Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 2 (1869)

Artikel: L'épitre aux hébreux

Autor: Rambert, F. / Bleek, Frédéric

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379091

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 20.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

PAR

FRÉDÉRIC BLEEK [1]

Le professeur Frédéric Bleek, mort le 27 février 1859, après un long et fructueux enseignement à l'université de Bonn, se distingue, de l'aveu de tous, par l'impartialité de sa critique. Nul n'est plus que lui libre de préoccupations dogmatiques ; mais personne non plus ne soutient avec plus de décision des faits injustement niés. « Si la république des critiques, dit le professeur Nitzsch, « voulait décerner à ses grands hommes des titres de distinction, « Bleek serait appelé le *consciencieux* (der Zuverlässige). »

Voici une dixaine d'années que cet éminent théologien a été enlevé à la science ; mais ses travaux lui survivent, et même plusieurs d'entre eux, parmi les plus importants, n'ont été donnés au public qu'après la mort de leur auteur. C'est le cas des deux volumes d'*Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament* [2], ainsi que du *Commentaire sur l'épître aux Hébreux*, publié l'année dernière. Ce commentaire n'est pas celui dont la première partie (*Introduction*) parut en 1828, et la seconde partie (*Interprétation*) en 1840. C'est simplement le cours donné aux étudiants de Bonn ; mais, par le fait, nous avons dans cette publication la substance du grand ouvrage de Bleek, et comme une nouvelle édition abrégée et sur plus d'un point corrigée par l'auteur lui-même.

L'étude de l'*Epître aux Hébreux* nous met, tout d'abord, en présence de questions de critique d'un haut intérêt, et auxquelles Bleek consacre les quatre-vingts premières pages de son livre.

[1] *Der Hebräerbrief* erklärt von Fr. Bleek, herausgegeben von K. A. Windrath. 1868, in-8 de 512 p.

[2] *Einleitung in das A. T.*, herausgegeben von Bleek und A. Kamphausen. Berlin, 1860, 2me édition 1865.

Nous allons le suivre sur ce terrain; nous passerons ensuite à l'interprétation proprement dite.

INTRODUCTION.

I. Les premiers lecteurs de l'épître aux Hébreux.

L'auteur de l'épître n'est pas nommé, et les lecteurs auxquels il s'adresse ne le sont pas davantage, sauf qu'ils sont désignés comme *Hébreux* dans le titre. Ce titre provient, selon toute probabilité, de l'auteur lui-même. Il se trouve dans tous les manuscrits grecs et dans les anciennes versions, et toujours l'épître est citée sous le nom d'*Épître aux Hébreux.*

Les Hébreux sont ici des chrétiens d'origine juive dont la langue maternelle était encore l'hébreu. On les appelait Ἑβραῖοι par opposition aux Ἑλληνισταί. On a pensé quelquefois que ce titre ne renfermait qu'une désignation toute générale. Il n'en est rien : l'épître est adressée à des lecteurs bien déterminés, à des *chrétiens judaïsants qui habitaient la Palestine.* Ce qui le montre, ce sont les indications particulières qu'on lit à la fin.

Cette hypothèse se trouve confirmée par les remarques suivantes : 1° L'auteur écrit à des chrétiens très-judaïsants qui considéraient encore les sacrifices lévitiques comme nécessaires à l'expiation des péchés. — 2° L'église ou les églises auxquelles l'épître est adressée se composaient exclusivement de chrétiens d'origine juive. — 3° Le passage XIII, 12, où il est dit que Jésus a souffert ἔξω τῆς πύλης, laisse supposer que les lecteurs vivaient à Jérusalem ou dans les environs.

On objecte surtout : 1° La *mention de Timothée* (XIII, 23). Mais Timothée était sans doute connu dans ces églises. Il pouvait même, comme compagnon de Paul, y avoir noué des relations. — 2° La *composition de l'épître en grec.* En effet, l'épître n'est pas une traduction, comme on l'a quelquefois pensé. Le style en général, la fréquence des paronomasies, la construction des phrases par périodes régulières, l'emploi constant de la traduction des LXX dans les citations de l'Ancien Testament, le montrent jusqu'à l'évidence. Mais le grec était assez connu en Palestine, pour qu'on pût écrire en cette langue, sans craindre de ne pas être compris,

surtout si l'auteur était lui-même un Grec ou un Helléniste peu familier avec l'araméen.

II. Occasion et but de l'épître.

Au siècle apostolique, l'église chrétienne de Jérusalem et des environs ne se composait que de juifs de naissance ou de prosélytes juifs convertis au christianisme. Ils se considéraient tous comme chrétiens, sans pour cela cesser de prendre part au culte de l'Ancienne Alliance. Cependant il y avait entre eux des différences: les uns étaient plus rigides, les autres moins. Ceux qui tenaient le plus aux cérémonies mosaïques pouvaient être ébranlés dans leur foi par les attaques des Juifs incrédules. Ils n'admettaient pas d'ailleurs que les païens pussent entrer dans l'église chrétienne, sans se soumettre à la circoncision, à l'observation du sabbat, aux purifications, etc. Avec de telles dispositions, plusieurs devaient se sentir plus rapprochés des Juifs ennemis de l'évangile, que des païens convertis et de ceux d'entre les chrétiens d'origine juive qui, à l'exemple de Paul, s'étaient affranchis du particularisme religieux. De là des divisions dans l'église de Jérusalem, surtout lorsqu'elle ne fut plus sous la direction des apôtres. Nous voyons que plusieurs commençaient à abandonner les assemblées des fidèles, (X, 25), qu'ils étaient en danger de renier leur foi en Jésus-Christ et de retomber dans le judaïsme (VI, 4-6 et X, 26-30). Prémunir contre ce danger les églises des Hébreux, en leur montrant la supériorité de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne, tel est le but de notre épître.

Elle a cependant plutôt une tendance *parénétique*. Les développements dogmatiques sont toujours accompagnés d'exhortations. L'auteur cherche surtout à faire voir l'excellence de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Le Médiateur de cette révélation nouvelle est au-dessus des *Anges* (I et II) et de *Moïse* (III, 1-6). Il est surtout le seul *souverain sacrificateur* parfait. Cela ressort de la comparaison entre Jésus et le grand-prêtre de l'ancienne alliance (V, 1-10 et VI, 20, — X, 18). Après cette exposition dogmatique, plus d'une fois interrompue, viennent, comme dans les épîtres de Paul, divers préceptes et recommandations (X, 19 — XIII, 25).

