

Que reste-t-il des rites après Jésus? Une lecture de l'épître aux Hébreux

Jean-Paul Michaud

Volume 4, Number 1, mars 1996

Les Rites : céder en résistant

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/602431ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/602431ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Michaud, J.-P. (1996). Que reste-t-il des rites après Jésus? Une lecture de l'épître aux Hébreux. *Théologiques*, 4(1), 33–55. <https://doi.org/10.7202/602431ar>

Article abstract

Parmi les documents du Nouveau Testament, l'épître aux Hébreux est le seul à traiter directement de la question du rituel. L'article met d'abord en évidence le long réquisitoire de l'épître qui conclut à l'inefficacité du rituel de la première Alliance. Serait-ce pour réintroduire subrepticement, en régime chrétien, quelque nouveau système de médiations rituelles? La deuxième partie de l'article montre qu'il est possible de discerner dans ce texte, en filigrane, l'existence d'un certain rituel chrétien, mais que l'argumentation de l'épître ne le souligne jamais et n'oriente pas vers lui. Ce qui constitue la pointe de l'épître, c'est bien plutôt son horizon éthique, en lien avec ce qu'il est permis d'appeler le sacerdoce des croyants. C'est l'objet de la troisième partie.

Que reste-t-il des rites après Jésus?

Une lecture de l'épître aux Hébreux

Jean-Paul MICHAUD
Faculté de théologie
Université Saint-Paul

RÉSUMÉ

Parmi les documents du Nouveau Testament, l'épître aux Hébreux est le seul à traiter directement de la question du rituel. L'article met d'abord en évidence le long réquisitoire de l'épître qui conclut à l'inefficacité du rituel de la première Alliance. Serait-ce pour réintroduire subrepticement, en régime chrétien, quelque nouveau système de médiations rituelles? La deuxième partie de l'article montre qu'il est possible de discerner dans ce texte, en filigrane, l'existence d'un certain rituel chrétien, mais que l'argumentation de l'épître ne le souligne jamais et n'oriente pas vers lui. Ce qui constitue la pointe de l'épître, c'est bien plutôt son horizon éthique, en lien avec ce qu'il est permis d'appeler le sacerdoce des croyants. C'est l'objet de la troisième partie.

Les diverses sciences modernes qui s'occupent des rites religieux, de même que les historiens des origines chrétiennes, ont montré que « le christianisme n'échappe pas à [la] loi de la ritualité¹ ». Mais de quelle ritualité s'agit-il alors et quelle serait la spécificité de ces rites chrétiens? La réponse appartient avant tout aux liturgistes et aux théologiens. Notamment à ceux qui s'intéressent à la « fondation des sacrements » et s'efforcent de faire entrer la théologie sacramentaire dans le genre de la théologie fondamentale². Pour y répondre parfaitement, il faudrait d'ail-

1 Cf. J. MOINGT, « Le récit fondateur du rite ». *Recherches de science religieuse* 75 (1987), p. 337.

2 Sous le titre « Les sacrements de Dieu », les *Recherches de science religieuse* 75 (1987),

leurs maîtriser des sciences fort diverses, ce qui devient de plus en plus hypothétique³. Reste pourtant la référence fondamentale à Jésus de Nazareth.

C'est ici qu'intervient l'exégète. Non pas pour dire le dernier mot des choses. Mais pour dire, à tout le moins, ce que les écrits du Nouveau Testament ont compris, en référence à Jésus Christ, de l'attitude à tenir devant le rituel. Deux voies seraient ici possibles. Celle qui chercherait à rejoindre l'attitude personnelle de Jésus face aux rites religieux, ceux que lui offrait la religion de son temps et ceux qu'il aurait lui-même proposés. Ou celle qui dégagerait, plus simplement, et toujours à partir des textes canoniquement transmis, ce que les premières communautés chrétiennes ont compris de la relation que Jésus entretenait avec les médiations rituelles ou culturelles nécessaires au rapport avec Dieu et celles qu'elles proposaient elles-mêmes à leurs membres.

La première voie nous entraînerait dans une recherche des attitudes du Jésus de l'histoire face au rituel ou au cultuel de son temps. Attitudes qu'on essaierait de cerner à partir, par exemple, de son comportement face au Temple et aux institutions sacrificielles et sacerdotales qui s'y rattachaient. On pourrait aussi se demander si Jésus lui-même a créé de nouveaux rites qu'il aurait laissés à ses disciples comme médiations pour rejoindre l'Autre divin. À ce niveau, on s'attarderait spécialement à l'institution de l'eucharistie et à la notion de mémorial qui s'y rattache. Le « Faites ceci en mémoire de moi » semble bien instaurer un ordre rituel, répétitif en soi et de type normatif, nécessaire à qui se réclame religieusement de Jésus-Christ.

Mais il y a une voie qui nous semble plus directe. Les premières communautés chrétiennes, en effet, dès l'origine, ont eu à faire face aux

p. 163-378 ont publié deux numéros sur ces questions. C'est dans ce contexte que s'inscrit aussi la « théologie du sacramentel » ou la « théologie fondamentale de la sacramentalité » que propose L.-M. CHAUVET dans son ouvrage considérable *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. (Cogitatio Fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, p. 7 et 559.

3 L.-M. Chauvet s'y exerce brillamment dans son livre difficile. Mais dans un article sévère à propos de ce livre « La grâce de la lettre ». *Revue de Droit Canonique* 41 (1991), p. 1-41, R. SUBLOND montre bien que, malgré une information impressionnante, il est peu probable qu'un théologien isolé, si consciencieux soit-il, puisse avec compétence et sans réduction sommaire passer aisément d'un domaine scientifique à l'autre. De ces sciences, on risque alors de « récupérer les seuls éléments qui arrangent » (p. 32).

problèmes concrets de la pratique religieuse. Issues du judaïsme, elles ont dû, en particulier, se situer face au rituel qui était la base de la législation de la Loi ancienne (cf. *He* 7,11). Devenu chrétien, comment pouvait-on désormais, comment devait-on exprimer sa relation à Dieu? Comment nourrir et entretenir cette foi nouvelle? Au fond, et très brutalement, que restait-il des rites après Jésus? C'est à ce genre de questions que répond magistralement, et d'une manière tout à fait unique dans le Nouveau Testament, le texte que nous appelons *l'épître aux Hébreux*.

C'est le seul texte, en effet, qui prenne systématiquement position face au rituel de l'ancienne Loi, en rejetant carrément toute l'organisation sacrificielle et sacerdotale censée, en Israël, réguler l'accès à la divinité. Mais par ailleurs, et comme paradoxalement, c'est aussi le seul texte qui, ce faisant, réinterprète la mort et la résurrection de Jésus en langages sacrificiel et sacerdotal. Serait-ce pour réintroduire à nouveau, subrepticement, un système de médiations sacerdotales et sacrificielles? À première vue, et on l'a très souvent compris en ce sens dans l'Église, l'épître semblerait cautionner, en régime chrétien, une reprise du sacrificiel et du sacerdotal, proposer un chemin vers Dieu rigoureusement lié au rituel. Nous pensons qu'il n'en est rien et que ce serait faire une mauvaise lecture de ce texte extraordinaire⁴. Bien loin de cautionner un retour religieux vers le rituel, l'épître, nous le verrons, transfère la ritualité sacrale du Temple à la sainteté quotidienne de la vie. Est-ce à dire, cependant, que ce texte supprimerait toute ritualité religieuse? Assurément non. Mais le jeu même des silences et des omissions que ce texte entretient, montre bien que sa préoccupation première ou, si l'on veut, son horizon, reste la démarche éthique. C'est ce qu'il nous faut montrer.

Après une présentation de l'argumentation globale de ce texte qui démontre, en exposés théoriques rigoureux, l'inefficacité totale des rites de la première alliance (1), nous tâcherons de dessiner, à partir surtout des éléments parénétiques de ce *discours d'exhortation* : *logos tès paraklèsēs* (13,22)⁵, ce qui s'y dit de la pratique rituelle de cette communauté : des rites auxquels elle serait tentée de revenir, mais aussi des nouveaux rites

⁴ Comme le faisait, par exemple, René GIRARD dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1978, p. 251-254.

