

par **Samuel  
BÉNÉTREAU**

professeur de  
Nouveau Testament à  
la Faculté de théologie  
de Vaux-sur-Seine

## La mort du Christ selon l'Épître aux Hébreux<sup>1</sup>

### Introduction

« L'interprétation sacrificielle de la croix expiant les péchés du monde est une idée barbare et primitive provenant d'une compréhension de Dieu qui doit être abandonnée » (J.Sh. Spong<sup>2</sup>). Cette remise en cause de la lecture classique, propitiatoire, de la mort de Jésus est devenue banale. Tournant résolument le dos à l'interprétation formulée par Anselme et reprise par les Réformateurs, Spong rejoint un vaste front du refus illustré par d'autres approches : celle, développée depuis les années 70 par René Girard dans une perspective anthropologique et philosophique, sur la violence comme productrice du sacré, et la dénonciation par l'Évangile du mécanisme victimaire, ou encore l'intégration de l'apport freudo-lacanien et psychanalytique (cf. notamment Antoine Vergote et Jean Ansaldi<sup>3</sup>, en

<sup>1</sup> Article publié dans le numéro spécial « Mort en Sacrifice ? » (1<sup>re</sup> partie), *Hokhma*, N° 39, 1988, pp. 25-47.

<sup>2</sup> C'est la 6<sup>e</sup> des 12 thèses (mai 1998) de cet évêque anglican pour une nouvelle Réforme à l'aube du III<sup>e</sup> millénaire, thèses qui se veulent tout aussi novatrices et révolutionnaires que celles affichées à Wittenberg par Luther en 1517. Consultables sur le site du diocèse de Newark dont Spong était l'évêque : <http://www.dioceseofnewark.org/vox20598.html>.

<sup>3</sup> Voir Antoine Vergote, *Religion, Foi, Incroyance*, Bruxelles, éd. Mardaga, 1983, avec entre autres l'analyse des notions de culpabilité et de la dette dont le sacrifice serait l'expression symbolique, p. 87. De Jean Ansaldi, on consultera : *La paternité de Dieu, libération ou névrose ? ETR*, 1980, hors-série, notamment pp. 113ss. Et « le sacrifice comme séduction du Dieu obscur », *Foi et Vie*, Cahier Biblique n° 35, vol. XCV/4, septembre 1996, pp. 77-91 : « ... Il y a bien sacrifice du Christ 'pour nous', mais ce n'est pas tant un sacrifice substitutif qui apaise la colère de la

francophonie). C'est trahir le message de la Croix que de voir en elle la volonté d'un Dieu voulant faire payer par son Fils les fautes des humains. Ce Dieu-là est « obscur », purement imaginaire et « névrotique ». Il n'est pas le Père que nous révèle Jésus-Christ. Les exégètes, depuis C.H. Dodd, ne sont pas en reste<sup>4</sup>.

Aux tirs croisés qu'essuie la compréhension propitiatoire et substitutive de l'offrande par Jésus de sa vie<sup>5</sup>, la présentation à la fois claire et minutieuse du thème de la Croix dans l'épître aux Hébreux par Samuel Bénéteau, publiée dans *Hokhma* voici 23 ans, répond avec pertinence. Grand connaisseur de l'épître<sup>6</sup>, S.B. met en évidence la diversité des lectures de l'événement du Golgotha au sein même d'Hébreux. Il rappelle aussi que, contrairement à ce qu'affirmait René Girard, la vision de la mort de Jésus comme sacrifice, à la fois accomplissement, dépassement et abolition du culte sacrificiel de l'ancienne Alliance, n'isole pas cet écrit au sein du Canon néotestamentaire, mais le rattache au courant majeur de compréhension de la Croix. La nouveauté de l'épître est double : elle présente Jésus comme étant simultanément la victime immolée et le grand-prêtre. D'autre part, elle expose l'œuvre accomplie au Golgotha à la lumière du rituel du jour des expiations, le *Yom Kippour*.

Au-delà de l'exposé exégétique, S.B. développe en fin d'article l'enjeu théologique du débat. Abandonner la valeur substitutive, expiatoire au sens pénal, du sacrifice de la Croix, ce n'est pas seulement chercher à dépoussiérer un langage chrétien à destination

---

face obscure de Dieu... qu'un changement de statut de celui qui ne se laisse plus connaître que sous une seule face, celle de sa paternité adoptive » (p. 87).

<sup>4</sup> Ch. Grappe, par exemple, refuse toute valeur « réparatrice » à la mort du Christ (« Dieu n'en a pas besoin ») même s'il concède la reprise du langage sacrificiel par Paul et l'auteur d'Hébreux. Grappe voit plutôt dans la tragédie de la croix un projet divin de « communion » initié dans la prédication par Jésus du Royaume et mené à terme coûte que coûte face au refus des hommes, même au prix de la « réparation ». La grâce de Dieu s'exprime donc dans ce qui en est la négation, le sacrifice. Vous avez dit « grand écart » ? Cf. Ch. Grappe, A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, Genève, Labor & Fides, 1998, pp. 75ss.

<sup>5</sup> Voir le tour d'horizon d'H. Blocher, « Le sacrifice de Jésus-Christ : la situation théologique présente », *Hokhma*, N° 71, 1999, pp. 15-35.

<sup>6</sup> Samuel Bénéteau est l'auteur d'un commentaire en deux volumes de *L'Épître aux Hébreux* (Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989-90). Signalons aussi, sur le sujet, un article plus récent, « La mort de Jésus et le sacrifice dans l'épître aux Hébreux (à partir du texte d'Hébreux 9,11 à 14) », *Foi et Vie*, Cahier Biblique n° 35, vol. XCV/4, septembre 1996, pp. 33-45.

*d'un monde pour qui « sacrifice » n'aurait plus que le sens négatif d'un déni de soi et d'une haine de la vie. C'est remettre en cause l'idée même que Dieu puisse juger le pécheur, rejeter le péché, exercer sa « colère » (terme qui vaudrait à S.B. les foudres des psychanalystes, mais qui est bel et bien présent dans l'Écriture comme l'expression de l'amour de Dieu et de sa sainteté blessés). Si le Christ n'est pas mort pour expier nos péchés, l'Évangile se réduit à un message d'amour que le Christ a incarné, certes, de façon exemplaire, une proposition faite à l'humanité mais « qui n'a pas encore été essayée », selon le mot fameux de Théodore Monod. Et pourtant, à la croix, le Christ s'est écrié : « Tout est accompli ».*

Christophe Desplanque



## I. Centralité et diversité

On s'accorde sans difficulté sur ce point : la mort du Christ occupe une place centrale dans le message chrétien. Même là où l'on semble mettre l'accent plutôt sur la Résurrection (piété de l'Église orthodoxe, théologiens modernes dits « théologiens de la Résurrection » comme Pannenberg) il s'agit de la Résurrection du Crucifié. Mais la conscience de la centralité n'implique nullement l'unanimité quant au sens. Les interprétations divergent gravement, même si certains aspects (la Croix comme geste d'amour et don de soi, la Croix comme condamnation de la méchanceté humaine) ne prêtent guère à contestation.

La diversité des interprétations, dit-on fréquemment comme pour se rassurer, n'a rien de choquant puisque l'exemple vient de haut : le Nouveau Testament lui-même est fait d'une pluralité de « lectures ». Cette thèse est devenue presque un lieu commun dans la production théologique moderne. On pourrait rappeler l'intervention déjà ancienne – mais ô combien retentissante – d'E. Käsemann sur le thème « Le Nouveau Testament fonde-t-il l'unité des confessions chrétiennes ? », dans laquelle il donnait une réponse négative à la question qu'il posait, pour cause de pluralisme théologique dans l'Écriture même<sup>7</sup>. Plus proche de nous, et surtout beaucoup plus nuancée dans la démarche et dans les conclusions, l'étude

<sup>7</sup> E. Käsemann, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », in E. Käsemann (éd.), *Das Neue Testament als Kanon, dokumentation und kritische Analyse. Zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 124-133.

de M.-A. Chevallier, « La prédication de la Croix », met en œuvre une « lecture plurielle », précisément sur le point qui nous intéresse ici<sup>8</sup>.