III. Origine de l'épître aux Hébreux.

D'après les plus anciens manuscrits le titre est seulement πρὸς Ἑβραίους, sans indication d'auteur. Dans l'épître même, nous ne trouvons pas davantage le nom de l'auteur, à peine quelques renseignements sur sa personne. D'après XIII, 18, 19, 23, nous voyons qu'il était assez éloigné de ceux auxquels il écrivait, mais qu'il les avait visités précédemment, et qu'il entretenait des relations personnelles avec eux. C'était aussi un ami de Timothée (XIII, 23). Le même passage montre qu'il n'était pas lui-même prisonnier. On a pu voir mais à tort, dans X, 34, une allusion à une captivité de l'auteur. La vraie leçon est ici δεσμίοις, et non δεσμοῖς, ce qui donne pour le sens, non pas : « *Vous avez sympa-* « *thisé à mes liens;* » mais : « *Vous avez eu de la compassion pour les prisonniers.* »

Ces renseignements devaient faire penser à *Paul*, ce qui fut généralement admis, même dans l'église d'Occident, depuis le commencement du Vme siècle. — A l'époque de la réformation, il s'éleva des doutes, même chez des catholiques (Cajétan et Erasme) : mais le concile de Trente prononça l'authenticité. D'après Luther notre épître n'est pas l'œuvre de Paul, ni d'un apôtre, mais d'un disciple des apôtres qui, sur le fondement de la foi a bâti de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, mélangés peut-être de bois, de paille, de foin. Luther pense à *Apollos*. Mais au XVIIme siècle, grâce surtout à l'influence de Gerhard, Calov et autres, on en revint dans l'église luthérienne à faire de Paul l'auteur de notre épître. — Dans l'église réformée, Calvin attribue l'épître aux Hébreux à un disciple de Paul, probablement *Luc* ou *Clément de Rome*; mais on en revint bientôt aussi à l'origine paulinienne, sauf cependant quelques théologiens sociniens ou arméniens (par exemple, Grotius). — Semler (1763) souleva de nouveau des doutes. J.-D. Michaëlis de même en 1789. Dès lors, surtout depuis le commencement de notre siècle, la discussion est vivement engagée, le nombre des adversaires d'une origine paulinienne grandit ; ils attribuent notre épître à *Barnabas*, à *Luc* ou à *Apollos*.

Est-ce Paul qui a écrit l'épître aux Hébreux ? Consultons d'abord les *témoignages extérieurs*, l'histoire de notre épître dans l'église ancienne.

Le passage II. Pierre III, 15, ne prouve rien ; car il ne se rapporte pas au contenu de l'épître aux Hébreux.

Clément de Rome, dans son épître aux Corinthiens, sûrement authentique, et qui date de la fin du Ier siècle, fait incontestablement usage de notre épître. Il imite des passages entiers. Cela prouve qu'il connaissait l'épître aux Hébreux, mais non qu'il l'attribuait à Paul. On doit plutôt penser le contraire. Si Clément, évêque de Rome, avait reconnu cette épître comme de Paul, il l'aurait sûrement recommandée à son église comme telle, et il se serait formé à Rome une tradition continue à ce sujet. Nous ne trouvons rien de semblable. Pendant les trois premiers siècles, on fait peu d'usage de notre épître dans l'église d'Occident, et jamais comme d'un écrit apostolique. En effet le Canon de Muratori ne le mentionne pas. Cajus, presbytre de Rome, vers le même temps, ne compte que treize épîtres de Paul. Novatien, évêque de Rome au milieu du IIIme siècle, ne fait aucun usage de notre épître, et cependant il n'aurait guère pu trouver que là un appui pour ses rigueurs contre les *lapsi* (VI, 1-8; X, 26 ss.). L'église de Rome ne considère donc pas l'épître aux Hébreux comme étant de Paul, et nous pouvons en conclure, avec une assez grande certitude, que Clément de Rome ne l'avait pas non plus envisagée comme telle, résultat important, si, comme on le pense généralement, ce Clément est le même que celui mentionné par Paul dans Phil. IV, 3, comme un de ses compagnons d'œuvre.

L'église d'Occident tout entière est ici d'accord avec celle de Rome. Tertullien (fin du IIme et commencement du IIIme siècle) ne cite qu'une fois notre épître. Il appuie sur VI, 4-8 ses vues rigoureuses au sujet des *lapsi* ; mais il attribue ce passage à un « *compagnon des apôtres*, à *Barnabas*. Cyprien († 258) cite beaucoup les épîtres de Paul, jamais l'épître aux Hébreux. Dans deux passages il dit que Paul, comme Jean dans l'Apocalypse, a écrit à *sept églises*. Notre épître se trouve donc exclue. Irénée, évêque de Lyon au commencement du IIIme siècle, cite fréquemment toutes les épîtres de Paul, sauf celle à Philémon, en les attribuant expressément à l'apôtre. Il ne fait aucun usage de l'épître aux Hébreux. Ainsi dans toute l'église d'Occident, pendant les trois premiers siècles, l'épître aux Hébreux n'a pas été considérée comme ayant Paul pour auteur.

Le témoignage de l'église d'Orient paraît plus favorable à l'authenticité. Dans l'église d'Alexandrie, déjà peu après le milieu du second siècle, l'épître aux Hébreux est attribuée à Paul. C'était

l'opinion de Clément d'Alexandrie et déjà de son maître Pantène. Cependant ils savaient que de divers côtés on élevait des doutes à cet égard. Ils cherchent à expliquer pourquoi Paul ne s'est pas nommé et pourquoi le style est si différent de celui des autres épîtres. D'après Clément, Paul aurait écrit en hébreu et Luc traduit en grec. Origène cite aussi fréquemment notre épître comme de Paul. Il laisse pourtant entrevoir plus d'une fois quelque incertitude. Il va même, dans un passage qui nous a été conservé par Eusèbe, jusqu'à émettre l'idée que les pensées sont de Paul, mais le style et les développements d'un de ses disciples. « Si donc, ajoute-t-il, une église considère cette épître comme de Paul elle ne mérite aucun blâme à cet égard, car ce n'est pas sans raison que les anciens nous l'ont transmise comme telle. Mais en réalité qui a écrit l'épître, Dieu le sait (τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν). Les uns pensent à Clément de Rome, d'autres à Luc. » Ainsi dans l'église d'Alexandrie, au temps d'Origène, à côté de la tradition qui attribuait l'épître à Paul, il y en avait une autre qui l'attribuait à l'un des disciples de l'apôtre. Plus tard, il est vrai, on admit généralement l'authenticité.

Quant aux églises de Syrie, on trouve déjà dans la *Peschito*, l'épître aux Hébreux, mais après toutes les autres épîtres de Paul. Il est constant toutefois qu'au milieu du IIIme siècle on l'envisageait à Antioche comme l'œuvre de cet apôtre.

Plus tard, au IIIme siècle, Eusèbe pense que l'épître est de Paul, mais qu'il l'a écrite en hébreu et qu'elle a été traduite en grec, probablement par Clément de Rome. Il la met au nombre des ἀντιλεγόμενα. Cependant, après Eusèbe, l'opinion générale dans l'église d'Orient est toujours plus favorable à l'authenticité. Quelques ariens font seuls exception. — Dans l'église d'Occident elle-même, depuis le milieu du IIme siècle, grâce à l'influence de l'église grecque, il devient toujours moins rare qu'on attribue à Paul l'épître aux Hébreux. Les Novatiens surtout accueillaient favorablement cette idée, pour justifier leur sévérité. A la fin du IVme et au commencement du Vme siècle, Jérôme et Augustin citent souvent notre épître comme étant de Paul, mais fort souvent aussi ils emploient des périphrases : « L'épître qui, sous le nom de Paul, est adressée aux Hébreux; — Paul ou quelque autre que ce soit qui ait écrit l'épître aux Hébreux, etc. » — Toutefois l'authenticité fut bientôt généralement admise, puis sanctionnée par les conciles et les papes, notamment par Innocent Ier (405) et Gélase (494).

Ainsi dans les premiers siècles l'église d'Occident en corps ne

reconnaît pas l'origine apostolique de notre épître, et l'église d'Orient est fort loin d'accepter unanimement l'opinion opposée. Cela doit nous faire penser que la tradition favorable à l'authenticité ne remonte pas jusqu'à l'époque même de la composition de l'épître. Si Paul n'est pas l'auteur de l'épître aux Hébreux, on comprend aisément qu'elle lui ait été plus tard attribuée, vu l'analogie avec les autres épîtres du même apôtre, la mention de Timothée, etc. Mais si Paul l'avait réellement écrite, on ne comprendrait pas qu'une tradition opposée eût pu se former, on s'expliquerait moins encore l'ignorance de Rome à cet égard, surtout si l'épître avait été composée dans cette ville.