⁵ Il y a discussion depuis longtemps sur les rapports, en ce texte, entre parénèse et exposés théoriques. La recherche a montré que c'est le fait de les tenir ensemble qui donne leur plein sens à chaque orientation. Cf. J.-P. MICHAUD, « L'épître aux Hébreux aujourd'hui », dans « *De bien des manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*. Montréal/Paris, Fides/Cerf, 1995, p. 408.

chrétiens auxquels le texte fait, indirectement ou discrètement, allusion (2). Enfin, en raison même du changement radical opéré dans le croyant par l'activité sacerdotale et sacrificielle du Christ, nous dirons ce qu'il en advient, pour le croyant, du rituel par rapport à l'éthique (3).

1. L'épître aux Hébreux et le rituel ancien

1.1 L'argumentation globale de l'épître aux Hébreux

Tous les commentateurs reconnaissent aujourd'hui l'extraordinaire « architecture » de ce texte fascinant. Si on ne connaît pas le nom de son auteur, il était assurément *anèr logios*, comme Luc l'écrivait d'Apollos dans les Actes en 18,24 : homme de parole et de beau langage. Bien que l'accord ne soit pas unanime tout à fait sur l'organisation de ce texte, la *structure littéraire* proposée par A. Vanhoye reste toujours la plus solide, celle qui est reprise d'ailleurs, qu'on l'avoue ou non, dans la plupart des commentaires récents⁶. Ces analyses structurelles minutieuses ont ici des retombées herméneutiques importantes : elles empêchent en effet de prendre pour l'essentiel ce qui n'était peut-être que secondaire dans le texte, ou inversement, et permettent d'éviter de graves contresens⁷.

Après quatre versets qui servent d'exorde à ce discours sacerdotal, une première partie (1,5-2,18) fait passer le lecteur de la formulation traditionnelle du mystère du Christ (mort et exaltation) à une formulation sacerdotale de ce même mystère, amorcée en 2,17. Le point de départ, le point de référence, il faut le noter, reste fondamentalement le mystère humano-divin de la mort-résurrection du Christ. Le langage sacerdotal et sacrificiel utilisé pour dire à nouveau ce mystère ne sera qu'un langage parmi d'autres, un langage interprétatif qui ne peut prétendre à aucun absolu.

L'auteur commence ensuite l'exposé de la doctrine du sacerdoce du Christ. Il le fait en deux étapes qui constituent les deuxième et troisième

⁶ Cf. J.-P. MICHAUD, dans « *De bien des manières* », p. 409-411.

⁷ Comme celui, trop fréquent encore, qui pense établir l'existence d'un « sacerdoce chrétien » à partir du passage souvent cité de He 5, 1-10. Or ce passage parle du sacerdoce ancien et non de la nouveauté chrétienne. Dans l'argumentation, avant de passer au spécifique chrétien et à la stupéfiante nouveauté du sacerdoce du Christ exposée dans la partie centrale en 7, 10-10, 18, il ne s'agit là que d'un premier pas, d'une première étape qui souligne d'abord les aspects du sacerdoce ancien qui se vérifient dans le Christ et permettent, à première vue du moins, de lui accorder le titre de grand prêtre.

parties de son texte. En dégageant les éléments fondamentaux du sacerdoce tel qu'il existait en Israël, il montre d'abord que, par rapport à eux, le Christ peut être dit grand prêtre. C'est l'objet de la deuxième partie (3,1-5,10). Il y est avant tout question des liens de continuité, des ressemblances, qu'on peut dégager entre le sacerdoce ancien et Jésus. Dans le déroulement de l'argumentation, cette étape, qui s'en tient aux ressemblances, sert simplement, au fond, à légitimer l'emploi du langage sacerdotal pour dire le mystère de Jésus.

C'est seulement dans la deuxième étape de l'exposé, c'est-à-dire la partie centrale de l'épître qui va de 7,10 à 10,18 (si on fait abstraction, provisoirement, des exhortations de 5,11-6,20 et de 10,19-39), que le texte présente les traits spécifiques du sacerdoce du Christ. C'est alors l'heure des différences et des ruptures. C'est la partie critique qui institue un véritable réquisitoire contre tout le système rituel des médiations religieuses en Israël.

Après cet exposé doctrinal de haute volée (cf. 6,11 où l'auteur lui-même annonce qu'il entend parler de choses difficiles à expliquer...), les quatrième (11,1-12,13) et cinquième (12,14-13,18) parties font retour à la parénèse et à la vie concrète des destinataires. C'est là qu'on peut espérer retrouver, peut-être, après la démolition du rituel religieux existant en Israël, ce qu'il en est d'un rituel chrétien et du rapport de ce nouveau rituel avec la vie quotidienne des croyants.

1.2 *L'inefficacité des rites anciens*

Tout se joue dans l'argumentation de l'exposé central entre 7,1 et 10,18. À tout le système sacrificiel et sacerdotal d'Israël, à tout le système de relations à Dieu et donc à toute la religion d'Israël, système répétitif (10,1) et inefficace, *Hébreux* oppose l'acte unique (cf. l'*ephapax* de 7,27; 9,12; 10,10) de l'offrande personnelle du Christ (9,14), acte qui supprime carrément le premier culte ou arrangement des choses... (10,9). Un prêtre unique et une offrande unique (qu'il n'est donc pas question de réitérer...) remplacent tout le régime sacerdotal et sacrificiel d'Israël. C'est dans cette partie de l'épître surtout, qui vise à montrer la nouveauté du sacerdoce et du sacrifice du Christ, que, par contraste et sans ménagement, est mise en évidence l'inefficacité des rites anciens.

C'est ainsi que les versets 7,11-19 soulignent, non seulement l'insuffisance du sacerdoce lévitique, mais celle aussi de tout le système qui s'appuie sur lui. La question rhétorique qui ouvre la section en 7,11 équivaut à une affirmation dramatique : si l'Écriture prophétique se met en peine d'annoncer « un autre prêtre dans la ligne de Melchisédek au lieu de le

désigner dans la ligne d'Aaron », c'est bien que le sacerdoce lévitique était insuffisant. Irrécupérable. Mais pourquoi? D'où vient cette insuffisance? La réponse est claire : parce que ce sacerdoce n'apporte pas la perfection : la *teleiôsis*. C'est le seul emploi de ce substantif dans *Hébreux*. Et pour la première fois, le concept de perfection s'applique ici, non plus au Christ, mais au peuple de Dieu. Ce langage de perfection ou d'accomplissement traverse toute l'épître. Sur lui, les études sont nombreuses et les opinions diverses⁸. Pour comprendre sa portée, il suffit, dans le contexte immédiat, de le relier au verbe apparenté *teleioun* en 7,19. « Mené à l'accomplissement » ou à la perfection... y signifie « s'approcher de Dieu », avoir accès à Dieu. On est « parfait », on a atteint l'accomplissement, quand on peut accéder à Dieu. Or c'est cet accès à Dieu que ne réalisait pas le système sacerdotal à la manière d'Aaron, les offrandes et les sacrifices étant « incapables de mener à l'accomplissement en sa conscience celui qui rend le culte (*teleiôsai ton latreuonta* » (9,9). Par contraste, l'offrande unique du Christ, offrande non rituelle, mènera « pour toujours à l'accomplissement » (le parfait du verbe : *teteleiôken* indique quelque chose de définitif, souligné en plus par le *eis to diênêkes* : pour l'éternité) ceux qu'il sanctifie (10,14). L'épître ne fait pas dans le *politiquement correct* et son langage n'a rien d'irénique ou d'œcuménique... Elle parle sans détours de l'*asthénie*, affirmation de faiblesse radicale ou de maladie, et de l'inutilité (*anôpheles*) de tout ce système de relations avec Dieu (7,18)⁹. Impuissance et inutilité, puisqu'on en reste au niveau des prescriptions « charnelles » (7,16), incapables de rendre parfait ou de donner accès à Dieu.