En fait, la diversité des présentations et des accents à l'intérieur du NT a été perçue et admise depuis fort longtemps<sup>9</sup>. Plus neuve, par contre, est la conviction de l'impossibilité de la synthèse, voire le refus délibéré de toute tentative dans ce sens. D'une part, les théologies qui affleurent dans le NT sont estimées tout simplement contradictoires (ainsi Käsemann et beaucoup d'autres dans son sillage) et, d'autre part, le désir même de synthèse est sévèrement jugé non seulement comme souci primaire et naïf d'harmonisation, mais comme mainmise subtile de l'homme sur la révélation<sup>10</sup>. Ces condamnations s'accompagnent souvent de considérations sur l'inadéquation du langage humain et sur le caractère partiel et relatif des formulations. M.-A. Chevallier, convaincu pourtant d'une certaine « convergence vers le sujet » des multiples approches néotestamentaires, estime qu'elles ne « l'atteignent jamais adéquatement ». Il s'en console par ce paradoxe : « En somme il appartient à la nature du sujet qu'il implique la diversité des explications, mais que, réciproquement, la diversité des explications, même quand elle paraît contradictoire, soit un signe paradoxal de l'unité mystérieuse du sujet »<sup>11</sup>.

Il faut alors prendre conscience du risque ! La voie est ouverte aux décisions subjectives : chacun peut prendre ce qui lui plaît au sein de la diversité de la révélation. N'est-ce pas une autre voie, bien plus large encore, pour la mainmise de l'homme sur la Parole de Dieu ? On peut, bien sûr, se donner bonne conscience en arguant de la nécessité de rechercher l'interprétation la plus acceptable pour l'homme moderne. Ainsi M.-A. Chevallier, qui porte le souci de l'accueil de la prédication chrétienne, conseille de privilégier les interprétations qui usent de références morales ou existentielles (celles qui, à son avis, ont la faveur du quatrième évangile), aux dépens de celles qui font usage d'un langage sacrificiel ou « mythique »<sup>12</sup>. Il est possible en effet qu'il soit sage, du moins devant certains publics

<sup>8</sup> M.-A. Chevallier, « La prédication de la Croix », *ETR*, 1970/2, pp. 131-161 et 1970/3, pp. 233-216.

<sup>9</sup> Ch. Duquoc le rappelle dans son étude « Théologie de la mort du Christ », *Lumière et Vie*, 101/janvier-mars 1971, p. 112.

<sup>10</sup> Voir par exemple les remarques d'E. Trocmé dans son *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971, pp. 137-143.

<sup>11</sup> M.-A. Chevallier, *art. cit.*, *ETR*, 1970/3, p. 237.

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

– là aussi, il y a diversité –, de commencer par ces registres ; mais pourrait-on sans amputer dangereusement le message faire l'économie de la présentation sacrificielle et « mythique » (mythique étant compris comme désignant le conflit de puissances invisibles), alors que le sacrifice est, on doit bien le reconnaître, la présentation la plus constante de la Croix<sup>13</sup> ?

Le risque est d'ailleurs au moins autant dans la sensibilité propre du prédicateur que dans celle de l'auditeur éventuel de sa parole. Il est tenté, s'il faut opérer des choix, de faire prévaloir ses désirs personnels ou ceux de son milieu et de son époque. Ne doit-on pas frémir lorsqu'on lit sous la plume de Ch. Duquoc, à propos du concept de substitution pénale, ce refus sans appel : « Le jeu des compensations divino-cosmiques ne nous intéresse pas, nous, hommes modernes »<sup>14</sup> ? Dans la même livraison de *Lumière et Vie*, les explications éclairantes de P. Burney sur les raisons historiques et sociologiques de cette répugnance largement répandue à l'égard du concept<sup>15</sup> n'éliminent pas la redoutable question : la prédication a-t-elle un contenu propre ?

Ce n'est pas le lieu de tenter de répondre à une interrogation aussi fondamentale, suscitée par la pluralité des présentations de la mort du Christ. Nous nous contenterons d'une remarque sur l'impérieuse nécessité d'un minimum de synthèse, nécessité qui est autant de l'ordre de la piété que de celui du concept. Il est frappant de constater que M.-A. Chevallier, après avoir insisté sur l'irréductible pluralisme du NT dans son discours sur la Croix, est conduit à retenir ce qu'il nomme modestement un « thème commun », en fait une mini-synthèse : « La mort de Jésus décide de notre vie »<sup>16</sup>. La recherche de convergences et de synthèses aussi englobantes que possible est non seulement légitime, mais requise de quiconque veut entendre l'ensemble du NT.

## II. Pluralité des représentations dans l'épître aux Hébreux

Selon une opinion commune, l'épître aux Hébreux et l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ sont inséparables. Cette

---

<sup>13</sup> M.-A. Chevallier, *op. cit.*, *ETR*, 1970/2, pp. 137s.

<sup>14</sup> Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 112.

<sup>15</sup> P. Burney, « La théologie et l'évolution sociale », *Lumière et Vie*, janvier-mars 1971, pp. 60-70.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, *ETR*, 1971/3, p. 215.

conviction a été réactualisée et fortifiée par les débats que les travaux de R. Girard ont suscités<sup>17</sup>. En réalité, l'auteur de l'épître joue avec aisance sur plusieurs registres, bien qu'il faille admettre la prédominance du langage sacrificiel, prédominance qui s'explique sans doute en grande partie par les besoins et les tentations spécifiques des destinataires<sup>18</sup>. Il y a un « pluralisme » interne à la production de l'auteur, ce qui n'a rien de surprenant. C'est une pratique courante chez les écrivains dans tous les genres et qui n'exclut pas pour autant la consistance et la cohérence de la pensée. Voici les registres majeurs et les principaux langages repérables dans l'épître, à côté du discours sacrificiel :

## 1. *Un affrontement de puissances*

C'est le langage de 2,14 : « Il partagea la même condition, afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable... ». On le retrouve lorsque Dieu est exalté comme celui qui « fait remonter d'entre les morts, par le sang d'une alliance éternelle, le grand pasteur des brebis » (13,20). On retrouve ce paradoxe, si profondément inscrit dans la théologie paulinienne : la Croix est déjà victoire décisive (pas seulement la Résurrection !) et pourtant l'anéantissement de toute résistance concrète demeure une donnée eschatologique, une espérance, qui s'exprime dans les termes du Ps 110 : « ... Il attend désormais que ses ennemis en soient réduits à lui servir de marchepied » (10,13).

## 2. *Une dénonciation*

La Passion proclame à la face du monde les refus de l'homme pécheur. Elle oblige ce dernier à prendre conscience de ce qu'il est : un être de violence et d'injustice. Ce sont les hommes qui ont mis et, éventuellement, « remettent en croix le Fils de Dieu » (6,6), « profanant le sang de l'alliance » (10,29). Ce sont eux qui se sont si durement opposés à Jésus (12,3). La condamnation, notons-le, vise les pécheurs en général et ne place pas une responsabilité exceptionnelle sur les juifs ou les chefs du peuple, comme le suggèrent certains textes du NT.

<sup>17</sup> Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

<sup>18</sup> Les destinataires, qu'ils soient juifs ou simplement proches du judaïsme, sont certainement impressionnés par les cérémonies du culte et les certitudes qu'il semble dispenser.

### 3. Un procès

Il faut d'abord prendre acte de la présence d'un langage de type juridique assez dense. C'est déjà le cas du concept d'alliance, *diathèkè*, que l'on rencontre aux ch. 8 et 9,18-21. L'alliance, outre sa dimension relationnelle d'accord entre deux parties, est un contrat, forme juridique comportant des dispositions codifiées. Le mot dans l'esprit de l'auteur ne perd pas cette connotation juridique, puisqu'il est employé aussi dans le sens plus technique de testament (9,16), c'est-à-dire de document fait de stipulations contraignantes.