La plupart des manuscrits et des anciennes versions confirment ce résultat par le fait même qu'ils placent notre épître après toutes les épîtres de Paul. Si les manuscrits alexandrins la placent après la seconde épître aux Thessaloniens, ce n'est sûrement pas l'ordre primitif, car on n'en aurait pas dévié.

Les *arguments internes* combattent l'authenticité avec plus de force encore que les témoignages extérieurs. Nous avons d'abord les *indications de l'épître elle-même sur la personne de son auteur.*

1. Il est fait mention de Timothée dans XIII, 23 ; mais il est appelé *le frère* ou *notre frère Timothée*, ce qui le mettrait sur un pied d'égalité avec l'auteur de l'épître. De plus il est question d'une captivité de Timothée dont nous ne savons rien ni par les Actes ni par les épîtres. Elle ne peut avoir eu lieu qu'après la composition de la seconde épître à Timothée, dans laquelle Paul appelle auprès de lui son disciple qui se trouvait alors en Asie Mineure. La mention de Timothée, loin de confirmer l'authenticité, prouve donc plutôt que l'épître a été composée après la mort de Paul par un des disciples de l'apôtre.

2. Le passage II, 3, où l'auteur se distingue de ceux qui ont entendu la bonne nouvelle du salut de la bouche de Jésus, ne permet pas de penser à l'apôtre Paul, qui déclare l'avoir reçue du Seigneur lui-même. C'est avec raison que déjà Luther et Calvin ont trouvé là un argument décisif contre l'authenticité.

Nous arrivons au même résultat, si nous considérons la *doctrine* et le *style* de l'apôtre aux Hébreux. Elle présente, il est vrai, beaucoup d'analogies avec les épîtres de Paul. Ces analogies ne sont pourtant pas plus grandes qu'entre la première épître de Pierre et celles de Paul. Elles s'expliquent très suffisamment, surtout si l'on admet que l'auteur de l'épître aux Hébreux était un disciple

de Paul. Mais à côté de ces analogies, on trouve des *différences* dont il serait moins facile de se rendre compte.

Il y a diversité d'abord sur *quelques idées fondamentales.* — 1. Dans les épîtres de Paul la foi est habituellement opposée aux œuvres et il semble que l'apôtre aurait précisément accentué cette opposition, en écrivant à des chrétiens encore à moitié retenus dans les liens du judaïsme. Dans l'épître aux Hébreux la foi est opposée à la vue, elle se confond avec l'espérance. Le verbe δικαιοῦσθαι, si fréquent dans les épîtres de Paul, est remplacé par τελειοῦσθαι. — 2. Paul met presque toujours la mort du Sauveur en rapport avec sa résurrection et fait ressortir surtout cette dernière. Dans l'épître aux Hébreux, la résurrection de Jésus-Christ n'est mentionnée qu'une fois, vers la fin de l'épître, dans une doxologie (XIII, 30). — 3. Quant aux rapports de la nouvelle économie avec l'ancienne, Paul exigeait que les païens convertis fussent libérés de la loi mosaïque; il ne le demandait pas pour les chrétiens d'origine juive. L'auteur de l'épître aux Hébreux regarde au contraire les institutions mosaïques comme tout à fait vieillies. Elles ne peuvent que nuire à la pleine jouissance du bonheur des enfants de Dieu sous la nouvelle alliance. Ce qui rend plus frappante encore cette différence, c'est que l'auteur de notre épître ne parle absolument que des chrétiens d'origine juive. Il ne s'occupe pas de la participation des païens au royaume de Dieu. Ce serait bien étonnant de la part de Paul.

Il y a de grandes différences aussi dans le *style.* Celui de notre épître se distingue par la pureté et la correction. L'arrangement des mots est soigné, les périodes, si longues soient-elles, sont régulièrement construites, ce qui forme le contraste le plus tranché avec le style de Paul. Un tel changement dans la manière d'écrire serait inexplicable. En vain en appelle-t-on à la différence des temps et à celle des personnes auxquelles l'épître était adressée. Deux styles aussi différents ne peuvent appartenir au même auteur.

On trouve encore de grandes divergences dans la *manière de citer l'Ancien Testament.* L'auteur de l'épître aux Hébreux, à une seule exception près, cite toujours d'après les LXX, même quand cette dernière version s'écarte du texte hébreu, et il cite très-littéralement. Les simples allusions à certains passages de l'Ancien Testament sont conformes à la traduction des LXX. C'est donc là que notre auteur avait puisé ses connaissances bibliques. Paul cite aussi le plus souvent d'après les LXX, mais d'ordinaire beaucoup moins exactement, toujours de mémoire et en général en corri-

geant la version grecque d'après le texte hébreu. On ne s'expliquerait pas que l'apôtre se fût ainsi asservi à la traduction des LXX, précisément quand il écrivait à des chrétiens d'origine juive. — Il y a également une grande différence dans la manière dont les citations sont introduites. Sauf quelques passages de l'Ancien Testament indiqués comme *paroles du Saint-Esprit* ou même de *Christ*, tous les autres sont cités comme *paroles de Dieu* et introduites par la formule : ὁ θεὸς λέγει, μαρτυρεῖ etc., même quand dans la citation il est parlé de Dieu à la troisième personne. Paul emploie aussi quelquefois la formule λέγει ὁ θεός ou d'autres semblables ; mais seulement pour des paroles réellement attribuées à Dieu dans le texte même de l'Ancien Testament. Souvent aussi Paul nomme l'auteur sacré auquel il emprunte ses citations. Plus souvent encore il se sert de formules étrangères à notre épître : γέγραπται, λέγει ἡ γραφή etc.

Enfin quand l'auteur de notre épître parle du culte juif et du sanctuaire, on voit souvent qu'il ne le fait pas *de visu*, mais d'après les descriptions de l'Ancien Testament. Cette circonstance doit nous faire penser qu'il n'avait pas été à Jérusalem ou du moins qu'il n'y avait jamais longtemps séjourné.

L'épître aux Hébreux n'a pas été écrite au nom de Paul.

1. Les détails personnels sur l'auteur, qui se trouvent vers la fin de l'épître, ne peuvent se rapporter à Paul, et même ne s'expliquent bien que si l'épître a été écrite après la mort de l'apôtre. — 2. On ne comprendrait pas que Paul eût chargé quelqu'un de composer en son nom un écrit de cette étendue et de cette importance. — 3. Si dans l'entourage de l'apôtre il y avait quelqu'un qui fût capable de remplir une pareille tâche, il devait être connu dans l'église, et sans doute il aurait écrit en son propre nom. Le nom de Paul n'était pas une recommandation auprès des chrétiens judaïsants.

Quel est l'auteur probable de notre épître ?