C'est le même rejet du rituel ancien qui se poursuit en 9,1-10. La *Bible de Jérusalem* (BJ) traduit comme suit le premier verset de cette section : « La première alliance, elle aussi¹⁰, avait donc des institutions culturelles (*dikaiômata latreias*) ainsi qu'un sanctuaire, celui de ce monde (*agion kosmikon*) ». Ce que la *Traduction œcuménique* [TOB] rend par « La première alliance avait donc un rituel pour le culte et un temple terrestre ». Le temple ou sanctuaire est qualifié de « terrestre ». En soi, le terme pour-

⁸ Pour un bref aperçu, voir J.-P. MICHAUD, p. 425-427.

⁹ C'est aussi le sens que Paul donne aux rites juifs qu'il compare aux « éléments faibles et pauvres (*asthenè kai ptocha ta stoicheia*) » qui asservissaient les Israélites (Ga 4,9).

¹⁰ Le *kai* que traduisent ces mots est omis dans un bon nombre de manuscrits. Peut-être parce que l'auteur n'emploie jamais le mot *dikaiôma*, prescription ou règlement, en lien avec la Nouvelle Alliance. En tout cas, il ne sera pas question, dans ce texte, de *dikaiômata*, de rituel nouveau pour les chrétiens...

rait être neutre. Mais, dans le contexte, il rejoint le « fait de main d'homme » (*cheiropoiëtos*) de 9,2, lequel est toujours péjoratif dans la Bible grecque¹¹. À la fin de la section, en 9,10, les *dikaiômata* reviennent en inclusion, qualifiés eux-mêmes, cette fois, de charnels, de « rites de chair », ce que la BJ traduit par « règles pour la chair » et la TOB, par « rites humains ». Quoi qu'il en soit des traductions précises, l'appellation est très certainement péjorative et le procédé d'inclusion, dès lors, invite à considérer négativement tout ce qui se trouve inclus entre ces deux mentions (en 9,1 et 9,10) du « rituel de latrie ». Une ombre de condamnation passe ainsi sur le sanctuaire ancien et son mobilier qui sont pourtant simplement décrits en 9, 2-5, puis sur le culte et le rituel qui s'y déploient et que les vv. 6-10 interprètent en style midrashique. Mais c'est 9,10 qui rend sur tout l'ordre lévitique un verdict aussi sévère que celui énoncé déjà en 8,13¹² : tout ce culte, ce rituel de l'ancienne alliance qui ne repose que « sur des aliments, des boissons et des ablutions diverses », n'est, par métonymie, que rite de chair! Disqualifiées les règles alimentaires (*brôma* : nourriture est ici employé négativement comme en 13,9 où il sera mis en opposition avec la grâce!), disqualifiés aussi les baptêmes divers¹³, qui désignent ici probablement des rites de purifications liés au jeu du pur et de l'impur, du sacré et du profane, et que leur diversité même semble frapper d'inefficacité¹⁴. Pourquoi? Parce que tout cela reste

11 « Ce n'est pas, en effet, dans un sanctuaire fait de main d'homme [...], que Christ est entré... » (He 9, 24). C'est avec le même sens dépréciatif qu'on retrouve le mot dans la tradition d'Étienne, très proche de la théologie de l'épître aux Hébreux, en Actes 7,48. Cf. J.-P. MICHAUD, p. 416-417.

12 « En parlant d'une alliance nouvelle, il a rendu ancienne la première; or ce qui devient ancien et qui vieillit est près de disparaître » (He 8, 13)!

13 En 6,2, il est aussi question de *baptêmes*, mais dans un contexte plus positif. Il s'agirait là, peut-être, non plus, comme en 9, 10, d'ablutions rituelles telles que pratiquées couramment dans tout le judaïsme, mais d'une référence aux mouvements baptistes qui pratiquaient le rite du baptême en eaux vives. L'épître pourrait s'adresser, en effet, à une de ces communautés chrétiennes d'un type particulier, non plus issues du judaïsme pharisaïque qui imposera plus tard son orthodoxie et qui fut celui de Paul, mais d'un judaïsme plus marginal dont le discours d'Étienne dans les Actes, par exemple, garde le reflet. Cf. sur ce point, C. PERROT, « L'épître aux Hébreux », dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*. Sous la direction de J. DELORME. Paris, Seuil, 1974, p. 132-135.

14 On peut rappeler, avec J. MOINGT, que « le christianisme, dans son origine évangélique, ne connaît pas de consécérations et [que] toute théorisation du sacré paraît antinomique avec sa loi fondamentale, qui est la répudiation de la distinction du pur et de l'impur (Mc 7, 15) », cf. J. MOINGT, *RechScRel* 75 (1987), p. 342.

extérieur, incapable de rejoindre la « conscience » de ceux qui offrent ce culte (9,9). *He* 10,1 le redira à nouveau de toute la Loi « à jamais incapable : *oudepote dunatai*, malgré les « sacrifices, toujours les mêmes, offerts chaque année, indéfiniment, de mener à l'accomplissement ceux qui viennent y prendre part¹⁵ ». Par ce biais, il semble que le rituel, qui agit par répétition symbolique¹⁶, se trouve ici touché en quelque chose d'essentiel.

En conclusion et pour résumer cette lecture négative du rituel ancien, on pourrait reprendre l'affirmation de 10,9 : Christ « supprime le premier culte pour établir le second » (*TOB*), ou mieux encore, comme traduit la *BJ* : « il abroge le premier régime pour fonder le second ». Le grec est plus elliptique et dit simplement, ce qui explique ces interprétations : « il supprime le *premier* pour établir le *second* ». En fait, le mot « premier » se réfère à la première partie de la citation du *Psaume* 40 que l'auteur résume en 10,8. En regroupant en un seul verset, dans une argumentation typiquement midrashique, toutes les sortes de sacrifices déjà mentionnés par la citation, toutes les offrandes prescrites par la Loi, pour redire que ces rites n'avaient pas plu à Dieu, l'auteur condamne globalement le culte de l'ancienne alliance. Toutes ces dispositions ou stipulations cultuelles sont supprimées ou abolies (10,9). En contraste avec ce premier arrangement des choses, le second régime qui est établi n'est lié à aucune disposition rituelle ou cultuelle. Il se définit par référence à la volonté de Dieu que Jésus réalise : « Je suis venu pour faire ta volonté », une volonté qui concerne notre sanctification par l'offrande du corps de Jésus Christ faite une fois pour toutes (10,10).

2. Instauration d'un rituel chrétien?

Mais qu'en est-il de ce régime nouveau instauré par le Christ, du nouvel arrangement des choses en relation avec Dieu? Comporte-t-il, lui aussi, un ensemble de prescriptions rituelles, de dispositions cultuelles, par lesquelles il nous serait donné à nous, chrétiens, d'avoir accès à Dieu? En opposition à l'inefficacité de tout le rituel ancien, l'épître instaure-t-elle un autre système collectif d'accès à Dieu, un autre chemin¹⁷ à par-

¹⁵ C'est encore l'inutilité des répétitions rituelles qui sera souligné en 10,11 : « Tandis que chaque prêtre se tient chaque jour debout pour remplir ses fonctions et offre fréquemment les mêmes sacrifices, qui sont incapables (*oudepote dunantai*) d'enlever les péchés ».

¹⁶ Cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 348.