L'utilisation d'*athetèsis*, « abrogation » (9,26), confirme cette sensibilité au juridique : les droits du péché sont frappés de nullité. Il n'a plus de validité.

Le « juridisme » s'introduit ailleurs, rejoignant parfois la terminologie sacrificielle. En fait, tout le rapport entre le Dieu saint et l'homme pécheur est vu comme un immense procès débouchant sur un jugement redoutable (10,27). L'appartenance de la notion de jugement divin à la catégorie du juridique et du judiciaire est établie, si besoin était, par la référence à la loi de Moïse et, plus précisément, aux exigences légales requises pour toute condamnation (10,28).

Tout en reconnaissant qu'il y a place pour un débat exégétique, nous penchons vers une lecture de caractère substitutif et pénal de l'affirmation de 2,9b : « C'est pour tout homme qu'il a goûté la mort ».

On remarquera d'abord, avec D. Guthrie<sup>19</sup>, que la mort du Christ vaut pour chacun, pris individuellement, et pas seulement pour l'humanité conçue de façon corporative<sup>20</sup>. Ici, la Passion n'est pas « pour les péchés », mais pour les personnes. Dans ce contexte non-sacrificiel, dominé par la citation du Ps 8, *huper*, « au bénéfice de », peut porter l'idée de substitution et être compris comme « à la place de ». Chez Paul également, les nuances « au bénéfice de » et « à la place de » finissent par se rejoindre (cf. par exemple 2 Co 5,14-21). Lucidement, A. Vanhoye accepte la portée substitutive de *huper* dans ce verset, même s'il la cantonne à un rôle secondaire et non-juridique<sup>21</sup>. Dans une épître qui a une si vive conscience de la dette et

<sup>19</sup> D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, TNTC, Leicester/Grand Rapids, InterVarsity Press, 1983, p. 87.

<sup>20</sup> Nous n'entrons pas ici dans le débat portant sur le problème textuel posé par *chariti theou* (« par la grâce de Dieu »), leçon très vraisemblablement meilleure que *chôris theou* (« sans Dieu » ou « sauf Dieu »).

<sup>21</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2*, Lectio divina, 58, Paris, Cerf, 1969, pp. 293s.

de la responsabilité de l'homme devant son Dieu, il nous paraît que l'idée de substitution a nécessairement une connotation juridique et pénale<sup>22</sup>.

#### 4. *Un destin paradoxal*

La Croix, c'est la pointe extrême de l'abaissement, mais un abaissement qui débouche sur l'exaltation. C'est ainsi qu'elle est clairement située à l'aide du Ps 8 : « Celui qui a été abaissé... se trouve, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur » (2,9). Le contraste est saisissant : l'humilié, la victime innocente, siège maintenant à la droite de Dieu (10,12 ; 12,2). Certains perçoivent ici, comme pour Ph 2,6-11 ou pour l'Évangile de Jean, le langage gnostique de l'Envoyé divin dans le monde qui retourne au Royaume de la lumière. Mais il faut surtout ne pas négliger l'arrière-plan vétérotestamentaire de cet itinéraire contrasté qui va de l'opprobre à la gloire. C'est celui, en particulier, du Serviteur souffrant de l'Éternel, dépeint en Es 49,7 ; 50,5-9 ; 52,13-53,12. Plus généralement, c'est le parcours du juste persécuté auquel Dieu accorde un triomphe ultime, figure centrale du Psautier.

#### 5. *Un événement eschatologique*

On ne doit pas omettre cette dimension alors que certains tirent résolument l'épître du côté d'un dualisme de type philonien et platonicien. En 9,26 sa « souffrance », qualifiée d'unique, est présentée comme une manifestation située « à la fin des temps », *sunteleia tòn aiônôn*. Cette forte expression indique l'achèvement : non seulement le terme d'une longue période considérée comme préparatoire, mais l'avènement du définitif, de l'ultime. Le caractère eschatologique de la mort du Christ n'exclut pas un certain délai, où se loge une attente, celle d'un achèvement rendu manifeste pour tous (9,28 ; 10,27).

### III. *La présentation sacrificielle*

L'originalité de l'épître, en ce domaine, ne doit pas être surévaluée. Car dans le NT en général, comme l'écrit M.-A. Chevallier,

---

<sup>22</sup> M. Rissi souligne à juste titre l'importance des notions de justice et de jugement dans la théologie de l'épître : *Die Theologie des Hebräerbriefes*, WUNT 41, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987, en particulier pp. 126s.

« on est frappé par la place centrale que semble occuper la notion de sacrifice conçue clé de l'interprétation salutaire »<sup>23</sup>. Autant se révèle neuf le thème du Christ grand-prêtre, autant l'épître rentre dans le rang par ses références sacrificielles. Il faut admettre néanmoins non seulement un intérêt particulièrement soutenu, mais aussi un relief exceptionnel donné par l'insertion dans tout un système sacerdotal et cultuel.

Il n'est pas question de faire état ici des multiples théories sur le sacrifice en général et sur celui de la Croix en particulier<sup>24</sup>. Nous relevons seulement la véhémence des attaques modernes contre les concepts de propitiation et de substitution sacrificielles. R. Girard n'est pas le seul à s'acharner sur cette cible qui paraît opposer peu de résistance. C.H. Dodd s'était élevé avec détermination contre l'idée de propitiation. L. Sabourin, qui a longuement exploré ce domaine, n'est pas moins dur. A propos de la substitution, il pense qu'elle a été quasiment inventée par les Réformateurs, qui ont mal lu quelques textes du NT. De même la propitiation est inacceptable en ce qu'elle suppose un Dieu « vengeur » dont la colère contre le pécheur doit être apaisée<sup>25</sup>. Or on voit habituellement dans l'épître aux Hébreux le pilier principal qui porte toute la théorie sacrificielle incluant les notions de propitiation et de substitution.

Il faut donc avancer avec circonspection et demander à l'épître elle-même, sans *a priori*, sa conception du sacrifice. Il sera utile, dans un premier temps, de l'interroger sur son évaluation des sacrifices anciens avant de recenser les indications fournies sur la mort du Christ en tant que sacrifice puisque, à l'évidence, existent des relations étroites.

## 1. Les sacrifices anciens

### *Les sacrifices « pour les péchés »*

Les sacrifices qui retiennent avant tout l'attention de l'auteur sont ceux qui, dans le culte lévitique, avaient pour but de fournir une solution au problème des fautes commises par le peuple de l'alliance. Il connaît, certes, d'autres types de sacrifices : il mentionne les « sacri-

<sup>23</sup> M.-A. Chevallier, *op. cit.*, ETR, 1970/2, pp 138s.

<sup>24</sup> On peut consulter L. Sabourin, « Sacrifice », *Supplément au dictionnaire de la Bible*, fasc. 59, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 1483s ; C. Brown, « Sacrifice », *The New International dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, 1975, vol. 3, pp. 415-438, etc.

<sup>25</sup> L. Sabourin, « Sacrifice », col. 1518, où il renvoie à son ouvrage *Rédemption sacrificielle : une enquête exégétique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

fices de louange » (13,15), mais comme expression de la piété du peuple de la nouvelle alliance et sans rapport direct avec la mort du Christ. Pour fonder ses grandes thèses christologiques, c'est aux sacrifices pour les péchés qu'il a recours pour l'essentiel. Certes le couple *dôra kai thusiai*, employé à plusieurs reprises (5,1 ; 8,3.4 et 9,9), pourrait couvrir un large éventail d'offrandes, mais la référence constante au sang oblige à ne prendre en compte que les sacrifices au cours desquels des victimes étaient immolées. Répondent à ces exigences le *hattà t*, « sacrifice pour le péché », et le *àshàm*, « sacrifice de culpabilité », comportant l'idée de réparation<sup>26</sup>.