La tradition de l'église ne nous donne, sur ce point, que des conjectures. Nous en sommes réduits, pour notre recherche, aux indications et au caractère de l'épître elle-même. L'auteur ne peut être un des apôtres ni un des disciples immédiats de Jésus

Il devait être en relations plus ou moins étroites avec Paul, sans dépendre absolument de lui. Il connaissait probablement quelques-unes des épîtres de cet apôtre. Ainsi, dans le passage X, 30, nous trouvons une citation de Deut. XXXII, 35, qui s'écarte à la fois des LXX et du texte hébreu, mais qui est exactement semblable à Rom. XII, 19. On peut supposer que cette citation a été tirée de là. L'épître ne peut avoir été écrite que quelques années après la mort de Paul, et sûrement l'auteur doit avoir exercé une certaine activité déjà du vivant de l'apôtre. Il nous faut le chercher parmi les amis et compagnons d'œuvre de Paul. De bonne heure les conjectures se sont dirigées sur *Barnabas*, *Luc* et *Clément de Rome*; plus tard sur *Silas* et *Apollos*. On a pensé aussi à *Tite*, *Marc* et *Aquilas*. — Mais l'auteur de notre épître était juif de naissance. Il faut donc retrancher de la liste Tite, Luc et probablement Clément de Rome, qui ne remplissent pas cette condition. En tous cas, Clément de Rome est exclu par l'usage qu'il fait de notre épître dans son épître aux Corinthiens. Plusieurs de ceux qui restent doivent encore être éliminés, parce qu'ils étaient de Jérusalem ou y avaient longtemps habité : ce sont Marc, Silas et Barnabas. Ce dernier a pourtant, en sa faveur, le témoignage de Tertullien : mais ce témoignage est tout a fait isolé, et l'on doit penser qu'il repose sur une simple conjecture.

Il ne reste plus que Aquilas et Apollos. C'est incontestablement en faveur de ce dernier que sont les probabilités. En voici quelques raisons. — 1° Apollos avait été instruit dans la doctrine évangélique par Aquilas et Priscille, amis de Paul. Il devait donc se rattacher aux vues fondamentales du grand apôtre, et pourtant il agissait avec assez d'indépendance, puisqu'il y avait à Corinthe un parti qui se réclamait de son nom (Voir aussi I Cor. XVI, 12). — 2° On se groupait autour de lui, surtout parce qu'il mettait plus d'art dans l'exposition de la doctrine chrétienne. Il est appelé dans les Actes (XVIII, 24) un *homme éloquent* (ἀνὴρ λόγιος). Cela correspond parfaitement au caractère oratoire et au style soigné de notre épître. — 3° Il était aussi, d'après les Actes, *puissant dans les Ecritures*, ce qui ne parle pas moins en sa faveur. — 4° Il était d'Alexandrie, et sans doute c'est dans les écoles théologiques des Juifs de cette ville qu'il avait puisé sa connaissance des Écritures et ses méthodes d'interprétation, ce qui s'accorde très-bien avec ce que nous voyons dans l'épître aux Hébreux et nous explique que plusieurs passages rappellent les écrits de Philon. — 5° Nous lisons encore dans les Actes qu'Apol-

los *réfutait publiquement les Juifs de toutes ses forces, démontrant par les Ecritures que Jésus est le Christ.* Encore un renseignement on ne peut plus favorable.

Tout semble donc se réunir pour désigner Apollos comme l'auteur de notre épître. Depuis que Luther a, pour la première fois, formulé cette conjecture, elle n'a fait que s'accréditer de plus en plus. On n'élève que deux objections : 1° Nous ne savons rien de relations établies entre Apollos et l'église de Jérusalem, ni d'aucune visite qu'il lui aurait faite (XIII, 19). Cela est vrai ; mais nous ne connaissons rien non plus qui s'oppose à ce que de telles relations aient existé. — 2° Aucun des Pères de l'église ne nomme Apollos comme l'auteur de notre épître. Mais cette circonstance n'a guère de poids, puisqu'il est constant que les Pères de l'église n'ont fait que des conjectures, et qu'aucun des auteurs qu'ils indiquent ne peut avoir composé notre épître. — Nous arrivons donc, dans notre recherche, au plus haut degré de vraisemblance que l'on puisse atteindre, lorsqu'il s'agit d'un écrit sur l'origine duquel il n'y a pas de tradition positive, et qui ne peut être comparé avec aucun autre du même auteur.

IV. Temps et lieu de la composition de l'épître.

Les passages II, 3, et XIII, 7, nous montrent que ce n'était plus la première génération des chrétiens qui vivait à Jérusalem. La mention de la captivité et de la délivrance de Timothée nous fait songer à une époque postérieure à la mort de Paul, qui eut lieu en 66 ou 67. D'autre part, un grand nombre de passages supposent que le sanctuaire des Juifs était encore debout, et que le culte lévitique s'y célébrait, ce qui ne nous permet pas d'aller au delà de la destruction de Jérusalem (70). Notre épître doit donc avoir été composée en 68 ou 69.

Quant au *lieu* d'où elle fut écrite, on ne peut le déterminer avec exactitude. Il devait être assez éloigné de Jérusalem. Ces mots : ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, desquels on a si souvent conclu que l'auteur se trouvait à Rome, ou tout au moins en Italie, prouveraient plutôt le contraire. S'il se trouvait en Italie, il aurait dit, semble-t-il, οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ. Le plus probable, c'est que ces chrétiens d'Italie, chassés peut-être par les persécutions de Néron, se trouvaient avec notre auteur lui-même hors d'Italie. Dans quelle ville étaient-ils ? On ne le sait pas au juste. Si Apollos est l'auteur

de notre épître, il faut penser peut-être à *Corinthe* ou *Ephèse*, villes dans lesquelles il avait auparavant déjà travaillé pour l'évangile.

V. Canonicité de l'épître aux Hébreux.

N'étant pas l'œuvre d'un apôtre, ni même d'un disciple immédiat du Seigneur, notre épître doit être mise parmi les écrits canoniques de second rang. Mais, soit par son origine, soit par son contenu, elle y occupe une des premières places.

INTERPRÉTATION.

Il va sans dire que nous ne pouvons songer ici à suivre chapitre après chapitre le commentaire de Bleek. Nous nous bornerons à deux des questions les plus importantes que soulève l'interprétation de l'épître aux Hébreux. Nous étudierons brièvement : 1° *Les citations de l'Ancien Testament.* 2° *La comparaison entre Jésus-Christ et le souverain sacrificateur de l'Ancienne Alliance.*

I. Citations de l'ancien testament.

Ces citations sont nombreuses, déjà dans le premier chapitre, et, si l'on y regarde d'un peu près, on verra bientôt que plusieurs des passages cités le sont dans un sens qui n'est pas exactement celui que leur donne le contexte d'où ils ont été tirés. On a souvent cherché, il est vrai, à les interpréter de manière à leur attribuer une signification toute semblable à celle qu'ils ont dans le Nouveau Testament. Mais on n'arrive pas à ce résultat, sans leur faire grande violence, ce qui est aujourd'hui assez généralement reconnu, et ce que nous pouvons aussi concéder, sans craindre que l'autorité des écrivains du Nouveau Testament, pour ce qui concerne la foi chrétienne, en soit menacée. Nous pouvons et nous devons distinguer, dans le Nouveau Testament, les doctrines elles-mêmes de la méthode d'argumentation dont on se sert pour les démontrer. Les écrivains sacrés n'étaient pas indépendants du degré de culture de leur époque et des méthodes d'argumentation