¹⁷ En 10,20, il est bien parlé d'une « voie (*odos*) nouvelle et vivante » permettant

courir pour rejoindre Dieu? Il faut, croyons-nous, répondre par un non. Ce que le texte oppose à la multiplicité inefficace de l'ancienne alliance, c'est l'*ephapax* efficace de la mort du Christ, sans qu'il soit jamais question, explicitement, dans l'économie de la nouvelle alliance, de nouveau rituel d'approche ou de nouveaux intermédiaires sacrés. L'épître n'argumente jamais en ce sens. Explicitement. Mais qu'en est-il implicitement, pourrait-on dire? Si les destinataires de l'épître font vraiment communauté et forment une Église où l'on distingue, par exemple, des dirigeants et des dirigés (cf. 13,7.17.24), ne faut-il pas aussi postuler un ensemble de conduites rituelles par lesquelles et dans lesquelles cette communauté redirait, referait son identité? Le rituel, on le sait, est nécessaire à la santé du corps social. Il exerce une fonction sociale : délimitant le groupe, lui fournissant des points de repère symboliques de son identité¹⁸. Si la foi au Christ doit se vivre en société et dans le corporel, ne lui faut-il pas nécessairement, adaptés à ce climat *terrestre*, des rites, où les croyants pourraient se reconnaître et se conforter? En fait, il est possible d'en discerner un certain nombre dans le filigrane de ce texte.

2.1 Mises en garde contre un retour au rituel ancien

Avant d'interroger l'épître sur l'existence possible d'un rituel chrétien, il convient de s'arrêter à quelques mises en garde contre un retour au rituel ancien. Presque en conclusion, dans ses dernières recommandations, l'auteur croit devoir revenir encore au rituel de l'ancienne loi : « Ne vous laissez pas égarer par toutes sortes de doctrines étrangères. Car il est bon que le cœur soit fortifié par la grâce et non par des aliments, qui n'ont jamais profité à ceux qui en font une question d'observance » (13,9). Le « car » semble indiquer que ces doctrines étrangères portaient sur des questions d'observances alimentaires, alors que, par contraste, c'est la grâce qui est au cœur du véritable enseignement chrétien. Le mot *brôma* : nourriture, nous ramène à 9,10 où ces rites alimentaires avaient pourtant été disqualifiés comme « charnels », incapables de fonder une vraie relation avec Dieu. De même le verbe *ouk opheléô* convoque à nouveau l'*anôpheles* : l'inutile de 7,18, qui discréditait tout le système religieux lié au

d'accéder au sanctuaire. Ce langage est cultuel et l'on penserait ici à la voie sacrée menant aux temples païens. Mais tout est ici métaphorique et ne vise aucun rituel à observer. L'image spatiale de la voie est, en fait, synonyme de l'*eisodos* qui désigne, en 10,19, métaphoriquement aussi, l'entrée dans le sanctuaire, c'est-à-dire l'accès à Dieu rendu possible par la mort de Jésus.

¹⁸ Voir à ce propos L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 146, 356, 379-380.

sacerdoce lévitique. Ce qui est visé ce sont des prescriptions rituelles juives, comme le montre également l'expression « ceux qui marchent dans : *oi peripatountes* », rendue ici par « ceux qui en font une question d'observance ». Il s'agirait donc, dans ce verset elliptique, en lien d'ailleurs avec toute la thématique de l'épître, de nourriture cérémonielle, de repas dans un contexte cultuel juif. S'il faut, à la toute fin, refaire encore une mise en garde, c'est bien, malgré les savants exposés qui ont précédé, que le danger demeure toujours de retourner à ces observances sécuritaires. C'est en référence à ces nourritures cérémonielles, qu'il faut aussi comprendre le v. 10 : « Nous avons un autel dont les desservants de la tente n'ont pas le droit de se nourrir ». Les « desservants de la tente : *oi tè skènè latreuontes* » désignent les fidèles du culte ancien : ils n'ont aucune part à cet autel qui est la croix sur laquelle le Christ a été immolé (cf. 13,12)¹⁹. La réponse chrétienne à ces tentations rituelles sera donnée immédiatement après, en 13, 15-16, où les « sacrifices qui plaisent à Dieu » seront définis, non plus en termes d'observance, mais en termes de confession de foi et d'agir charitable.

2. 2 Quelques indices de rituel chrétien?

2.2.1 L'approche « avec assurance » ?

Sanctifiés et rendus parfaits par l'unique offrande du Christ (10,14), les croyants ont désormais pleine capacité d'accéder à Dieu (10,19), une capacité qu'il ne tient qu'à eux d'exercer avec *parrësia*, cette assurance et cette liberté qu'ils tiennent de Jésus Christ. Cette approche, exprimée par le verbe *proserchomai* (cf. 4,16; 7,25; 10,22; 12,22, en y joignant l'unique emploi du synonyme *eggizô* en 7,19), implique-t-elle une activité rituelle? En 10,1, le même verbe décrit certainement l'activité rituelle de l'ancienne alliance. Il devrait en être de même pour les autres emplois de *proserchomai*, mais cette fois dans le contexte de la nouvelle alliance²⁰.

¹⁹ Ces remarques finales rejoignent la polémique paulinienne contre les prescriptions alimentaires : « Ce n'est pas un aliment qui nous rapprochera de Dieu... » (1 Co 8, 8); « Car le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson... » (Rm 14, 17); ou encore Col 2, 16 : « Dès lors, que nul ne vous condamne pour des questions de nourriture ou de boisson, à propos d'une fête, d'une nouvelle lune ou de sabbats ». Il s'agit toujours, nous semble-t-il, de ne pas retourner à un rituel inefficace.

²⁰ J. M. SCHOLER, qui a étudié systématiquement tous ces emplois dans *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. (Journal for the Study of the New Testament. Supplement 49), Sheffield, JSOT Press, 1991, p. 91-149, a montré que le verbe se trouve toujours en contexte cultuel et fait toujours référence à quelque activité

Pour certains, la magnifique exhortation de 4,16 : « Avançons-nous donc avec pleine assurance vers le trône de la grâce », est une invitation pressante à la prière fervente et confiante²¹. Les autres emplois impliquent la médiation du Christ (7,25), ou l'acte de foi qui rend participant du Christ (10,22; 12,22). Cette approche avec assurance pourrait donc évoquer un certain culte chrétien, la prière, par exemple. Mais il est aussi possible d'entendre cette approche de la démarche de foi personnelle par laquelle le croyant devient participant du Christ (3,14) et a dès lors, en lui et par lui, directement accès à Dieu. On ne saurait donc en dégager une activité rituelle communautaire précise.

2.2.2 Une mention du baptême

En lien avec cette démarche de foi, l'épître, cependant, fait claire-ment allusion au rite fondamental du baptême chrétien : « Approchons-nous donc avec un cœur droit et dans la plénitude de la foi, le cœur purifié de toute faute de conscience et le corps lavé d'une eau pure » (10,22). Le contexte parle d'accès au sanctuaire et donc d'activité sacerdotale. Le verbe *proserchomai*, qui ouvre le v. 22, introduit d'ailleurs, à lui seul, une atmosphère liturgique. C'est le sang du Christ, ce que E. Nardoni appelle « the consecrating power of the blood of Christ²² », qui permet aux chrétiens d'avoir cet accès, d'agir ainsi « sacerdotalement ». Or cette consécration se produit au baptême comme en témoigne 10,22 : « le corps lavé d'une eau pure ». Toute cette argumentation fonde, on le voit, la légitimité de ce qu'on appelle le sacerdoce des croyants dont il sera plus loin question²³.

2.2.3 Des allusions à l'eucharistie?

Un bon nombre d'auteurs ont pensé trouver, dans l'épître, des allusions nombreuses à l'eucharistie chrétienne.

de cet ordre, sans qu'on puisse, cependant, préciser davantage.

²¹ Cf. W. L. LANE, *Hebrews*. (Word Biblical Commentary, 47a), Dallas, Word Books Publisher, 1991, p. 115.

²² Cf. E. NARDONI, « Partakers in Christ (Hebrews 3.14) ». *New Testament Studies* 37 (1991), p. 466.

²³ D'autres références au baptême sont parfois invoquées, en référence, notamment, aux mentions de la confession de foi : *homologia* en 3, 1; 4, 14 et 10, 23 ou à celles de l'illumination en 6, 4 et 10, 32. Elles ne sont pas d'ordinaire retenues.