Ces sacrifices, destinés à remettre en place un ordre gravement affecté par les manquements du peuple, se concentrent et se résument, pour l'auteur de l'épître, dans les rites annuels du *Yom Kippur*, le grand jour des expiations, une des fêtes majeures du judaïsme. Non seulement l'on trouve en 9,27s. une description de ces rites, mais bien avant ils affleurent, par exemple dans les notions d'accès (4,14 ; 8,1) ou de sacrifice pour le propre péché du grand-prêtre (5,3 ; 7,27). C'est ce grand jour, riche en gestes cultuels, qui constitue un « symbole pour le temps présent » (9,9a), symbole d'un non-accomplissement sous le régime ancien, mais aussi annonce d'un « accomplissement » par un grand-prêtre exceptionnel (10,1-18). Cette fonction récapitulative de la grande expiation annuelle se révèle dans la facilité avec laquelle on passe du *Yom Kippur*, rappelé en 9,1-12 (« les boucs et les taureaux »), aux idées globales de purification et de sanctification inscrites dans d'autres rites tels que l'usage de l'eau lustrale (Nb 19,2-10 ; cette eau supposait une immolation préalable, celle de la « vache rousse »).

Notons, à propos de la grande expiation, l'absence d'intérêt pour le rôle du fameux « bouc émissaire », au destin si remarquable en anthropologie autant qu'en théologie<sup>27</sup>. Aucune mention explicite du « transfert » des péchés du peuple sur lui et de son envoi vers « Azazel » (Lv 16,20-22). L'épître retient uniquement, dans la perspective

<sup>26</sup> L'holocauste, *colàh*, exprime la reconnaissance. Cependant, en Lv 1,4, un rôle d'expiation lui est attribué.

<sup>27</sup> Nous ne pouvons pas entrer ici dans un long débat sur 9,7, où le pardon recherché lors de la grande expiation semble limité aux *agnoèmata*, aux « ignorances » ou « péchés involontaires ». De nombreux commentateurs, J. Héring, F.F. Bruce, H. Braun, etc., y voient une référence aux péchés d'ignorance visés en Lv 4,13-21 et Nb 15,17-31. Mais Lv 16,34 parle des péchés en général. Ce sens large, pour la même occasion, se retrouve chez Philon et chez Barnabas. Nos versions françaises hésitent. Avec la TOB et la Bible à la Colombe, nous comprenons « manquements », « fautes », sans qualifications particulières.

qui lui est propre, les rites de sang et surtout, car c'est là que tout se joue, la présentation du sang dans le saint des saints<sup>28</sup>.

### *Le sacrifice d'alliance et le rôle du sang*

On est conduit à mettre à part le sacrifice d'alliance, car il n'entre pas dans le schéma sacerdotal cher à l'auteur. Il est offert par Moïse et non par Aaron et, en outre, il est unique : c'est un rite d'inauguration, lié à la proclamation solennelle de l'alliance (9,15-23). D'après 9,22, ce rite a une vertu purificatrice. En fait, comme le montre la généralisation immédiate « sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon », cette vertu est celle du sang sacrificiel. Par le biais de cette efficacité purificatrice, le sacrifice d'alliance rejoint les sacrifices pour les péchés. L'alliance ne va pas sans purification : à la purification initiale lors de la proclamation du contrat doivent succéder les innombrables purifications requises par les manquements aux exigences de sainteté. D'où la mise en place d'un sacerdoce et d'un système sacrificiel.

### *Rôle et efficacité des sacrifices anciens*

L'épître est peu explicite sur ce sujet. Seuls quelques textes dénotent une efficacité positive dans le sens d'une purification ou d'une sanctification : 9,13.22s. ; 10,2. Encore l'efficacité en ce domaine est-elle relative puisque, constamment, un contraste est établi avec l'efficacité, ô combien supérieure, du sacrifice du Christ. Tombent même des verdicts tranchants d'inefficacité : ces sacrifices sont « incapables de mener à l'accomplissement » (9,9 et 10,1), et « il est impossible que du sang des taureaux et des boucs enlève les péchés » (10,4.11). Leur multiplicité et leur incessante répétition dénoncent leur impuissance (10,2). Les rites anciens, de façon générale, peuvent être traités de « charnels » (9,10). Ce caractère charnel ne doit pas cependant être conçu de manière trop péjorative : il est lié, semble-t-il, à la nature matérielle et terrestre des moyens employés, aliments, boissons, ablutions, et ne vise pas particulièrement les sacrifices. Même les rites « charnels » sont d'ailleurs « imposés » (*epikeimena* ; la traduction de la TOB, « admis », est insuffisante), imposés par Dieu, certainement, jusqu'à un temps de relèvement.

Peut-on évaluer avec quelque précision la part d'efficacité qui est concédée ? En deux textes, l'auteur introduit une distinction fondamentale dans son anthropologie, la distinction chair/conscience

(9,10.13 ; 10,2). La conscience qui désigne ici, pensons-nous, l'intériorité, devenant en quelque sorte l'équivalent de *kardia*, le cœur, est soustraite à l'action des sacrifices lévitiques, ou, plus exactement, ces derniers ne peuvent « conduire à l'accomplissement » à ce niveau (10,2). Par contre, est envisagée une efficacité sur la « chair » (la conditionnelle de 9,13 est une conditionnelle « réelle » qui présente la condition comme déjà réalisée). La « chair » est l'extériorité avec les multiples relations qui la constituent. L'action purificatrice, sous le régime ancien, est donc superficielle, quasi physique. Elle est assez restreinte puisqu'elle atteint les choses comme les personnes, tout ce qui constitue l'image des réalités célestes selon 9,23. Cette « superficialité » impose un perpétuel recommencement et fait que le péché, et le sentiment de culpabilité qui doit s'y attacher, sont plutôt remis en mémoire qu'effacés (10,3).

On a donc l'impression de se trouver en présence de la conception antique du rite de purification comme suppression d'une pollution quasi matérielle qui rend inapte au sacré, à l'approche de la divinité. En réalité, l'auteur dépasse largement ce stade : les sacrifices lévitiques, pour lui, trouvent leur sens sous deux autres rapports qui finissent d'ailleurs par se rejoindre. Leur valeur provient d'abord de leur relation au céleste. Avec l'ensemble des dispositions du culte ancien, les sacrifices sont image et esquisse des réalités supérieures (8,5). L'autre relation essentielle est celle qui les unit au Christ « dans les jours de sa chair » et en particulier à sa mort. Cette relation « horizontale » peut être qualifiée de typologique ou de préfigurative. L'interconnexion des perspectives s'effectue puisque, selon le texte difficile de 9,23, un sang versé ici-bas opère une purification des réalités célestes.

Ceci dit, il resterait encore un terrain à explorer. Un aspect à peine suggéré à propos des sacrifices lévitiques est mis en lumière dans la mention de deux sacrifices manifestement lourds de sens pour l'auteur, celui d'Abraham offrant son propre fils et celui d'Abel (11,17-19 ; 11,4) : le sacrifice comme engagement du fidèle, comme acte d'humble foi et d'obéissance coûteuse, comme espérance placée en Dieu. Le leitmotiv *c'est par la foi* s'applique aussi à de tels gestes. On peut donc envisager son application aux sacrifices lévitiques. Cet aspect avait certainement été perçu par les prophètes lorsqu'ils critiquaient sévèrement les pratiques cultuelles non-accompagnées de foi obéissante.

## 2. Le sacrifice du Christ

Par rapport à l'ancienne alliance, quelle est la mesure de continuité ? La question s'impose dans la mesure même où l'épître est bâtie sur une série de contrastes, ancien/nouveau, inférieur/supérieur, etc. On le sait depuis longtemps, on ne peut opposer que des semblables...