en usage dans le milieu où ils vivaient. S'ils l'avaient été, ils n'auraient pu développer la doctrine du salut, de manière à convaincre leurs contemporains. Il peut donc arriver que, pour démontrer les vérités chrétiennes, ils emploient des arguments excellents pour leurs lecteurs immédiats, mais qui n'ont pas la même valeur probante pour tous les temps et tous les degrés de culture. C'est en particulier le cas pour l'application qu'ils font à la personne de Christ, de certains passages de l'Ancien Testament. Les espérances et les aspirations qui persistent à travers toute l'histoire du peuple hébreu, et se manifestent surtout dans les prophéties de l'Ancien Testament, devaient, d'après le conseil de Dieu, trouver leur accomplissement dans la personne et dans le royaume de Christ. Elles l'y ont trouvé et l'y trouveront toujours plus. Voilà ce qu'il faut maintenir comme l'objet de la foi du chrétien. Mais la question de savoir jusqu'à quel point tel ou tel passage particulier traite de la personne même du Sauveur, n'est pas immédiatement affaire de foi, mais affaire de science, de recherche critique, et, sous ce rapport, il faut le reconnaître, on rencontre dans le Nouveau Testament des vues qui proviennent d'une herméneutique évidemment imparfaite, et que nous ne pouvons, par conséquent, plus accepter comme tout à fait exactes. L'auteur de l'épître aux Hébreux, par exemple, ne met pas en doute l'interprétation directement messianique des passages qu'il cite dans le chapitre premier ; il la suppose admise aussi de ses lecteurs ; car c'est là-dessus qu'il s'appuie pour établir que Jésus-Christ a reçu un nom plus excellent que celui des anges. Une pareille interprétation force évidemment le sens naturel du texte ; mais elle n'est pourtant pas absolument arbitraire, elle repose sur une intelligence profonde des pensées qui sont la base des paroles citées. En effet, ces paroles se rapportent, dans l'Ancien Testament, les unes (Héb. 1, 5, 8, 9, 13) au *roi théocratique terrestre* qui occupait ou devait occuper le trône d'Israël; les autres (1, 6, 10-12) à *Jéhova lui-même.* Ces dernières nous montrent Jéhova dans ses rapports avec le monde, le Dieu créateur et conservateur de l'univers, et c'est ce côté de la divinité que l'on désigna plus tard sous le nom de *Parole de Dieu,* de *Fils de Dieu,* pour le distinguer du Dieu suprême et caché. On pouvait donc être naturellement conduit à appliquer de telles paroles au *Fils de Dieu.* — Quant aux premiers passages, rappelons-nous que le roi théocratique et la théocratie elle-même étaient des types du Messie et de la nouvelle alliance. Les écrivains de l'Ancien Testament

pouvaient rattacher à la personne de leurs rois une espérance, et lui décerner des titres qui ne deviendraient une réalité que dans le roi de l'alliance nouvelle. Ces passages ont donc réellement un caractère messianique.

Le Psaume II, par exemple (notamment ces mots cités dans Héb. I, 5 : « *Tu es mon fils, je t'ai aujourd'hui engendré* »), était appliqué directement au Messie par les Juifs. Il le fut ensuite par les apôtres, par les Pères de l'église et par la plupart des interprètes chrétiens. Cependant rien dans le psaume ne montre qu'il s'agisse d'un autre temps que celui-là même où vivait le psalmiste. Le prince dont il est ici question est le roi d'Israël alors régnant, peut-être Salomon. Il n'y en a pas moins dans ce psaume de précieux éléments messianiques, les uns typiques, les autres prophétiques. Ces derniers se trouvent dans la promesse faite par Jéhova de soumettre au roi d'Israël les peuples étrangers jusqu'aux extrémités de la terre, ce qui marque l'extension que doit prendre le royaume théocratique. L'élément typique est au fond de ce magnifique portrait du roi théocratique présenté comme le Fils de Dieu, l'Oint de l'Éternel. Le Roi de la nouvelle alliance devait être seul le Fils de Dieu au sens absolu. — La seconde partie du passage : « *Je t'ai aujourd'hui engendré,* » ne doit être prise que dans un sens figuré : « *J'ai fait de toi mon fils.* » — Le mot *aujourd'hui* se rapporte au jour où le roi fut oint sur Israël. L'auteur de notre épître y voit plutôt une désignation de l'éternité. Il rapporte très-probablement cette expression à l'engendrement éternel du Fils par le Père.

La citation suivante, qui se trouve dans le même verset, Héb. I, 5 : « *Je lui serai père et il me sera fils* ; » se rapporte évidemment dans II Sam. VII, 14, d'où elle est tirée, à Salomon. Cependant le passage a un côté messianique en ce que le trône y est promis pour l'éternité à la postérité de David (v. 13, 16), promesse qui ne devait s'accomplir que dans le royaume du Messie. L'auteur de notre épître pouvait donc appliquer à Christ lui-même ce qui dans la bouche du prophète Nathan se rapportait directement à Salomon.

Au verset 6, les mots : « *Et que tous les anges de Dieu l'adorent!* » ne sont pas une citation libre de Ps. XCVII, 7, mais une reproduction littérale de Deut. XXXII, 43, c'est-à-dire d'un appendice au *Cantique de Moïse,* appendice qui se trouve dans les LXX et qui manque dans le texte hébreu. Ce passage s'applique à Jéhova ; mais, comme dans les versets qui précèdent, c'est Jéhova lui-même

qui parle (v. 34-42), il était facile de lui faire prononcer encore le verset 43me et de rapporter au Messie le pronom de la troisième personne αὐτῷ.

Le Ps. XLV, dont deux versets sont cités dans notre épître (I, 8, 9), est un chant nuptial à l'adresse d'un roi qui épouse une princesse étrangère. Plusieurs rabbins, ainsi que plusieurs interprètes chrétiens anciens et modernes, le rapportent directement au Messie; mais alors il faut donner de quelques passages une explication bien forcée. Il est beaucoup plus probable que ce psaume fut composé en l'honneur du roi d'Israël, ou plutôt de Juda, qui régnait alors. Il renferme cependant des éléments messianiques. Plusieurs paroles de ce psaume, entre autres les deux versets cités ici : « *Ton trône, ô Dieu, est au siècle des siècles*, etc., » ne peuvent s'appliquer pleinement qu'au véritable roi théocratique, au Messie.

Le Ps. CII, « *prière d'un affligé qui répand sa plainte devant l'Eternel,* » se rapporte au rétablissement de Jérusalem. Il a été composé probablement à Babylone pendant l'exil. Il renferme aussi plusieurs éléments messianiques, notamment quand il est dit que l'Éternel aura pitié de Sion, qu'il délivrera son peuple, que d'autres peuples de la terre craindront l'Éternel et se rassembleront pour le servir, etc. Les v. 26-28 cités dans notre épître (I, 10-12 : « *Toi, Seigneur, au commencement tu fondas la terre* etc. »), sont une interpellation à Jéhova lui-même. L'auteur de notre épître les rapporte à Christ, en tant que Fils éternel de Dieu.

Ps. CX : « *L'Eternel a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis pour le marche-pied de tes pieds.* » Ce passage est cité dans Héb. I, 13. Qui est ce Seigneur ? L'emploi que fait Jésus de ce passage, en s'adressant aux pharisiens (Matth. XXII, 43 ss.), ne prouve pas qu'il l'appliquât lui-même au Messie, mais seulement que l'interprétation messianique était généralement admise de son temps. Le contenu du psaume fait plutôt penser à un prince contemporain du poète, peut-être à David lui-même que l'auteur (qui dans ce cas ne serait pas le roi David) appelle son Seigneur. Ce psaume conserve néanmoins son caractère messianique, surtout au v. 4, cité ailleurs dans notre épître : « *Tu es sacrificateur à toujours selon l'ordre de Melchisédec.* » De même la séance à la droite de Dieu s'applique au Fils de Dieu dans un sens plus élevé qu'au roi auquel le psaume se rapportait originairement.