En 9,20, par exemple, le texte met dans la bouche de Moïse la citation d'Exode 24,8 : Ceci « est le sang de l'alliance que Dieu a ordonnée pour vous ». Le premier mot de la citation *idou* : *voici* est changé en *touto* : *ceci*, ce qui la fait correspondre aux paroles de la Cène en Mt 26,28 et Mc 14,24. Il est vrai aussi que les mots « sang » et « alliance » ne se trouvent réunis, en dehors de l'épître, que dans la formule de l'institution de l'eucharistie²⁴ et qu'ils devaient naturellement évoquer l'eucharistie à des oreilles chrétiennes. Mais l'allusion reste discrète et indirecte, puisque le passage se réfère à Moïse et à la première alliance et n'exploite guère cette rencontre verbale. Bien que les « réalités célestes » qui ont besoin d'être purifiées, qu'évoque 9, 23, en son langage secret, puissent se référer aux sacrements chrétiens²⁵.

Aussi secrète serait encore l'allusion en 10,19-20 qui mentionne le sang et la chair de Jésus. Parce que ces réalités y sont présentées comme « disponibles actuellement pour le chrétien », A. Vanhoye en fait une lecture eucharistique et y voit une référence au culte chrétien²⁶. Ce n'est certes pas explicite!

On rattache également à ce contexte eucharistique l'exhortation de 10,25 : « Ne désertons pas nos assemblées, comme certains en ont pris l'habitude, mais encourageons-nous et cela d'autant plus que vous voyez s'approcher le Jour ». Ces assemblées sont présentées comme le lieu de mutuels encouragements et exhortations. Étaient-elles quotidiennes, comme pourrait le laisser entendre le parallèle avec 3,13 : « encouragez-vous les uns les autres chaque jour »? Le terme *episunagôgè* qui est ici employé est rare. On le retrouve deux fois seulement dans toute la Bible grecque (en 2 M 2,7 et en 2 Th 2,1), en contexte de rassemblement eschatologique du peuple de Dieu. L'évocation de l'approche du « Jour » dans le même verset (10,25) confirme cette atmosphère d'urgence eschatologique. Mais que faisait-on dans cette église domestique où la communauté se réunissait²⁷? Ces assemblées devaient se tenir régulièrement,

²⁴ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1980, p. 227-228.

²⁵ Cf. A. VANHOYE, *Prêtres anciens...*, p. 231.

²⁶ VANHOYE, *Prêtres anciens...*, p. 254-255, 258-259. De même, J. SWETNAM, « Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews ». *Biblica* 70 (1989), p. 89.

²⁷ On peut penser, en effet, que les destinataires de l'épître formaient une église domestique (*a house church*) semblable à celles que Paul mentionne et salue à la fin de son épître aux Romains (cf. Rm 16, 5ss).

rituellement si l'on veut, mais du rituel précis qui s'y déroulait rien n'est dit. On peut supposer que les « dirigeants » y exerçaient le ministère de la Parole (cf. 13,7.17). Y célébrait-on aussi l'eucharistie? On peut l'imaginer encore, et c'est même fort probable, mais le texte lui-même n'en dit rien et pour l'affirmer il faut extrapoler. D'ailleurs, si la chose avait été pour lui importante, l'auteur ne l'aurait-il pas dit explicitement?

Selon certains auteurs²⁸, l'affirmation la plus solennelle de ce que pouvait être le culte chrétien, dont le culte de l'Ancien Testament n'était qu'une anticipation typologique, se trouverait en 12,18-24. Il s'agit là d'une action ponctuelle passée, dont les effets sont permanents : « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la ville du Dieu vivant... ». L'auteur n'explique pas comment les lecteurs se sont approchés de cette cité du Dieu vivant. Il faut penser, croyons-nous, à l'acte de foi initial, lié au baptême, rendant possible, comme on l'a dit, l'entrée dans le sanctuaire, ce qui est bien l'équivalent de la « cité du Dieu vivant ». La marche vers la montagne de Sion, qui se transforme en « panégyrie » ou assemblée de fête avec les anges, n'a rien d'une procession liturgique se déroulant dans le monde présent. Il s'agit d'un langage métaphorique décrivant, dans une atmosphère eschatologique et sans lien avec quelque rituel concret, le passage qui s'opère dans l'acte de foi, qui rend participant du Christ entré dans le sanctuaire et introduit ainsi dans l'ère eschatologique. Rien n'est donc dit d'une approche qui se répèterait selon un rythme et un rituel précis. Le contexte des chapitres 12 et 13 suggère de reporter cette atmosphère eschatologique à l'ensemble de la vie de la communauté croyante, où le culte avait sans doute sa part, ce qui, cependant, n'est pas ici particulièrement souligné et ne constituait pas le tout de cette vie croyante.

Reste enfin le texte très discuté de 13,10, où certains veulent voir dans l'« autel dont les desservants de la tente n'ont pas le droit de se nourrir » une allusion à la table eucharistique. La majorité des commentateurs y voient plutôt, dans le contexte, une référence à la croix sur laquelle le Christ a été immolé (cf. 13,12).

Tout compte fait, et même s'il est permis d'y pressentir quelques allusions eucharistiques, ce qui est frappant dans ce long discours sacrificiel et sacerdotal, ce sont plutôt les silences et les omissions, les occasions ratées de parler clairement, comme on l'aurait souhaité, du culte chrétien.

²⁸ Cf. P. ELLINGWORTH, *Commentary on Hebrews*. (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Michigan, 1993, p. 528.

Au culte ancien, si longuement décrit et décrié, l'épître n'oppose rien d'autre que le mystère de la mort du Christ. Jamais ne s'y trouve exposé explicitement un culte nouveau, un rituel chrétien, qui prendrait le relais de l'ancien. S'il est plausible de percevoir ici ou là quelques accents eucharistiques, *Hébreux*, en tout cas, n'a certainement pas sacralisé, ni « sacrificialisé » l'eucharistie, ni, encore moins, « sacerdotalisé » ceux qui la célébraient sans doute. Au contraire, dans cette épître où tout est sacerdotal et sacrificiel, l'auteur évite soigneusement ce vocabulaire sacerdotal pour désigner les responsables de la communauté, qui sont appelés « dirigeants », *higoumènes*, tout simplement (13,7.17.24)²⁹.

2.2.4 Le ministère de la Parole

Si les activités sacramentelles de cette communauté sont plutôt laissées en retrait, par contre, le ministère de la Parole s'y trouve fortement souligné. Deux passages s'y réfèrent explicitement, 13,7 : « Souvenez-vous de vos dirigeants qui vous ont annoncé la parole de Dieu... » et 13,17 : « Obéissez à vos dirigeants et soyez-leur dociles; car ils veillent personnellement sur vos âmes et devront en rendre compte ». Ce « souvenez-vous » en appelle-t-il à un mémorial collectif, à une anamnèse communautaire? Laquelle devrait alors se faire selon des prescriptions et dans un temps précis? On peut soulever la question. Il est difficile d'aller plus loin. Le discours des guides d'autrefois, qui furent, peut-être, les fondateurs de la communauté, pourrait avoir porté sur le *logon tès archès Christou* de 6,1 : le discours du début du Christ ou l'enseignement élémentaire sur le Christ, selon les traductions. Ce qui rejoint les « éléments du commencement des paroles de Dieu » de 5,12 dans lesquels les destinataires devraient être passés maîtres (*didaskaloi*). La concentration de ce langage didactique laisse supposer la présence, dans la communauté, de structures d'enseignement, qui avaient aussi pour but la permanence de la parole. De même, l'« obéissez » ou le « laissez-vous persuader » de 13,17

²⁹ Ceci dit, on comprend qu'il soit impossible de suivre J. SWETNAM qui croit découvrir dans l'eucharistie « a central point of the epistle » (*Biblica* 70 [1989], p. 94), une thématique qui donnerait sa cohérence, sa pertinence et sa profondeur à une lettre qui en manquerait autrement (« the hypothesis of the importance of the eucharist gives a coherence, relevance, and depth to the letter which is (sic) otherwise lacking » (p. 74)! Recourir, en final, à la « discipline de l'arcane » pour justifier le caractère indirect et allusif des mentions de l'eucharistie, ou supposer une intuition de l'auteur selon laquelle des affirmations voilées seraient plus efficaces et plus accordées à la nature du mystère (p. 94), nous paraissent des faux-fuyants qui nous font sortir de l'exégèse!

