par la majorité des auteurs, car rien dans le vocabulaire ou le style ne l'appuie.

² On peut hésiter sur ce deuxième point. Il est curieux que le danger d'un retour au judaïsme ne soit jamais formulé explicitement. La chute, l'apostasie, font l'objet d'avertissements solennels, mais en des termes généraux applicables à diverses formes d'éloignement de Dieu (2.1 ; 6.6 ; 12.25).

³ Ainsi le dernier grand commentaire « scientifique » allemand opte pour une communauté pagano-chrétienne (J. BRAUN, *An die Hebräer*, Handbuch zum Neuen Testament 14, Tubingue, Mohr, 1984. Mais les arguments ne sont pas très convaincants. La thèse de destinataires appartenant, au moins pour la plupart, au milieu judéo-chrétien garde les suffrages du plus grand nombre.

L'auteur inconnu⁴ de cette œuvre, chrétien d'origine juive lui-même, selon toute vraisemblance, et responsable d'Église jouissant d'une grande autorité spirituelle, adresse donc à un groupe de judéo-chrétiens ou, au moins, à une Église mixte, c'est-à-dire avec une section judéo-chrétienne, cette lettre – certains disent un sermon mis ensuite sous forme de lettre – pour les faire réfléchir et les stimuler. Il accorde une large place au thème de la nouveauté du message chrétien par rapport au legs du passé.

On n'est donc pas en présence d'un traité de propagande chrétienne ou simplement d'un dialogue entre juifs et chrétiens. Ce n'est pas davantage un texte polémique cherchant à dresser les chrétiens contre les juifs. On ne perçoit pas, d'ailleurs, de situation concrète de conflit. Des persécutions sont évoquées (10.32-35), mais il n'y a pas de raison particulière pour en attribuer la responsabilité à des autorités juives, sanhédrin ou chefs de synagogues. Le discours est théologique et s'attache à une proclamation de l'Évangile comme message de salut, avec un intérêt soutenu pour les conséquences pratiques de l'accueil ou du refus de cette bonne nouvelle. La judaïté y apparaît surtout dans sa dimension religieuse de fidélité à une histoire sainte, à la Loi et au culte, à des rites sacrés.

Il n'est pas sans intérêt de le signaler, ne serait-ce que pour montrer combien le concept de judaïté doit être reçu avec souplesse : on voit couramment dans l'auteur un juif de la diaspora, donc en relation étroite avec l'hellénisme. Pour cette raison, les noms d'Apollon (plaidoyer vigoureux de C. Spicq en faveur de cette solution) et de Barnabas (thèse chère à J. A. T. Robinson) ont été avancés⁵. Un vif débat s'est développé autour de l'importance de la dette de l'auteur à l'égard du monde hellénistique. Plusieurs spécialistes l'ont gonflé au point d'affirmer de grandes affinités entre lui et Philon d'Alexandrie, juif pieux, certes, mais marqué par la philosophie grecque dans les structures mêmes de sa pensée et dans sa lecture de l'Ancien Testament. S'il faut reconnaître que certains termes, certains concepts, certaines démarches, rapprochent indéniablement l'épître du judaïsme alexandrin, il convient de maintenir avec force que la pensée reste façonnée en profondeur par la seule Écriture et que le type de judaïsme représenté est analogue à celui qui sous-tend les autres livres du Nouveau Testament, judaïsme sur lequel vient se projeter l'éclat de la révélation du Messie Jésus⁶.

Rupture

Quelques expressions semblent creuser un fossé infranchissable, et un juif attaché à sa religion ne peut que se sentir heurté par des jugements qu'il considérera comme sans appel et sans nuance. Le judaïsme de l'époque tendait déjà à accorder à la *torâ*, à la Loi, un statut quasi divin, et le culte, dans tous ses aspects, était honoré comme une institution divine. Le cœur même de la foi d'Israël n'est-il pas atteint lorsque l'épître, unissant étroitement la Loi et le culte (7.11), proclame leur « abrogation », en raison de leur « déficience » et de leur « manque d'utilité » (7.18) ? Une loi « à jamais incapable » (10.1) : quel blasphème ! Et en 10.9, la « suppression » du premier culte, c'est-à-dire du culte juif avec tout son système sacrificiel, est attestée. Les démarches les plus sacrées sont qualifiées de « rites humains » (9.10). En fait, c'est l'alliance elle-même qui est déclarée « vieillie et près de disparaître » (9.13).

⁴ Longtemps, l'ouvrage a été considéré comme paulinien, bien que des doutes se soient manifestés très tôt. Il y a aujourd'hui une quasi unanimité pour renoncer à cette paternité, en raison de l'originalité du propos et de différences formelles considérables. N. Hugedé est très isolé lorsqu'il écrit : « L'épître est la clé de voûte de toute l'œuvre paulinienne », *Saint Paul et Rome*, Paris, Les Belles Lettres/Desclée de Brouwer, 1986.

⁵ Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, coll. Études Bibliques 1, Paris, Gabalda, 1952, p. 197-219 et J. A. T. ROBINSON, *Re-dater le Nouveau Testament*, trad. de l'anglais, Paris, Lethielleux, 1987 [1976], p. 289-296.