Le passage du Ps. VIII cité dans Hébr. II, 6-8 : « *Qu'est-ce*

que l'homme que tu te souciennes de lui? etc., » se rapporte à l'homme en général, à sa destination primitive, à la gloire dont Dieu l'a revêtu au jour de la création. Par cela même ce psaume renferme un élément messianique ; car, tandis que l'homme s'est corrompu, Christ nous montre en sa personne l'image de Dieu parfaitement pure. Il est le type de l'humanité. Ce qui est dit dans notre psaume de l'humanité en général ne se réalise pleinement qu'en lui, le *Fils de l'homme* par excellence et en même temps le *Fils de Dieu*. L'auteur de notre épître pouvait donc appliquer ce passage directement à la personne du Messie, ce qu'avait fait aussi l'apôtre Paul (I Cor. XV, 27 ss., Éph. I, 22).

Nous lisons dans Héb. II, 11-13 : « *Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un ; c'est pourquoi il n'a pas honte de les appeler frères, en disant : J'annoncerai ton nom à mes frères, je te louerai au milieu de l'assemblée. Et encore : Je mettrai ma confiance en lui. Et encore : Me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés.* » — La première de ces citations est tirée de Ps. XXII, 23. Ce psaume est la prière d'un pieux Israélite qui, dans la plus profonde détresse, implore le secours de Dieu. Dans le verset cité il promet, si l'Éternel l'exauce, de célébrer au milieu de ses frères le nom du Dieu Sauveur. Ce psaume se rapporte évidemment aux circonstances dans lesquelles se trouvait l'auteur lui-même ; cependant il renferme des éléments messianiques importants. D'abord les souffrances dont il nous fait le tableau, ont une grande analogie avec celles du Sauveur, analogie qui se montre soit dans des traits spéciaux, soit dans ce caractère général que les persécutions dont ce fidèle Israélite est la victime, ont pour cause sa confiance en Dieu et ne peuvent la lui ravir. La seconde partie du psaume renferme un élément messianique non moins important en ce que le poète déclare que la délivrance qui lui sera accordée contribuera à glorifier le nom de Dieu non-seulement au milieu de son peuple, mais parmi les autres peuples de la terre. Les premières paroles de ce psaume, que Jésus a prononcées sur la croix, ont conduit à penser que le psaume tout entier est une prière prophétique du Messie. L'auteur de notre épître part de cette supposition et met directement dans la bouche du Messie le v. 23.

La dernière citation de Héb. II, 13 : « *Me voici moi et les enfants que Dieu m'a donnés* ; » est tirée de Es. VIII, 17, 18, où c'est Ésaïe lui-même qui les prononce. Dans le texte hébreu on ne trouverait guère de raisons pour mettre ces paroles dans la bouche du Messie ; mais les LXX ont intercalé au commencement du v. 17 les mots

καὶ ἐρεῖ. On dut se demander quel était le sujet de ce verbe ἐρεῖ. Ce n'est pas le prophète, qui parle toujours de lui à la première personne; ce n'est pas Dieu, car ces paroles expriment précisément la confiance en Dieu. Ce ne peut être que le Messie.

On lit encore dans Hébr. X, 4-7 : « *Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés. C'est pourquoi, en entrant dans le monde, il dit : Tu n'as point voulu de victime ni d'offrande, mais tu m'as formé un corps. Tu n'as point pris plaisir aux holocaustes ni aux sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Voici, je viens, il est écrit de moi, dans le volume du livre, (je viens) pour faire ta volonté, ô Dieu !* » L'auteur de notre épître considère le Psaume XL, dont il cite ici les v. 7-9, comme ayant été composé au nom du Messie. Ce psaume se rapporte évidemment, avant tout, au poète lui-même qui, après avoir été délivré de grands dangers, veut témoigner sa reconnaissance à son Dieu, non par des sacrifices, mais par une fidèle et joyeuse obéissance. L'application directe de ce psaume au Messie et à son incarnation, provient sans doute d'une erreur des LXX. On lit d'après le texte hébreu : « *Tu m'as creusé* (c'est-à-dire *donné* ou *ouvert*) *les oreilles,* » ce qui doit s'entendre ainsi : « *Tu m'as donné la connaissance de ta volonté* [1]. » La traduction des LXX, probablement par l'erreur d'un copiste qui aura mis σῶμα pour ὠτία, porte : « *Tu m'as formé un corps.* » — Quant au verset suivant du psaume, les LXX ont traduit : « *Voici, je viens ; il est écrit de moi dans le volume du livre ;* » ce que l'auteur de notre épître met dans la bouche du Messie comme une allusion aux prophéties de l'Ancien Testament. Aujourd'hui la plupart des interprètes traduisent : « *Je viens avec le rouleau d'un livre écrit* [2]. »

II. Comparaison entre Jésus-Christ et le souverain sacrificateur de l'ancienne alliance.

Cette comparaison forme le centre de l'exposition dogmatique contenue dans l'épître aux Hébreux. Elle se trouve surtout dans deux fragments importants (V, 1-10 et VII, 1 — X, 18), que nous allons rapidement étudier.

[1] « *Tu as ouvert mes oreilles à cette instruction.* » (Perret-Gentil.)

[2] « *Voici, je viens ; c'est ce que me prescrit le livre de la loi.* » (Perret-Gentil.)

« *Tout sacrificateur est pris d'entre les hommes, et ainsi établi pour des hommes auprès de Dieu, afin de présenter des offrandes et des victimes pour les péchés, comme quelqu'un qui* (précisément parce qu'il est pris d'entre les hommes), *peut être indulgent envers ceux qui sont dans l'ignorance et qui s'égarent ; car il est aussi lui-même entouré de faiblesse, et à cause de cette faiblesse, il doit à l'égard de lui-même, comme à l'égard du peuple, présenter* (ces choses) *pour les péchés* » (X, 1-3). C'est là un premier point de comparaison qui ne s'applique, tel qu'il est ici formulé, qu'au sacrificateur lévitique. On attendrait que l'auteur nous dît comment et en quelle mesure on peut le rapporter à Jésus-Christ ; mais, au lieu de cela, il passe immédiatement à un autre point, *l'institution divine du sacerdoce.* Aaron ne jouit pas seul de ce privilége. « *Le Christ aussi ne s'est point donné à lui-même la gloire d'être fait souverain sacrificateur ; mais* (celui qui la lui a donnée) *c'est celui qui lui a dit : Tu es mon fils, je t'ai aujourd'hui engendré. Comme il dit aussi ailleurs : Tu es sacrificateur éternellement, selon l'ordre de Melchisédec. C'est celui qui, dans les jours de sa chair, a présenté avec un grand cri et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et a été exaucé à cause de sa piété, lui qui, quoique fils, a appris l'obéissance en ce qu'il a souffert et, arrivé à la perfection, est devenu l'auteur d'un salut éternel, en tant que proclamé de Dieu souverain sacrificateur, selon l'ordre de Melchisédec* » (V, 5-10). Les prières dont il est question au verset 8, ne sont pas celles que Jésus a prononcées en faveur de ses disciples ; car le point de vue constant de notre épître (voir plus haut le v. 9) est que Jésus-Christ n'a été revêtu de la dignité sacerdotale qu'après son élévation à la droite de Dieu, dans le sanctuaire céleste. Il s'agit ici des prières que Jésus a adressées à Dieu pour lui-même, par exemple, la prière de Gethsémané. Le but de tout le passage est de montrer combien Jésus a été éloigné de s'arroger de lui-même, sans la volonté du Père, l'office de souverain sacrificateur. Il ne l'a reçu qu'après avoir appris l'obéissance, et avoir montré, dans les circonstances les plus pénibles, la plus humble soumission. Alors il a été proclamé de Dieu souverain sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec.