évoque un enseignement, qui non seulement s'est exercé jadis, mais s'exerce toujours dans la communauté. Ce qui requiert, en soi, des temps et des lieux de rencontre pour l'exercice de ce service de la parole. Il faut donc reconnaître, dans cette communauté, l'existence d'une structure ministérielle. Elle est décrite en 13,17 comme un « *pastorat de veilleur* » (l'image du berger semble impliquée dans le verbe *agrupneô* : ne pas dormir parce qu'on veille dans les champs...), entraînant des responsabilités particulières et se rattachant ainsi à la tâche de celui que l'épître appelle magnifiquement, en finale : « le grand pasteur des brebis notre Seigneur Jésus » (13,20). Ce ministère des guides ou des dirigeants se trouve défini dans la ligne prophétique, sans que jamais le vocabulaire sacerdotal ne soit employé pour en définir la charge, alors qu'il l'était largement pour expliquer l'œuvre de Jésus et même, parfois, pour caractériser la communauté (12,28 et 13,15-16)³⁰. L'épître elle-même, d'ailleurs, qui se présente comme un « discours d'exhortation : *logos paraklèseôs* », relève du ministère prophétique de la paraklèse, caractéristique des prophètes du Nouveau Testament³¹.

Au terme de ce parcours, il nous paraît clair que l'épître, après avoir établi l'inefficacité du rituel ancien, ne se préoccupe pas d'instaurer un rituel nouveau. Les contours d'un rituel chrétien y restent flous, plus ou moins saisissables. En tout cas, ce n'est pas au culte que ce texte renvoie d'abord les chrétiens « adultes » (cf. 6,1) qu'il exhorte, à quelque activité liturgique en quoi s'accomplirait leur être de chrétiens. Non pas à la vie liturgique, mais à la « liturgie de la vie », sanctifiant le profane de tous les jours... Ce qu'il nous reste à voir.

3. L'horizon éthique de la lettre aux Hébreux

Pour comprendre le type de relations, le type de culte ou, si l'on veut, le type de comportement rituel qui doit être celui du croyant, selon l'épître aux Hébreux, il faut revenir à la théologie profonde de ce texte. Cette théologie touche aux structures de médiation existant entre le croyant et Dieu. Elle questionne donc, en conséquence et inévitablement, la

³⁰ Cf. C. PERROT, « L'épître aux Hébreux », dans *Le ministère et les ministères...*, p. 131 : « Un ministère prophétique — dans son rôle de rassembleur d'Israël et avec sa tension vers l'avant et l'en-haut — telle serait peut-être la meilleure expression pour définir la charge des dirigeants, dans le cadre de l'épître du moins ». Cf. aussi p. 137.

³¹ Sur le rôle des prophètes chrétiens dans le Nouveau Testament, voir les tables de l'ouvrage qui reste toujours fondamental : *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*.

théologie des ministères chrétiens, en particulier la distinction maintenue entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce des croyants. Le Christ, et lui seul, y est dit grand prêtre. Son sacerdoce est unique. Cette configuration sacerdotale, ce champ sémantique sacerdotal n'est jamais reporté sur une structure ministérielle quelconque s'exerçant à l'intérieur de la communauté, sur quelque intermédiaire sacré, par exemple, par lequel le croyant devrait encore passer pour rejoindre Dieu. Au contraire, c'est le croyant lui-même qui est dit, en raison du sacrifice du Christ, avoir directement accès à Dieu et réaliser, dans la foi, ce que le sacerdoce ancien tentait vainement de faire.

3.1 Compréhension sacerdotale du ministère chrétien?

Cette lecture de l'épître aux Hébreux, cependant, n'est pas facilement admise. Dans son livre *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, après une étude dont toute la deuxième partie traite de l'épître, A. Vanhoye conclut que « le développement doctrinal observable à l'intérieur du Nouveau Testament met sur la voie d'une compréhension sacerdotale du ministère³² ». Sur la voie. Sans le dire explicitement nulle part, mais sur la base d'analyses où l'épître aux Hébreux jouait un grand rôle, Vanhoye entendait défendre, en fait, la qualité sacerdotale du ministère de la nouvelle Alliance, comme en témoignent discrètement l'introduction et la conclusion de son ouvrage. Dans un article percutant, un autre jésuite, J. Moingt, a cependant posé la question brutalement : « Les chrétiens ont-ils, par la foi, un accès direct au Christ, en qui ils entrent en communication avec Dieu, ou bien ont-ils besoin d'un intermédiaire sacerdotal pour entrer en participation de la médiation sacerdotale du Christ?³³ » Vanhoye s'était expliqué sur ce point, en distinguant deux aspects dans le sacerdoce : l'aspect de l'offrande (le culte) et celui de la médiation. Pour lui, tous les croyants participent à l'aspect d'offrande, mais l'aspect de médiation, « le pouvoir de représenter la médiation du Christ n'est donné qu'à des instruments déterminés, actions sacramentelles et personne des "dirigeants"³⁴ ». Nous avons vu que l'auteur de l'épître évitait d'employer le langage sacerdotal pour désigner les responsables de la communauté, les appelant « dirigeants » tout simplement. Ici, Vanhoye les « resacerdotalise » dans une perspective qui ne peut être que

32 A. VANHOYE, *Prêtres anciens...*, p. 345.

33 J. MOINGT, « Prêtre "selon le Nouveau Testament". À propos d'un livre récent ». *RechScRel* 69 (1981), p. 594.

34 Cf. *Prêtres anciens...*, p. 262, 306, 347, 348.

vétérotestamentaire. J. Moingt n'a d'ailleurs pas de peine à montrer la faille de cette argumentation : s'il en est ainsi, si le chrétien a encore besoin d'un intermédiaire sacré pour avoir accès à Dieu, « que reste-t-il du merveilleux changement que le Christ est censé avoir accompli dans l'histoire des religions³⁵ » ? Maintenir une médiation obligatoire, « sacrement de la médiation du Christ » [médiation s'exprimant donc rituellement], c'est maintenir « dans le fait chrétien, avec d'autant plus de force qu'elle est davantage intériorisée, la permanence de l'antique ordre sacré³⁶ ». Certains gardent ainsi le monopole hiérarchique des actes, des paroles et des rites par lesquels les autres doivent passer pour exercer leur prétendu sacerdoce. On le voit, les questions débattues sont fondamentales. Elles dépendent, pour beaucoup, de l'idée qu'on se fait du sacerdoce des croyants.

3.2 *Le sacerdoce des croyants*

Qu'en est-il donc de ce fameux sacerdoce des croyants et, tout d'abord, l'épître en parle-t-elle vraiment ? Pour plusieurs, en effet, cette épître ne parlerait nulle part d'un sacerdoce quelconque pour les croyants ou d'une participation au sacerdoce du Christ. Il est vrai que les fidèles n'y sont jamais appelés *prêtres* explicitement et ce ne sont pas eux qui réalisent, par quelque activité rituelle, la réconciliation avec Dieu. Mais, participants aux fruits du sacerdoce du Christ, il leur est donné d'avoir accès au sanctuaire, d'entrer (selon le langage sacerdotal) directement en présence de Dieu, d'exercer donc, toujours sur le mode métaphorique, une fonction sacerdotale. C'est ce que décrit l'auteur en 10,14 : « par une offrande unique [Christ] a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie ». Ce langage, qui reprend le verbe *teleioun* : rendre parfait, mener à l'accomplissement, est technique. S'il reste difficile d'accorder à ce verbe, quand il est employé seul, le sens précis d'investiture sacerdotale, néanmoins, dans le contexte de l'épître, il garde toujours une connotation sacerdotale. Ceux que le Christ a sanctifiés, c'est-à-dire tous les croyants participants du Christ, ont donc été rendus parfaits, menés à l'accomplissement (cf. 7,11 déjà, qui appliquait le concept de *teleiôsis* au peuple de Dieu). Un « perfectionnement » qui leur confère une véritable capacité d'accès à Dieu, comme en témoigne 10,19 : « nous avons ainsi, frères, pleine assurance d'accéder au sanctuaire par le sang de Jésus ».