⁶ C. SPICQ, *op. cit.*, p. 39ss, tend à majorer l'influence du philonisme. À l'opposé, R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, Leide, Brill, 1970, souligne la distance entre les deux œuvres.

À ces sentences brutales il faut ajouter toute une série de comparaisons dépréciatives. L'Évangile, la parole du Fils, est exalté aux dépens de ce qui a été révélé à Israël. La Loi est dévaluée par rapport à une « meilleure espérance » par laquelle on s'approche enfin de Dieu (7.19). Le Sinaï, lieu de la révélation, est dépeint sous les sombres couleurs d'une montagne terrifiante (12.18-21), en contraste saisissant avec une Jérusalem céleste en fête. Le temple et ses cérémonies, vers lesquels affluaient la foule joyeuse des pèlerins, sont rabaisés au rang de « culte rendu à une image, à une esquisse des réalités célestes » (8.5). Le fait d'être établi sur un modèle divin, selon la parole d'Exode 25.40 rapportées en 8.5, était certainement compris jusqu'ici comme valorisant, alors que l'épître minimise leur rôle : Israël a un « sanctuaire fait de main d'homme » (9.24) et ses rites sont dépassés. Le sacerdoce lévitique est atteint de plein fouet par la proclamation d'un sacerdoce nouveau, d'un autre type, « à la manière de Melchisédek » (ch. 7). La première alliance, qui n'était pas « sans reproche » (8.7) doit laisser la place à une autre, « nouvelle » (8.13) et « meilleure » (8.6). Sans être déconsidérés, les noms les plus prestigieux de l'histoire d'Israël, tels qu'Abraham (7.4-10) et Moïse (3.1-6), souffrent de la proximité du Fils et de son excellence.

Continuité

Une première remarque s'impose : ce livre qui, par son entrée dans le canon des Écritures, est devenu le bien commun d'une Église à très large majorité pagano-chrétienne oblige les lecteurs de toutes les époques à « judaïser ». Nous voulons dire par là qu'une familiarité avec l'histoire, la mentalité et les préoccupations du judaïsme d'alors constitue un passage obligé pour l'intelligence de son message. C'est vrai, dans une certaine mesure, pour la lecture du Nouveau Testament en général, mais ce l'est très particulièrement pour cette épître. Ce savoir indispensable débordé le domaine strictement religieux pour toucher au culturel. Ainsi la démonstration basée sur la présence dans les « reins d'Abraham » (7.10) de l'Israël de toutes les générations suppose une certaine conception de l'homme et de sa descendance.

La manière de raisonner est souvent de type rabbinique, avec une large utilisation du raisonnement *a fortiori* (ce qui est vrai à un niveau inférieur l'est encore plus à un niveau supérieur) et tout un art dans le rapprochement de textes bibliques (Gn 2.2 et Ps 95.7-11 en 3.7-4.11 ; Gn 14.17-20 et Ps 110.4 au ch. 7). On pourrait dire que, jusqu'à un certain point, la judaïté est une « préparation évangélique », une voie d'accès au message chrétien.

La continuité est d'abord interne à toute la série de contrastes qui structurent l'enseignement et l'exhortation de l'œuvre. On le sait depuis longtemps, on ne peut opposer que des grandeurs qui ont des points communs. Si l'on prend, par exemple, le thème du sacerdoce unique et parfait du Christ, la contribution la plus originale de l'épître à la théologie du Nouveau Testament, on perçoit rapidement que le contraste avec le sacerdoce lévitique est sous-entendu par une large continuité. C'est clair dans l'opposition entre les deux sacerdoce qui décrit 5.1-10 et qui développent les chapitres 7 et 8. La fonction est identique : permettre l'approche de Dieu en réalisant l'expiation des péchés. La vocation divine est requise dans les deux cas (5.1,4,5). Ce sont certaines modalités et la dimension de la réussite qui diffèrent.

On doit aller plus loin : la continuité est affirmée très explicitement. Les deux alliances s'inscrivent dans un même plan divin. La première phrase de l'exorde (1.1-2) est significative à cet égard : le même Dieu parle et tient le même discours sous la diversité des modalités et en plusieurs temps. D'ailleurs il est manifeste que Dieu parle encore aujourd'hui au peuple de la nouvelle alliance par les anciens oracles : « il fixe de nouveau un jour, aujourd'hui, disant beaucoup plus tard dans le texte de David déjà cité : 'Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs' ». En 12.5-6, c'est le livre des Proverbes qui interpelle la communauté chrétienne. L'actualité de l'Ancien Testament est si fortement ressentie que, pour transmettre son instruction, l'auteur emploie des verbes du discours oral, *dire*,

témoigner, de préférence au *il est écrit* traditionnel. Et l'utilisation est si ample que R. Fabris parle d'un « humus vital⁷ ». En réalité, la communication n'est pas à sens unique : il y a un perpétuel aller et retour entre les Écritures juives et les vérités que se rattachent au Christ.