Contrairement à ce qui se passe pour le thème du grand-prêtre, la notice que Gn 14 consacre à Melchisédek ne fournit aucun point de comparaison, puisque ce souverain sacrificateur n'y sacrifie pas ! Sans doute, comme nous l'avons noté, les sacrifices d'Abraham et d'Abel constituent-ils aussi des références<sup>29</sup>. Mais le rapprochement explicite se fait avec les sacrifices sanglants offerts dans le cadre du culte lévitique.

A première vue, les correspondances ne sont pas évidentes. D'ailleurs certains modernes n'hésitent pas à nier que la Croix soit un sacrifice. Il ne s'agit pas, estiment-ils, d'un rite religieux administré par un homme consacré dans un lieu consacré, mais simplement d'une sanction pénale injuste, subie avec une admirable constance. R. Girard refuse de qualifier de sacrifice la Passion telle qu'il la comprend. R. Schwager<sup>30</sup> récuise, quant à lui, et le langage sacrificiel et le système sacrificiel, enracinés dans la violence comme R. Girard l'a montré, mais conclut qu'on ne peut éviter de chercher à « convaincre les systèmes sacrificiels » avec les ressources du langage sacrificiel<sup>31</sup>... Un vaste débat s'est engagé sur ce sujet, ce qui nous a valu des titres provocants du genre « La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle ? »<sup>32</sup> ou « Faut-il sacrifier le sacrifice ? »<sup>33</sup>.

Ceux qui dénie à la Passion le statut de sacrifice parlent alors d'une « interprétation sacrificielle » de l'événement. L'interprétation compterait beaucoup plus que les faits. Ils tirent argument du peu d'intérêt que manifeste l'auteur, à leur avis, pour les circonstances historiques du drame. Les seuls éléments concrets seraient la men-

<sup>29</sup> J. Swetman, dans son étude *Jesus and Isaac, a Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of Aqedah*, Rome, Biblical Institute Press, 1981, accorde une grande importance au thème de l'*aqédah* dans l'épître.

<sup>30</sup> Il relève ce point en renvoyant à *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 251-258.

<sup>31</sup> R. Schwager, « La mort de Jésus. René Girard et la théologie », *Revue des Sciences Religieuses*, 73/4, pp. 500s.

<sup>32</sup> A. Dumas, *ETR*, 1981/4, pp. 577s.

<sup>33</sup> G. Coindreau, *Communio*, X, 1985/3, pp. 16-20.

tion de la Croix (12,2) et la précision : « Il a souffert hors de la porte » (13,12)<sup>34</sup>.

Ce regard porté sur la Croix considérée comme simple déni de justice et bel exemple de courage, pouvait être celui d'un spectateur de l'exécution de Jésus peu averti, ou pourrait encore être celui d'un historien moderne sensible avant tout aux données politiques et économiques. Ce n'est certainement pas celui de l'auteur de l'épître. D'abord, il ne faut pas négliger quelques autres éléments concrets : la référence probable aux supplications de Gethsémané en 5,7, la « si grande opposition de la part des pécheurs » en 12,3, et surtout les nombreuses mentions du sang. Comme le souligne, à juste titre, G. Coindreau, le culte « spirituel » des chrétiens naît d'un sang très concrètement versé<sup>35</sup>. Il y a sacrifice dans la perspective de l'auteur, parce que le sang a été répandu, et cela non par accident ni pour des fautes personnelles, mais pour des raisons fondamentalement religieuses, au bénéfice des autres. Ce sang, comme pour tout vrai sacrifice, a été à la fois requis et accordé et ceci parce qu'il y a problème entre l'homme et son Dieu.

S'il faut maintenir le caractère d'événement sacrificiel concret de la mort du Christ<sup>36</sup>, on doit admettre qu'elle rentre aussi dans un schéma interprétationnel strict, qui n'est pas celui du sacrifice en général, pas même celui du sacrifice en Israël, mais très précisément celui du *Yom Kippur*. Encore faut-il préciser que l'auteur prend en compte les rites de ce jour dans leur structure essentielle, négligeant par exemple l'envoi du bouc émissaire. A partir de ce schéma, la Passion se décompose en trois moments : l'immolation, le parcours du sang, la présentation du sang. L'accent est placé en fait sur le troisième temps, temps fort de la grande expiation : la présentation du sang dans le saint des saints. L'application rigoureuse de ce schéma explique certaines singularités : l'absence de mention claire de la Résurrection, sauf dans la bénédiction finale (13,20), et la jonction entre mort et exaltation, l'accès du Christ immolé auprès du Père, avec son sang, étant à la fois le point d'aboutissement de la mort, prise dans un sens large, et l'installation dans la position de Seigneur proclamé et de grand-prêtre établi.

L'importance des questions posées par l'interprétation sacrificielle oblige à recueillir avec soin les indications qu'offre l'épître sur

---

<sup>34</sup> Cf. P. Julg, « Le sacrifice entre rite et morale », *Communio*, X, 1985/3, pp. 34-40.

<sup>35</sup> *Art. cit.*, p. 18.

<sup>36</sup> Cf. la thèse sans doute excessive de M. Rissi, *op. cit.*, pp. 61-70, pour qui l'auteur de l'épître mettrait l'accent sur le ministère terrestre et concret de Jésus.

le sens et la portée de la mort du Christ. Fort heureusement, l'auteur s'étend davantage sur ce sujet que sur celui des sacrifices anciens. Dans plusieurs directions, la Croix représente, par rapport à ces derniers, un progrès décisif.

### *Purification et sanctification*

Les mêmes termes employés pour les sacrifices anciens repa-  
raissent (1,3b ; 9,14 ; 9,22 ; 10,10 ; 10,20 ; 13,12), mais les effets portent désormais la marque du définitif (10,10). Le caractère unique et pleinement suffisant de l'action purificatrice et sanctificatrice découle de l'identité de la personne qui est en cause, le Fils, et aussi du fait que l'objet en est la « conscience », l'intériorité (9,14 ; 10,22)<sup>37</sup>.

On rencontre en 9,14 une expression inhabituelle où la purification affecte non plus les péchés, mais « les œuvres mortes ». Pour de nombreux commentateurs, sont visées par là les œuvres mauvaises d'avant la conversion et la vie nouvelle au « service du Dieu vivant ». C. Spicq, et c'est sans doute la meilleure solution, pense à une désignation générale des péchés, en tant qu'actions qui conduisent à la mort<sup>38</sup>. Il est vraisemblablement trop osé de donner le sens paulinien d'œuvres en vue de l'auto-justification et jugées comme dénuées de toute valeur.

Un problème plus ardu surgit en 9,23, où la purification par le sang sacrificiel s'exerce sur les réalités célestes elles-mêmes. L'idée d'une purification du ciel, lieu de la présence de Dieu, semble irrecevable ; et on comprend la perplexité des exégètes. Il ne faut pas prendre ces mots « au pied de la lettre », suggère C. Spicq<sup>39</sup>. D. Guthrie plaide en faveur d'un « non-littéralisme »<sup>40</sup>. On peut tenter, comme A. Vanhoye, de ramener l'opération sur terre, en quelque sorte : « céleste » équivaldrait à « décisif », « définitif » (cf. dans la même ligne la note de la TOB qui l'applique à « tout ce qui sert au culte chrétien »)<sup>41</sup>.

J. Héring, approuvé par H. Braun, la replace au ciel en la rattachant à la victoire que le Christ remporte sur les puissances invi-

<sup>37</sup> *Suneidèsis* peut porter plusieurs nuances : « perception de soi », « conscience morale », etc. Il nous semble que dans l'épître le mot devient pratiquement un équivalent de *kardia*.

<sup>38</sup> C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1977, p. 155. Spicq relie cette expression à 6,1.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>40</sup> D. Guthrie, *op. cit.*, p. 123.

<sup>41</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1980, pp. 231s.

sibles mauvaises (2,14 et 10,13)<sup>42</sup>. Ces solutions tendent à réduire soit la force de l'expression, soit la distinction terrestre/céleste, soit le domaine du céleste.