Ce sujet, la supériorité du sacerdoce de Christ sur le sacerdoce lévitique, dont l'exposition est interrompue par diverses exhortations, est repris au commencement du chapitre VII, et développé jusqu'à X, 18. L'auteur commence par considérer Melchisédec lui-même, dans sa dignité sacerdotale, d'après les indications de

l'Ancien Testament. Il relève surtout deux choses : d'abord que Melchisédec demeure sacrificateur à perpétuité ; puis qu'il a béni, comme tel, Abraham, qu'il a reçu de lui la dîme et en lui de Lévi, qu'il est donc supérieur à Lévi et à tous les sacrificateurs lévitiques : « *C'est ce Melchisédec, roi de Salem, sacrificateur du Dieu très-haut, qui vint au devant d'Abraham, lorsqu'il revenait de la défaite des rois, et qui le bénit, auquel aussi Abraham donna la dîme de tout, lequel étant, lorsqu'on traduit* (son nom), *d'abord roi de la justice, puis aussi roi de Salem c'est-à-dire roi de paix, sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement de jours ni fin de vie, rendu plutôt semblable au fils de Dieu, demeure sacrificateur à toujours* » (VII, 1-3). Dans la première moitié de ce passage, il est parlé de Melchisédec dans les termes mêmes qu'emploie l'Ancien Testament. Dans la seconde moitié, notre auteur ajoute son commentaire au récit de la Genèse. Il prend d'abord symboliquement le nom de Melchisédec et celui de Salem [1]. Il ajoute ensuite : « *sans père, sans mère, sans généalogie,* etc. » Que penser, d'après cela, de Melchisédec ? Déjà, dans les premiers siècles, il y eut une secte qui le considérait comme une « *grande puissance divine,* » et le mettait même au-dessus de Jésus-Christ. D'autres voyaient en lui le Fils de Dieu, sous forme humaine, d'autres le Saint-Esprit ou tout au moins un ange. Cette idée, surtout celle d'une apparition du Fils de Dieu, a reparu de tout temps ; mais aussi elle a de tout temps été combattue. On a soutenu que notre auteur ne voit en Melchisédec qu'une personnalité humaine. Cette opinion n'est pas facile à établir. Si les expressions « *sans père, sans mère, sans généalogie,* » pourraient, à la rigueur, s'entendre en ce sens que les parents et les ancêtres de Melchisédec nous sont demeurés inconnus, les mots qui suivent : « *n'ayant ni commencement de jours ni fin de vie, assimilé au Fils de Dieu, il demeure sacrificateur à toujours* [2], » ne sauraient se rapporter à un homme ordinaire. Notre auteur veut évidemment établir l'analogie du sacerdoce de Melchisédec avec celui de Christ, et montrer que le premier de ces sacerdoces est un type du second, précisément en ce qu'il n'est pas interrompu par la mort de celui qui l'exerce. Le passage tout entier est donc destiné à nous faire voir, en Melchisédec, non un homme ordinaire, mais l'incarnation de l'Esprit de Dieu ou tout

[1] Ce n'est probablement pas Jérusalem, mais la ville de Salim, située entre la mer Morte et le lac Génézareth, ville mentionnée dans Jean III, 28.

[2] Voyez encore VII, 8, 15 et suiv.

au moins d'un être céleste. Ce qui a pu conduire à cette idée, c'est d'abord le quatrième verset du Psaume CX, puis le fait que l'Écriture se tait absolument sur l'origine, la naissance et la mort de Melchisédec. Il est clair que cette interprétation, qui sans doute se trouvait déjà chez les docteurs juifs du temps, dépasse le sens naturel du récit biblique. Notre auteur veut moins, il est vrai, établir quelque chose de précis sur la personne même de Melchisédec, qu'en faire ressortir la signification typique, pour montrer la supériorité du sacerdoce de Christ sur celui d'Aaron. Cependant il ne se serait pas exprimé en termes si positifs, si, comme le pense Tholuck, il avait seulement voulu dire que Melchisédec demeure sacrificateur à toujours, comme le type dans l'antitype, qui serait Christ.

Vient ensuite (VII, 4—10) le second point, la supériorité de celui qui reçoit la dîme sur celui qui la paye, c'est-à-dire la supériorité de Melchisédec sur Abraham, et par conséquent sur Lévi : « *Considérez combien est grand celui auquel Abraham a donné la dîme du butin, lui, le patriarche !* »

Dans les versets qui suivent (v. 11—19) notre auteur tire parti de cette circonstance que le souverain sacrificateur a été établi de Dieu, non plus selon l'ordonnance lévitique, mais d'après un ordre nouveau. Il en conclut que le sacerdoce lévitique était incapable de consommer l'union de l'homme avec Dieu, qu'il n'était donc qu'une institution provisoire et qu'il était aboli, comme du reste la loi elle-même dans son ensemble, pour faire place à un ordre de choses entièrement nouveau, à « *l'introduction d'une meilleure espérance par le moyen de laquelle nous nous approchons de Dieu. — Si le sacerdoce lévitique avait amené la perfection, qu'était-il besoin qu'il s'élevât encore un autre sacrificateur selon l'ordre de Melchisédec ? Ne pouvait-il pas être nommé selon l'ordre d'Aaron ?* » (v. 11).

Autre supériorité (v. 20—22). L'institution du sacerdoce de la nouvelle alliance a été accompagnée de « *serment* » (Ps. IX, 4), ce qui n'a pas été le cas pour le sacerdoce lévitique.

En outre (v. 23—25), les sacrificateurs de l'Ancienne Alliance sont plusieurs, « *parce que la mort les empêche d'être permanents;* » mais Christ, « *parce qu'il demeure éternellement, possède un sacerdoce immuable. C'est pourquoi aussi il peut sauver complétement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, car il est toujours vivant pour les représenter.* »

L'excellence du « *sanctuaire* » de la nouvelle alliance, comparé

à celui de l'ancienne, est encore une preuve de la supériorité du nouveau sacrificateur sur les anciens. Cette comparaison, indiquée déjà au commencement du chapitre VIII, est reprise au chapitre IX. Elle repose tout entière sur l'idée que le tabernacle montré à Moïse dans une vision, pour lui servir de modèle, existe réellement dans le ciel, qu'il est le type parfait de celui de l'Ancienne Alliance, que Christ y est entré avec son propre sang, par sa mort et son élévation, et que c'est là, à la droite de Dieu, qu'il continue à nous représenter comme notre souverain sacrificateur.

Nous trouvons d'abord au commencement du chapitre IX une courte description du tabernacle, ou plutôt l'énumération des objets qui se trouvent soit dans le lieu saint, soit dans le lieu très-saint. Un détail y fait difficulté. L'autel des parfums, placé dans le lieu saint, est indiqué (v. 4) comme se trouvant avec l'arche dans le lieu très-saint. Il s'agit bien de l'autel des parfums, et non, comme on l'a pensé, d'un encensoir qui aurait servi au grand jour des expiations. Le mot θυμιατήριον pourrait bien, sans doute, avoir ce dernier sens; mais il n'est pas probable que cet encensoir eût été placé dans le lieu très-saint. En outre, notre auteur suit scrupuleusement la description mosaïque, et l'on n'y trouve aucune mention d'un encensoir dans le lieu très-saint. En troisième lieu le θυμιατήριον est indiqué comme un objet indépendant de l'arche sainte et placé près d'elle, par conséquent d'une certaine importance. Il est donc très-probable qu'il s'agit ici de l'autel des parfums, omis dans la description du lieu saint (omission qui serait surprenante pour un objet de cette nature) et placé par notre auteur dans le lieu très-saint par une confusion d'ailleurs très-compréhensible.