La continuité, comme chez Paul, s'exprime non seulement dans la cohérence du projet de Dieu, dans la permanence et l'actualité de sa parole, mais aussi dans la persistance d'un peuple. Abraham n'est pas mis à l'écart : la promesse d'une descendance demeure, mais elle inclut tous les croyants (2.16).

Le discours sur la notion de foi est très instructif à cet égard. Elle apparaît, dans sa structure de base (« assurance des choses qu'on espère, démonstration de celles qu'on ne voit pas », 11.1), comme un lien entre les hommes de l'ancienne alliance et ceux de la nouvelle. Certes, ces derniers possèdent le très grand privilège de « fixer les regards sur Jésus, l'initiateur de la foi et celui qui la mène à son accomplissement » (12.2), mais il leur est précieux et profitable de se savoir environnés et encouragés par une immense « nuée de témoins », parmi lesquels figurent les noms les plus vénérés de l'histoire d'Israël, Abraham, Sara, Isaac, Jacob, Moïse, etc.

Dépassement

Un troisième terme est nécessaire pour traiter de la relation entre Évangile et judaïté, celui du dépassement. Encore faut-il s'entendre sur sa portée. Lorsqu'on dépasse une voiture sur la route, on la laisse derrière et on ne la revoit plus. Il y a d'autres types de dépassement, par exemple le dépassement-prolongement, et même, si l'on y ajoute une connotation qualitative, le dépassement-enrichissement. C'est ce dernier schéma qui convient à l'épître, dont l'un des mots clés est *meilleur* : une meilleure espérance (7.19), une meilleure alliance (7.22), de meilleures promesses (8.6), de meilleurs sacrifices (9.23), une meilleure patrie (11.16), en un mot du « meilleur » (*kreïtton ti*, 11.40).

Pour prendre la mesure de toute la richesse du dépassement attesté dans l'Épître aux Hébreux, il est même indispensable de lui associer un autre mot, celui d'*accomplissement*, porteur d'un concept qui occupe une place décisive. Ce n'est pas le lieu d'étudier la variété des emplois de termes formés sur l'adjectif *téleïos*, *achevé*, *parfait* ; mais on peut relever au moins quelques affirmations où intervient le verbe *téleïoun*, *mener à l'accomplissement* (traduction préférable à *conduire à la perfection* ou *perfectionner*⁸). La grande faiblesse de la loi et du culte ancien était leur incapacité à « mener à l'accomplissement » (7.19) ; ils ne pouvaient se prévaloir que de réalisations partielles et toujours remises en question, n'atteignant pas véritablement la « conscience » (9.9), c'est-à-dire le cœur. Mais lui, le grand prêtre nouveau, par l'offrande de lui-même, « a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qui sont sanctifiés » (10.14). Grâce à l'œuvre du Christ, les hommes de foi de l'ancienne alliance « arrivent à l'accomplissement », dans la compagnie des chrétiens (11.40). Et dans la présence de Dieu, dans la joie de la Jérusalem céleste, se retrouvent « les esprits parvenus à l'accomplissement » (12.23). Dans la notion d'accomplissement, *téleïôsis*, se rejoignent les idées de complétude et de réalisation. L'Évangile du Christ prolonge et complète la révélation accordée à Israël, mais, surtout, ce qui est ajouté réalise, une fois pour toutes, les attentes et les promesses anciennes. Le but est atteint : un plein pardon est accordé, la communion avec Dieu est assurée par le Médiateur. Le sang du Fils scelle « une alliance éternelle » (13.20).

⁷ R. FABRIS, « La Lettera agli Ebraei e l'Antico Testamento », *Rivista Biblica* 32, 1984/2, p. 251.

⁸ Le terme de perfection, dans l'usage courant, a surtout une connotation éthique, ce qui a réduit la portée de *téleïoun* : ce verbe exprime un accomplissement global et salutaire.

Scandale et folie

Il ne faut pas se bercer d'illusions : les juifs ne sont guère disposés à accepter cette thèse chrétienne d'un accomplissement de leur foi dans l'Évangile. C'est l'aspect rupture qui les frappe et les heurte en premier lieu. L'apôtre Paul en fournit un excellent exemple dans son propre cheminement. Plus près de nous, l'effort du Cardinal Lustiger pour présenter sa conversion non comme un reniement mais comme un aboutissement n'est guère couronnée de succès auprès des porte-paroles de la communauté juive française. Pour admettre la vérité du Christ il ne faut rien moins qu'une illumination. Paul (2 Co 3.16) et l'Épître aux Hébreux (6.1) se rejoignent sur ce point. L'Évangile est d'abord un scandale pour le juif, mais, ajoute l'apôtre (1 Co 1.23), il est aussi une folie pour les païens. Chacun, devant le Christ, doit consentir l'abandon de ses certitudes, de ses « titres de gloire », de ses propres recherches, du poids de son passé, pour accueillir humblement les clartés et la puissance de transformation que le Seigneur veut communiquer.

(Mis en forme en octobre 2007 ; mis en ligne avec l'autorisation de l'auteur)