Cette surprenante déclaration s'éclaire, pensons-nous, quand on prend en compte deux considérations. Tout d'abord, en Christ s'effectue une jonction entre le terrestre et le céleste, non dans l'union des deux natures du Christ (telle n'est pas, la perspective de l'auteur), mais dans l'accès du Fils incarné et immolé sur la terre auprès du Père, dans les cieux. En second lieu, il faut faire intervenir le schéma du *Yom Kippur*. Le saint des saints était purifié par l'aspersion du sang (Lv 16,15), bien que les péchés n'aient pas été commis en ce lieu protégé. A l'occasion de ce grand jour, cette enclave de sainteté devenait en même temps lieu de la représentation du péché et lieu de la représentation de son effacement. De façon analogue le débouché céleste du sacrifice du Christ implique une action sur le péché représenté, en quelque sorte, devant Dieu, ce qui n'implique pas une souillure du ciel lui-même.

#### *Enlèvement et prise en charge des péchés*

Il est raisonnable d'admettre l'association de deux nuances dans l'expression de 9,28 qui signale le but de l'offrande du Christ : *anènegkein hamartias*. La première, dans la ligne de l'action largement reconnue aux rites de la grande expiation, est celle d'« enlèvement des péchés » (cf. la TOB). La deuxième non seulement correspond à un sens bien repéré du verbe *anapherô*, mais relève d'un arrière-plan vététotestamentaire : « prise en charge » (« pour porter les péchés d'un grand nombre », cf. la *Bible à la Colombe*). Le même verbe est appliqué en effet au Serviteur de l'Éternel en Es 53,11 dans la Septante, dans le sens de « porter les péchés » (en hébreu, *sàbal*). S'amorce ici l'idée de substitution, avec, peut-être, une connotation juridique qui proviendrait de l'influence d'Es 53,11-12 : « Mon serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes... »<sup>43</sup>.

#### *Pardon*

Dans des déclarations de caractère général intervient le mot *aphèsis*, pardon (9,22 et 10,18). Il introduit une nuance juridico-relationnelle. C'est l'annulation d'une obligation, la remise d'une

<sup>42</sup> J. Héring, *L'épître aux Hébreux*, CNT, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1954, p. 89.

<sup>43</sup> Il serait tentant de voir ici une allusion au rôle du bouc émissaire de la grande expiation, qui emporte les transgressions dans le désert. Mais nous avons signalé l'absence de toute référence à ce rite dans l'épître.

dette ou l'oubli d'une offense. Comme l'indiquent clairement ces deux textes, ce pardon ne peut pas faire seulement l'objet d'une parole qui absout de la part du créancier ou de l'offensé : un acte significatif doit être accompli, car « sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon ».

### *Rachat*

*Lutrôsis*, « rachat » ou « rédemption », est accompagné en 9,12 de *aiônios*, « éternel », qui met en valeur le caractère unique et définitif de l'œuvre réalisée. De quoi ou de qui est-on racheté ? En 9,15, où l'on a le mot composé *apolutrôsis*, de même sens, la précision est fournie : « des transgressions ». La curieuse limitation à une catégorie particulière de transgressions, celles « commises sous la première alliance », s'explique par une polarisation sur le contraste entre l'inefficacité des dispositions de l'ancienne alliance et l'efficacité parfaite, même rétroactive, de la nouvelle.

Le terme a-t-il conservé la nuance qu'il avait au départ, celle de la libération d'une domination ou d'une oppression, avec, éventuellement, paiement d'une rançon ? C. Spicq le suggère<sup>44</sup>. L'utilisation de *parabasis*, « transgression », de préférence à *hamartia* n'est guère significative ; tout au plus pourrait-elle évoquer la libération des sanctions qui s'attachent à toute transgression de la volonté de Dieu s'exprimant dans la Loi. L'idée d'une domination des puissances hostiles est bien présente dans l'épître, mais l'affranchissement de leur pouvoir s'exprime au moyen d'autres termes (*apallassô*, « délivrer », en 2,15). Notons que dans les deux textes de 9,12 et 9,15, une mort est considérée comme essentielle au rachat. Sans parler nécessairement de « rançon », on doit au moins maintenir qu'elle constitue un élément nécessaire dans une opération globale. Et la nécessité vient de Dieu, comme, sous l'ancienne alliance, le système sacrificiel était établi par lui.

D. Guthrie relève, à juste titre, qu'à l'arrière-plan de ces versets, avec les notions d'alliance et de rachat, se dessinent les événements fondateurs de la sortie d'Égypte et du Sinaï<sup>45</sup>.

### *Expiation*

C'est le but du service du grand-prêtre nouveau, selon 2,17, et il est atteint par l'offrande présentée : le sacrifice de lui-même. Le

---

<sup>44</sup> C. Spicq, *op. cit.*, pp. 154-157. Cf. F. Büchsel, « *lutroô* », *Theological dictionary of the New Testament*, vol. IV, pp. 349s.

<sup>45</sup> D. Guthrie, *op. cit.*, p. 192.

verbe *hilaskomai*, proche du groupe *lutroô-lutrôsis*, a été au cœur de vives discussions. De nombreuses versions et de nombreux commentateurs le traduisent par « expier », alors que d'autres y renoncent. L'explication de la TOB qui rend par « pour effacer les péchés du peuple » montre bien où se situent les réticences : il s'agit d'écarter l'idée de châtiment pour privilégier celle de don divin en vue de la purification et celle de délivrance du péché. Nous retrouvons ici le problème signalé plus haut : la répulsion devant les concepts de « propitiation », c'est-à-dire d'apaisement d'un dieu « en colère », et de justice rétributive. Dans ce verset, le verbe n'a pas comme complément direct la personne divine, mais « les péchés ». C'est pourquoi on traduit habituellement par « expier » et non par « faire propitiation ». Qu'est-ce, alors, qu'une « expiation » ? Sur ce sujet que nous ne pouvons explorer dans cette étude, nous exprimerons notre accord avec les remarques de quelques auteurs. A. Schenker, après avoir pris comme point de départ ce qu'il appelle les « expiations profanes », situe ainsi l'« expiation religieuse » : « Le but de l'expiation est d'éviter la sanction de mort qui devrait normalement suivre le conflit ouvert avec Dieu, lequel est source de vie. C'est Dieu qui prend l'initiative et offre un arrangement à l'amiable que la liturgie d'expiation manifeste »<sup>46</sup>. D. Kidner a étudié avec soin la terminologie vétérotestamentaire et ses prolongements dans le NT, dans son article « Sacrifice – Metaphors and Meaning », où, entre autres, il répond aux attaques lancées par C.H. Dodd contre la notion de propitiation. Il conclut que, pour ce qui concerne le NT, *hilaskomai*, dans la ligne de l'AT et de la Septante, peut porter les deux notions de propitiation et d'expiation. En Lc 18,13 ressort nettement l'idée de propitiation : « ... Sois apaisé envers moi... » (BC). Par contre, en He 2,17, il s'agit de l'expiation des péchés, sans que soit évacué pour autant le concept de propitiation. Kidner accepte même la solution de F.F. Bruce pour ce verset : ce dernier traduit par « faire propitiation », tout en ajoutant, en note, que l'on pourrait rendre par « faire expiation ». Si les péchés doivent être expiés, estime-t-il, c'est parce qu'ils sont des péchés commis contre quelqu'un qui doit être « propitié »<sup>47</sup>. Dans ce débat, c'est tout l'aspect de justice rétributive, de déplaisir divin devant le péché et donc de condamnation du pécheur,

<sup>46</sup> A. Schenker, « Expiation profane, culturelle et eucharistique », *Communio*, X, 1985, p. 13. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>47</sup> D. Kidner, « Sacrifice, Metaphors and Meaning », *Tyndale Bulletin* 33/1982, pp. 119-136. F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Londres-Edinburgh, Marshall-Morgan & Scott, 1964, p. 41, n. 57.

qui est en cause. Or cet aspect, à côté de la proclamation du triomphe de la grâce en Jésus-Christ, est loin d'être passé sous silence dans l'épître (cf. en particulier 12,25-39)<sup>48</sup> !