³⁵ J. MOINGT, *RechScRel* 69 (1981), p. 595, en référence à Vanhoye qui célébrait ce changement dans *Prêtres anciens...*, p. 248.

³⁶ J. MOINGT, *ibidem*, p. 596.

Réalisant ainsi pleinement ce que tentait vainement de faire le sacerdoce ancien, cette possibilité d'accès à Dieu doit être dite sacerdotale, métaphoriquement bien entendu, puisqu'il ne s'agit plus ici de sacerdoce rituel, mais d'un sacerdoce essentiellement déritualisé³⁷.

3.3 L'engagement éthique

Ce sacerdoce, il faut le redire, ne consiste pas dans l'exercice d'une médiation quelconque³⁸. Il ne donne pas aux chrétiens de poser des actes rituels ni quelque pouvoir au niveau du culte rituel. Ce sacerdoce s'exerce bien plutôt dans le service de l'évangile auquel les chrétiens sont ordonnés par le baptême et que l'épître, dans un verset qu'on pourrait considérer comme la pointe de toute l'argumentation³⁹, exprime par les mots *eupoia* et *koinônia* en 13,16⁴⁰ : « N'oubliez pas la bienfaisance et l'entraide communautaire, car ce sont de tels sacrifices qui plaisent à Dieu ». Le parallèle avec 12,28 permet de préciser davantage la nature de ces sacrifices, de ce culte chrétien. L'auteur y exhorte ses destinataires : « Puisque nous recevons un royaume inébranlable, tenons bien cette grâce et par elle servons Dieu d'une manière qui lui soit agréable (*latreuômen euarestôs*). » Ce langage de latrie est assurément liturgique, cultuel. L'auteur l'a employé pour désigner le culte lévitique (cf. 8,5; 9,9;

³⁷ E. NARDONI a fort bien justifié cet emploi du langage sacerdotal pour parler des croyants participants du Christ dans *NTStud* 37 (1991), p. 465-468. Cf. J.-P. MICHAUD, dans « *De bien des manières* », p. 423-425.

³⁸ Ce que montre très bien J. M. SCHOLER dans *Proleptic Priests*, p. 204-207.

³⁹ Comme le faisait déjà C. SPICQ qui considérait ces versets comme « la synthèse à la fois doctrinale et pratique de toute l'Épître, mais avec une pointe polémique contre le judaïsme », dans *Épître aux Hébreux*. (Études bibliques), Paris, Gabalda, 1953, t. 2, p. 429.

⁴⁰ Deux mots dont le sens est voisin et que certains regardent comme un hendiadys, une manière de dire une seule chose à l'aide de deux termes. Il s'agit donc de *faire le bien*, mais avec une générosité que connote le mot *koinônia* qu'on traduit souvent ici par « entraide communautaire ». Il s'y greffe en effet une harmonique économique (cf. W. L. LANE, *Hebrews*, p. 552) que rend bien, par exemple la traduction de la BJ : « la mise en commun des ressources ». Dans le contexte, l'épître vise sans doute une bienfaisance s'exerçant entre chrétiens, entre « frères », comme l'indique la « philadelphie » de 13,1, étant entendu cependant que les croyants sont frères du Christ (He 2,11.12.17). Ceux qui n'appartiennent pas à la communauté ne sont pas visés directement. Ils ne sont pas exclus, cependant, d'autant plus que cette fraternité dans le Christ repose, selon l'épître, sur une solidarité de nature (cf. le difficile « d'un seul » de 2,11, mais en lien avec la *koinônia* « de sang et de chair » en 2,14).

10,2; 13,10), mais, après Jésus, il prend un nouveau sens, converti. Quel est donc ce culte qui serait agréable à Dieu? Le chapitre 13 va le détailler. Il concerne le quotidien de la vie chrétienne : l'amour fraternel, les prisonniers, le mariage, l'usage de l'argent (13,1-5). Cette vie humaine est comme cristallisée dans la formule de 13,16 : « N'oubliez pas le *bien faire* et la *générosité* : ce sont les sacrifices qui plaisent à Dieu (*tautais thusiais euaresteitai o theos*) ». La reprise du même mot rare *euaresteô* : *qui plaît à...*, fait le lien avec 12,28 et montre bien à quelle « latrerie » pensait alors l'auteur. On est en dehors de la sphère du rituel, de la liturgie, en pleine pâte humaine⁴¹.

C'est en relation avec ce non-cultuel, qu'il faut aussi comprendre le « hors du camp » de 13, 11-13. Selon le rituel juif, les victimes offertes au grand jour du sacrifice d'expiation (cf. 9,7) étaient brûlées hors du camp (cf. *Lv* 16,27). Celui qui les faisait brûler hors du camp se rendait par là impur, « non sanctifié », se souillait, s'excluait donc des lieux sacrés du camp. Il n'était réadmis qu'après s'être purifié dans des bains rituels (*Lv* 16,28). Avec une audace extraordinaire, par contraste, mais on pourrait presque dire : par provocation, l'épître nous dit que c'est justement dans ce « hors camp », source de toutes les souillures, en dehors du camp sacré, que Jésus nous sanctifie. « Le "saint des saints", le lieu de la présence divine n'est plus la cité sacrée, c'est hors des portes, hors des limites, dans le monde séculier, considéré autrefois comme un lieu profane impur⁴² ». D'où le « Sortons donc à sa rencontre en dehors du camp, en portant son humiliation » (13,13) qui ramène aux sacrifices de la vie sainte, exprimés en 13,16 en termes de bienfaisance et d'entraide. L'opposition est portée pour ainsi dire à l'extrême entre une attitude religieuse centrée sur le sanctuaire et une foi qui agit dans les réalités de la

⁴¹ S. LYONNET a bien montré, jadis, que, dans le Nouveau Testament, le vocabulaire culturel employé au sens rituel était « exclusivement réservé au culte juif ou païen », cf. « La nature du culte dans le Nouveau Testament », dans *La liturgie après Vatican II*. (Unam Sanctam, 66), Paris, Cerf, 1967, p. 369. Appliqué aux chrétiens, le vocabulaire cultuel désigne un culte « spirituel » qui correspond à une vie chrétienne de charité. LYONNET identifie concrètement le « culte agréable à Dieu avec religion et crainte » de *He* 12,28, « à la vie de charité » que décrivent les versets suivants en 13, 1-6 (p. 372). Cf. particulièrement « La terminologie culturelle et son emploi dans le Nouveau Testament », p. 368-379.

⁴² Cf. L. P. TRUDINGER, « Le sens de la sécularité selon l'évangile. Un mot au sujet de l'Épître aux Hébreux XIII : 10-13 ». *Foi et Vie* 74 (nos 5-6, décembre 1975), p. 54. L'auteur s'inspire sur ce point de l'article de base de Helmut KOESTER, « "Outside the Camp" : Hebrews 13.9-14 ». *Harvard Theological Review* 55 (1962), p. 299-315.

vie humaine (ce qui rejoint d'ailleurs « la foi qui travaille : *energoumenè* par la charité » de *Ga* 5,6). C'est là, en dehors du camp sacré, que se célèbre l'authentique culte chrétien.