Après cette énumération et la remarque que les sacrificateurs entraient fréquemment dans le lieu saint, mais dans le lieu très-saint le souverain sacrificateur seul et pas plus d'une fois par an, nous arrivons au second terme de la comparaison, l'office sacerdotal de Christ : « *Mais Christ est apparu comme souverain sacrificateur des biens à venir. A travers la tente plus grande et plus parfaite, qui n'est pas faite de mains, qui n'est pas de cette création, il est entré dans le sanctuaire, une fois pour toutes, par son propre sang, non par le sang des boucs et des veaux, et il a obtenu une rédemption éternelle. Car si le sang des boucs et des taureaux et la cendre d'une vache sanctifient pour la purification de la chair, lorsqu'on les répand sur les impurs, combien plus le sang de Christ qui*

par un Esprit éternel s'est offert lui-même à Dieu, irrépréhensible, purifiera-t-il votre conscience des œuvres mortes, pour servir au Dieu vivant! » (v. 11—14). Christ est le sacrificateur des biens à venir, en tant que les biens qu'il nous a acquis, nous les attendons pour le jour de son avénement et de l'accomplissement du royaume de Dieu. Il a passé par une tente plus grande et plus parfaite, allusion à ce que le souverain sacrificateur traverse le lieu saint pour entrer dans le lieu très-saint. Cette tente n'est pas le corps de Christ, comme l'ont pensé les Pères de l'église, ni sa vie sainte (Ebrard), ni *l'église sur la terre*, ni le *monde en général*. Ce sont, comme on le reconnaît presque unanimement aujourd'hui, les degrés inférieurs du ciel ou du sanctuaire céleste, οἱ οὐρανοί (IV, 14). Cette tente est plus grande et plus parfaite que le sanctuaire terrestre, elle n'est pas faite *de mains*, c'est-à-dire que Dieu seul en est l'auteur et qu'elle ne participe donc pas aux imperfections des travaux de l'homme. Elle n'appartient pas à cette création, à cet univers visible, c'est-à-dire qu'elle se trouve dans les régions du céleste, de l'invisible. « Toute cette description montre que notre auteur ne s'est pas fait une représentation grossièrement matérielle de cette tente céleste, à travers laquelle le Fils de Dieu a passé pour s'élever au trône du Père, quoiqu'il soit fort difficile cependant de distinguer rigoureusement ce qui est figure de ce qui appartient à la réalité même de la chose, ni de dire jusqu'à quel point l'auteur de l'épître aux Hébreux a fait cette distinction [1]. »

Christ a obtenu par son sang une rédemption éternelle pour le salut des hommes. Cette rédemption est éternelle, c'est-à-dire qu'elle est toujours valable, tandis que le sacrifice offert par le sacrificateur au grand jour des expiations, ne se rapportait qu'aux péchés d'une année écoulée, et devait se renouveler annuellement. — Christ s'est offert irrépréhensible par l'Esprit éternel. C'est bien ici le Saint-Esprit, l'Esprit de Dieu, qui est aussi l'Esprit de Christ. Il est appelé éternel, non-seulement parce qu'il l'est en lui-même, mais aussi parce qu'il communique à qui l'a reçu une existence éternelle. La pensée de l'auteur est que si Christ a pu s'offrir à Dieu comme une victime irrépréhensible, c'est qu'il possédait le Saint-Esprit. Il ne faut donc pas traduire avec Fritsché et Tholuck : « Christ s'est offert *en esprit*, » ni avec Ebrard : « Christ s'est offert *(poussé) par l'Esprit*. »

[1] P. 359.

Dans ce qui suit, jusqu'à X, 18, où se termine la partie dogmatique de l'épître, notre auteur s'applique à montrer la nécessité de la mort de Christ et la signification de cette mort.

Dans IX, 15—22, il établit que sans la mort de Christ, le médiateur de la nouvelle διαθήκη, nous ne pourrions obtenir l'héritage promis ; puis il fait remarquer que l'idée même de la διαθήκη suppose une mort, que l'ancienne διαθήκη n'a pas été inaugurée sans effusion de sang et que dans la loi le pardon est également soumis à la même condition. « *Où il y a une* διαθήκη, *il faut nécessairement que la mort du* διαθέμενος *survienne, car c'est en cas de mort qu'une* διαθήκη *est valable, vu qu'elle n'a point de valeur aussi longtemps que vit le* διαθέμενος ; *c'est pourquoi aussi la première* διαθήκη *n'a pas été imaginée sans du sang* » (IX, 16—18). Notre auteur veut évidemment établir la nécessité, ou tout au moins la convenance de la mort de Christ, en montrant que par cette mort seulement la nouvelle διαθήκη remplit bien les conditions d'une διαθήκη. Mais l'argumentation a quelque chose d'obscur par suite du double sens du mot διαθήκη. Les Grecs l'emploient habituellement pour désigner une *disposition testamentaire;* mais dans la langue hellénistique, dans les LXX, il signifie *alliance*, il correspond à l'hébreu בְּרִית. Ce double sens jette quelque confusion dans l'esprit, vu que Christ est à la fois présenté comme *médiateur* et comme *testateur*. Pour rendre au raisonnement sa clarté, il faut distinguer ces deux idées que notre auteur réunit en une seule. Elles ont chacune leur vérité. Christ est le médiateur d'une alliance nouvelle. Par sa mort il a expié nos péchés et nous a réconciliés avec Dieu. D'autre part, si l'on considère les grâces spirituelles et éternelles qui découlent pour nous de la mort du Sauveur, elles peuvent bien être présentées comme un *legs* et Christ comme un *testateur*.

Sous l'Ancienne Alliance le sanctuaire terrestre, image du céleste, a dû être purifié par le sang des victimes. Il est donc naturel que pour la consécration du sanctuaire céleste dans la Nouvelle Alliance, il ait fallu un sacrifice plus excellent, le sacrifice de Christ, offert une fois pour toutes et pleinement suffisant. Telle est l'idée développée dans la fin du chapitre IX : « *Si les images de ce qui se trouve dans le ciel devaient être ainsi purifiées, il était nécessaire que le céleste le fût lui-même par des sacrifices plus excellents que ceux-ci. Car ce n'est pas dans ce sanctuaire fait de mains, image du véritable, que Christ est entré, mais dans le ciel même, pour paraître maintenant devant la face de Dieu pour nous. Et ce*

n'est pas pour s'offrir plusieurs fois, comme le souverain sacrificateur entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang étranger, car alors il aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la fondation du monde; mais il n'est apparu qu'une fois, à la fin du monde, pour l'anéantissement du péché par son sacrifice » (IX, v. 23—26).

Pour terminer ces développements dogmatiques, l'auteur de l'épître aux Hébreux continue (X, 1—18) à montrer la supériorité du sacrifice de Christ sur ceux de l'Ancienne Alliance. Au grand jour des expiations le sacrificateur ne pouvait faire qu'une « *commémoration annuelle des péchés, car il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés* (v. 3—4). *Mais par l'offrande du corps de Jésus-Christ, faite une seule fois, nous sommes sanctifiés. Et tandis que tout sacrificateur se tient là, jour après jour dans l'exercice de son ministère, offrant plusieurs fois les mêmes sacrifices, qui ne peuvent jamais ôter les péchés, celui-ci, après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant que ses ennemis soient mis pour le marche-pied de ses pieds. Car par une seule offrande il a amené pour toujours à la perfection ceux qui sont sanctifiés.* »

Fréd. RAMBERT.