### *Abrogation*

Nous avons déjà évoqué le caractère juridique du langage de 9,25 : « Il a été manifesté pour abroger le péché par son sacrifice ». Le verbe *atheteô* énonce le terme d'une validité, une annulation. L'emploi très exceptionnel de *hamartia* au singulier dans ce passage renforce le cachet juridique de la déclaration. Par la Passion, la validité du péché, en tant qu'empêchement à la communion avec Dieu et motif de son jugement (9,27), est réduite à néant. Le sacrificiel rejoint le juridique.

### *Voie et accès*

Les deux mots très ordinaires (*hodos, eisodos*) prennent un relief particulier parce qu'ils s'inscrivent dans le schéma des rites du *Yom Kippur*. Le grand-prêtre et le sang y suivent le même chemin. Le grand-prêtre nouveau « est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, avec le sang... » (9,11.12.24 ; 10,19.20). Mais autant le thème de l'itinéraire et de l'entrée est central et intelligible, autant sa formulation est délicate, ce qui nous vaut des textes parmi les plus ardues et les plus discutés. Leur difficulté provient en grande partie du fait que l'auteur joue sur deux tableaux, le terrestre et le céleste, et doit passer de l'un à l'autre.

Pour 9,11.12, nous n'adoptons pas la solution brillante mais fragile avancée par A. Vanhoye, selon laquelle la « tente non construite de main (d'homme) » par laquelle le Christ passe serait son propre corps glorifié<sup>49</sup> (C. Spicq, dans son commentaire le plus récent, se rallie à cette thèse défendue par P. Andriessen et par A. Vanhoye). Il faut, à notre avis, revenir à une interprétation qui prenne davantage en compte le jeu des correspondances entre les réalités terrestres et les réalités célestes, si marqué dans l'épître. La tente traversée par le Christ, porteur du sang, est la contrepartie céleste de la « première tente » ou « lieu saint », ce dernier étant avant tout conçu comme lieu de passage vers le saint des saints. La distinction première tente/deuxième tente garde une certaine valeur au ciel même, mais sans chosification ni spatialisation. Elle indique simplement ceci : devant Dieu, dans le domaine des réalités ultimes et définitives qui ne sont

---

<sup>48</sup> Cf. M. Rissi, *op. cit.*, pp. 127s.

<sup>49</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, pp. 213-221,251.

pas de « cette création » (il ne s'agit donc pas des cieux visibles et « matériels »), on peut, en parallèle avec les démarches du *Yom Kippur* (itinéraire de l'autel jusqu'au propitiatoire), distinguer un parcours puis un accès. Autrement dit, l'accès n'est pas immédiat, comme acquis d'avance ; un parcours – et quel parcours ! – le précède. D'ailleurs une telle distinction ne contraint nullement à envisager des « divisions » au sein du monde céleste<sup>50</sup>.

Le second texte (10,19.20) établit le « droit de passage » pour les croyants, depuis qu'une voie « nouvelle et vivante » a été inaugurée par son sang à travers le voile, c'est-à-dire au travers de sa chair. A. Vanhoye discerne là une nouvelle mention du mystère de la Résurrection, ce qui est peu convaincant<sup>51</sup>. En premier lieu, il ne nous semble pas que la construction grecque fasse de Jésus lui-même le chemin, à la manière de Jn 14,6<sup>52</sup>. C'est l'accès autorisé par Jésus qui est une voie ouverte aux croyants débouchant sur la vie authentique, le Salut. Le problème réside surtout dans l'expression « au travers du voile, c'est-à-dire de sa chair ». La chair, c'est l'humanité concrète et corporelle, qui, à première vue, est considérée comme une barrière à franchir pour le Christ. Pour surmonter la difficulté, il faut considérer le voile non pas dans sa fonction ordinaire de protection du lieu très saint et d'obstacle, mais en référence aux rites de la grande expiation, comme un obstacle surmonté et un lieu de passage pour le grand-prêtre et le sang<sup>53</sup>. L'humanité de Jésus et la possibilité qu'elle offrait de mourir (2,14), ont été le passage obligé pour l'entrée dans le sanctuaire céleste et l'ouverture de l'accès pour l'homme pécheur.

### *Accomplissement*

La *teleiôsis*, « l'accomplissement » ou le « perfectionnement », est une notion majeure de l'épître<sup>54</sup>. Elle comporte deux

<sup>50</sup> A ce sujet H. Meeter cite une remarque du Dr. Davidson : « *The holy place below existed because of the imperfection of the first covenant and its service, of which it was the emblem (9,8.9); but as perfection comes through the ministry of the true tabernacle, there seems no place for a division, which is still the type of imperfection* ». H. Meeter, *The Heavenly High Priesthood of Christ. An exegetico-dogmatic Study*, Grand Rapids/Amsterdam, s. d., p. 115.

<sup>51</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, p. 251.

<sup>52</sup> Ainsi D. Guthrie, *op. cit.*, p. 211.

<sup>53</sup> Y a-t-il une allusion à la déchirure du voile du temple lors de la mort de Jésus ? Les avis sont partagés et il n'est guère possible d'être dogmatique sur ce point.

<sup>54</sup> Parmi les nombreuses études consacrées à la *teleiôsis*, nous mentionnerons seulement le travail approfondi de D. Peterson, *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, University Press, 1982.

aspects : d'abord l'accomplissement du Christ lui-même, puis celui des fidèles.

Il y aurait beaucoup à dire sur le premier aspect, surtout depuis les développements considérables de A. Vanhoye sur le sujet. Ce concept appliqué au Christ vise, pensons-nous, sa qualification pour son rôle éminent d'initiateur et de cause du salut (2,10) et de grand-prêtre établi dans ce but. Cette qualification fonctionnelle s'acquiert par la souffrance qui enseigne l'obéissance et par une mort qui débouche sur l'exaltation (5,7-10).

Le second aspect, l'« accomplissement » ou « perfectionnement » des croyants, nous intéresse plus directement ici dans la mesure où il se réalise par la mort du Christ. En 10,14 retentit la bonne nouvelle : « Par une offrande unique, en effet, il a mené pour toujours à l'accomplissement les sanctifiés ». Nous entendons par « accomplissement » la pleine qualification des hommes pour leur vocation première, la communion avec Dieu<sup>55</sup>. L'emploi de *teleioô* au parfait le souligne : la mort du médiateur (impliquant immolation et présentation du sang) a obtenu une fois pour toutes le droit à l'accès à Dieu, de sorte qu'une situation nouvelle est créée pour les « sanctifiés ».

L'accomplissement mentionné en 11,40 comme terme commun aux fidèles de l'ancienne alliance et à ceux de la nouvelle, est souvent compris comme désignant la plénitude de salut accordée à la consommation des temps, objet de l'espérance chrétienne. Il est préférable de situer la phrase dans la ligne d'une eschatologie déjà réalisée, pour l'essentiel : l'*ephapax*, « l'une fois pour toutes », de l'événement salutaire permet à tous, croyants de jadis ou d'aujourd'hui, de parvenir au but, la pleine communion avec Dieu (cf. 9,15).

#### IV. La place du sacrificiel

En premier lieu, nous devons nous situer par rapport aux travaux de A. Vanhoye sur le sujet, en raison même de leur importance et de leur indéniable influence.

Son interprétation de la mort du Christ recèle d'indiscutables richesses, mais elle est, en définitive, fort complexe. Non seulement Vanhoye semble ne pas faire de distinction entre les souffrances préalables et le fait même de la mort, mais il perçoit dans la Passion, prise en son sens le plus large, plusieurs idées maîtresses difficilement conciliables entre elles. Ainsi le sacrifice du Christ est présenté

massivement comme une « transformation » (pour Vanhoye, le rôle premier de tout vrai sacrifice est la transformation de l'offrant).