M. Bouttier l'a très bien dit : « *Hb* m'apparaît comme un des textes décisifs du Nouveau Testament en ce que cette prédication, à des Juifs peut-être, montre de façon saisissante, comment, dans la Croix, le culte rejoint l'histoire, est en quelque sorte absorbé par elle, de telle sorte qu'est abolie la distance entre le rite et la vie⁴³ ». C'est par ce changement chrétien du mot sacrifice (changement, en un sens, déjà perçu par les prophètes anciens), « que passe la rupture évangélique avec le rituel, par un appel à transformer les relations humaines et les conditions sociales et économiques de l'existence. [...] La dimension sacerdotale de l'existence chrétienne n'est pas repliée dans le sanctuaire de l'âme, elle se déploie dans la construction de l'histoire humaine : voilà un moyen de redonner sens pour aujourd'hui au sacerdoce des croyants⁴⁴ ». Dans son livre savant, où il s'efforce d'honorer à la fois la nécessité anthropologique du rituel dont le christianisme ne peut faire l'économie, en même temps que cette « rupture évangélique avec le rituel », L.-M. Chauvet ne craint pas d'écrire que l'Évangile subvertit radicalement le système de la Loi et le statut du culte. « Parce que Dieu rejoint désormais son peuple - aussi bien de Grecs que de Juifs - de manière directe en Christ ressuscité et par le don de l'Esprit, et non plus à travers la double institution du salut qu'étaient la Loi et le Temple (sacrifices et caste sacerdotale), *le culte premier des chrétiens est celui de l'accueil de cette grâce de Dieu dans leur vie quotidienne par la foi et la charité théologiques* » (le souligné est de l'auteur). Et encore : « À la catégorie juive de "sacralisation" par mise à part hors du profane s'est donc substituée celle de "sanctification" du profane, au point que, dans le sillage du Nouveau Testament, le lieu premier de la liturgie ou du sacrifice des chrétiens est l'éthique du quotidien sanctifiée par la foi et la charité théologiques⁴⁵ ». Liturgie de la vie! C'est une mort non culturelle, celle d'un criminel sur une croix, que l'épître aux Hébreux a interprétée en langage cultuel. C'est existentiellement et non rituellement que le sacerdoce et le sacrifice de Jésus se sont exercés. C'est ainsi que le culte des chrétiens doit aussi s'exercer : existentiellement et non rituellement. C'est ce qui est premier et évangélique. S'il faut encore du rituel, de

⁴³ M. BOUTTIER, « L'évangile selon René Girard ». *Études théologiques et religieuses* 54 (1979), p. 601.

⁴⁴ J. MOINGT, *RechScRel* 69 (1981), p. 588.

⁴⁵ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 258, 267.

la ritualité, parce que les chrétiens restent humains et n'échappent pas aux lois anthropologiques, il faut veiller à ce que rien ne soit perdu de cette révolution évangélique, à ce qu'on ne retourne jamais à la vétusté du sacré. Le rituel de la nouvelle alliance, les sacrifices qui sont les siens, fonctionnent comme loi d'amour, comme lien éthique. Dire, comme le fait *He* 13,16, que cette relation éthique est au coeur de la relation chrétienne à Dieu, c'est rejoindre aussi *Mt* 25,31-46 où ce qui est fait « à l'un de ces plus petits qui sont mes frères », c'est à moi, affirme le Fils de l'homme en gloire, que cela est fait! L'horizon éthique de l'épître aux Hébreux est donc, essentiellement, préoccupation et nouveauté évangéliques.

Conclusion

Que reste-t-il des rites après Jésus? C'est une question que les auteurs des « Écritures » chrétiennes ne se sont sans doute jamais posée en ces termes. Dans le monde qui était le leur, ils ont dû cependant prendre des décisions concrètes et se situer face à l'omniprésence du rituel religieux, aussi bien juif que païen. L'épître aux Hébreux est un témoin privilégié de cette prise de conscience. Son auteur avait profondément réfléchi aux implications religieuses de cette parole que Dieu, après avoir à bien des reprises et de bien des manières parlé autrefois aux pères dans les prophètes, nous avait, à nous, en cette période finale où nous sommes, définitivement parlé en un Fils (cf. 1,1). Parole qui redéfinissait complètement les conditions d'accès à Dieu.

Alors qu'Israël s'était forgé lui aussi, comme bien d'autres religions, tout un système sacrificiel et sacerdotal capable, pensait-il, de régler les rapports conflictuels entre Dieu et l'humanité, l'épître, impitoyablement, en de longs passages qui devaient résonner comme un glas aux oreilles des destinataires, proclame l'inanité de cet immense rituel de salut. Offrait-elle cependant un rituel de remplacement? Trouve-t-on, dans ce texte, des indices de rituel nouveau, des allusions à ce qui, nous le savons, s'est progressivement reconstitué en christianisme comme rituel de salut? Nous avons vu que les allusions aux rites chrétiens y sont rares. Une référence au baptême, quelques évocations possibles de l'eucharistie. Mais l'argumentation et l'intérêt de l'auteur ne portent pas sur cette ritualité. Aux répétitions du rituel ancien, l'épître oppose plutôt l'unicité de la mort du Christ qui donne aux croyants, une fois pour toutes, la capacité d'accéder au sanctuaire, d'entrer en présence de Dieu. C'est sur ce point que portent les exposés théoriques. La parénèse, quant à elle, qui s'intéresse à la vie concrète, n'oriente pas, malgré quelques rappels, vers les assemblées cultuelles, vers le rituel, si converti soit-il, mais relance dans la vie quotidienne à sanctifier, bien au-delà du temple, dans le profane (*pro-*

fanum) qu'il nous appartient de rendre saint, c'est-à-dire digne de Dieu.

Pour toutes ces raisons, et bien qu'étrangère à nos problématiques modernes, cette épître géniale a bien son mot à dire, croyons-nous, sur les conditions du rituel en régime chrétien. Sa parole vivante et énergique paraît encore capable de passer au crible les mouvements et les pensées du cœur (cf. 4,12).

Bibliographie

- BOUTTIER, Michel. 1979. « L'évangile selon René Girard ». *Études théologiques et religieuses* 54 : 593-607.
- CHAUVET, Louis-Marie. 1987. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*. (Cogitatio Fidei, 144), Paris, Cerf, 582 p.
- ELLINGWORTH, Paul. 1993. *Commentary on Hebrews*. (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 764 p.
- GIRARD, René. 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. [Recherches avec Jean- Michel Oughourlian et Guy Lefort], Paris, Grasset, 492 p.
- KOESTER, Helmut. 1962. « "Outside the Camp" : Hebrews 13.9-14 ». *Harvard Theological Review* 55 : 299-315.
- LANE, William L. 1991. *Hebrews 1-8 et Hebrews 9-13*. (Word Biblical Commentary # 47a, 47b), Dallas, Texas, Word Books, Publisher, clviii-617 p.
- MICHAUD, Jean-Paul. 1995. « L'épître aux Hébreux aujourd'hui », dans « *De bien des manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*. (Lectio divina, 163), Montréal/Paris, Fides/Cerf, p. 391-431.
- MOINGT, Joseph. 1981. « Prêtre "selon le Nouveau Testament". À propos d'un livre récent ». *Recherches de science religieuse* 69 : 573-598.
- MOINGT, Joseph. 1987. « Le récit fondateur du rite ». *Recherches de science religieuse* 75 : 337-353.
- NARDONI Enrique. 1991. « Partakers in Christ (Hebrews 3.14) ». *New Testament Studies* 37 : 456-472.
- PERROT, Charles. 1974. « L'épître aux Hébreux », dans *Le ministère et les*

ministères selon le Nouveau Testament. (Parole de Dieu), (sous la direction de Jean DELORMEO, Paris, Seuil, p. 118-137.

SCHOLER, John M. 1991. *Proleptic Priests. Priesthood in the Epistle to the Hebrews.* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 49), Sheffield, JSOT Press, 243p.

SPICQ, Ceslas. 1953. *L'Épître aux Hébreux.* (Études bibliques), 2 vols. Paris, Gabalda, 445 p. et 457 p.

SUBLOND, Roland. 1991. « La grâce de la lettre ». *Revue de Droit Canonique* 41 : 11-41.

SWETNAM, James. 1989. « Christology and the Eucharist in the Epistle to the Hebrews ». *Biblica* 70 : 74-95.

TRUDINGER, L. Paul. 1975. « Le sens de la sécularité selon l'évangile. (Un mot au sujet de l'Épître aux Hébreux » XIII : 10-13) ». *Foi et Vie* 74/5-6 : 52-54.

VANHOYE, Albert. 1980. *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament.* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 373 p.