D'un côté, l'aspect volontaire et personnel de cette transformation, qui est en même temps une offrande et une prière exaucée, est fortement souligné ; de l'autre, c'est le Saint-Esprit qui est capable de réaliser cette « transformation sacrificielle »<sup>56</sup>. Cette transformation est aussi « consécration sacerdotale » (en raison de l'attribution à *teleioô* d'un sens sacerdotal technique). Une difficulté sérieuse surgit aussi de la facilité avec laquelle le sujet de la consécration ou de la transformation varie : tantôt c'est le Christ, tantôt l'humanité du Christ, tantôt la nature humaine en général. L'approche de Vanhoye souffre, pensons-nous, de quatre faiblesses :

- une notion initiale du sacrifice insuffisante (transformation intérieure de l'offrant) ;
- l'utilisation du terme ambigu de « transformation » pour le Christ (une transformation peut être superficielle, touchant seulement à l'apparence, ou, au contraire, une modification en profondeur) ;
- la thèse, très discutable, selon laquelle le verbe *teleioô* porte en lui-même l'idée de consécration sacerdotale ;
- une christologie qui affirme une transformation de la nature humaine en Christ, par la propre transformation de celui-ci. Une rédemption par l'union des natures du Fils incarné a certes des précédents patristiques et des défenseurs contemporains, mais elle ne nous semble pas correspondre à l'enseignement du NT en général et à celui de l'épître aux Hébreux en particulier : le salut y est clairement rattaché à l'*ephapax* du sacrifice du Christ comme sujet, sacrifice agréé par Dieu.

Par les tensions internes et le flou de sa présentation de l'œuvre du Christ, A. Vanhoye a dégagé la voie, au niveau de l'exégèse, pour les thèses aventureuses et sans nuances de F. Varone ; ce dernier n'oubliant pas, d'ailleurs, de lui en exprimer de la gratitude<sup>57</sup>. Mais là où Vanhoye est retenu par son souci de prendre en compte l'ensemble de l'épître et où, souvent, il se corrige lui-même, Varone coupe les amarres... Pour lui, en définitive, la mort du Christ ne compte pas. C'est seulement une nécessité « technique » pour obtenir du sang, symbole de vie ! Les sacrifices ont statut de rites symboliques dont l'efficacité réside seulement dans l'investissement

---

<sup>56</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, pp. 223-225.

<sup>57</sup> F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1986, p. 113.

religieux et moral de l'offrant<sup>58</sup>. Ces rites sont toutefois institués par Dieu qui démontre ainsi sa volonté d'accueil. C'est la vie du Christ qui importe en dernière analyse. L'accent tombe également sur la Résurrection<sup>59</sup>. L'auteur ne recule même pas devant l'équation : sang = Résurrection<sup>60</sup>. La portée du sang est exprimée encore de cette façon : le sang sauve « parce qu'il révèle que la vie humaine peut découvrir, dans le plan de Dieu et en lui 'obéissant', une voie vers la perfection »<sup>61</sup>. De cette manière, Varone estime venir au secours de l'épître aux Hébreux. D'après lui, R. Girard a tort d'en récuser le témoignage ; cette erreur proviendrait du fait qu'il lui attribue la conception de la satisfaction sacrificielle, alors que l'épître, comme les évangiles, verrait en Jésus une révélation et un exemple.

On en arrive ainsi à un christianisme non-sacrificiel, même si le terme de sacrifice est conservé après avoir été vidé de son sens spécifique. Il faut alors entendre l'avertissement d'A. Dumas : un christianisme non-sacrificiel est non seulement contraint d'instituer un « canon dans le canon », mais finit par être un « christianisme subtilement sans Dieu, où l'homme est convié à poursuivre la conduite initiée par le Christ »<sup>62</sup>. Il voit poindre là un « nouvel idéalisme » qui pousse l'homme à « célébrer des valeurs qui seraient merveilleusement transformatrices si elles étaient observées »<sup>63</sup>. Dans cette critique qui vise au moins autant J. Pohier que R. Girard, Dumas prend cependant quelque distance par rapport aux notions courantes de substitution et de propitiation. Il oppose, sans que ce soit indispensable à notre avis, un sens négatif du mot sacrifice, sens mercantile de compensation, et un sens positif de « don sans recul que l'on a pareille liberté d'accepter sans gêne, ni culpabilité »<sup>64</sup>. Il retient le deuxième sens car, écrit-il, « le propre de la foi biblique paraît bien être d'annoncer que Dieu veut apaiser le tourment de l'homme en se sacrifiant pour lui, par amour, plutôt que d'insister sur les sacrifices humains nécessaires pour apaiser la colère des dieux, par peur »<sup>65</sup>. L'épître aux Hébreux refuse de dissocier amour et justice : le sacrifice du Christ vient certes apaiser le tourment de l'homme, qui naît de sa vie

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 117s.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>62</sup> A. Dumas, « La mort du Christ »..., p. 586.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 587.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 589.

dans un monde difficile, de ses propres contradictions, et du tourment que suscite ou devrait susciter l'altération de ses relations avec son Dieu ; cependant il apaise aussi la juste « colère » du Dieu saint et satisfait à sa justice. Limiter le caractère substitutif du sacrifice au fait que Dieu fasse le premier pas, qu'il offre sa grâce pour « dégeler » les relations entre lui et l'homme, comme le dit A. Dumas<sup>66</sup>, n'est-ce pas en faire uniquement un symbole, « le symbole actif d'une réconciliation proposée et acceptable », mais qu'est-ce qu'un symbole actif et de quelle nature est son action ? Dans l'épître aux Hébreux, le péché et la culpabilité qu'il entraîne pèsent très lourds devant le Dieu « entre les mains duquel il est terrible de tomber » (10,31) ; une expiation dans laquelle Dieu s'engage lui-même – de façon ô combien coûteuse – est indispensable. G. Coindreau exprime bien la richesse et l'adéquation de la réalité sacrificielle : « Jésus-Christ cristallise tout ce qui se joue légitimement dans le sacrifice : chair et sang, offrande de l'homme à Dieu et bienveillance de Dieu pour l'homme, l'intention et l'acte, la colère de Dieu et sa grâce »<sup>67</sup>.

Pourquoi parler de marchandage, d'esprit comptable, de vengeance quelque peu mesquine<sup>68</sup> ? L'épître unit avec une grande profondeur les exigences de l'amour et celle de la justice par sa grande trouvaille, son originalité la plus incontestable : la victime offerte est le grand-prêtre lui-même et le grand-prêtre qui s'offre ainsi librement n'est rien moins que le Fils, expression même de l'être de Dieu selon 1,3. En outre, ce que les registres sacrificiel et juridique pourraient avoir d'abstrait, est modéré, ne l'oublions pas, par les autres présentations de la mort du Christ.

A côté d'interpellations solennelles et de quelques textes au ton assez dur, l'auteur de l'épître ne manque pas, en raison de sa certitude qu'est intervenu un événement rédempteur pleinement suffisant, de faire retentir la note de la joie et de l'espérance. Elle peut s'achever en 13,20s. par un souhait d'une richesse très réconfortante, dont l'auteur sait qu'il est désormais réalisable parce que le « sang d'une alliance éternelle » a été versé par celui que Dieu « a fait remonter d'entre les morts ». L'intérêt que nous venons de porter à la mort du Médiateur ne doit pas, en effet, nous faire oublier qu'il est vivant et très actif en faveur de son peuple (7,25 ; 2,18). ■

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> G. Coindreau, *op. cit.*, p. 19.

<sup>68</sup> Sur ce sujet, nous signalons deux ouvrages utiles : M. Hengel, *La crucifixion*, trad. française A. Chazelle, Lectio divina, 105, Paris, Cerf, 1981 ; J. Stott, *The Cross of Christ*, Leicester, IVP, 1986.