NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

94 N° 3 1972

L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux

Paul ANDRIESSEN (osb)

p. 269 - 277

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eucharistie-dans-l-epitre-aux-hebreux-1266

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'Eucharistie dans l'Epître aux Hébreux

De plus en plus l'opinion s'établit [1], même si les voix ne manquent pas qui s'y opposent [2], que dans l'Epître aux Hébreux se trouvent plusieurs allusions à l'eucharistie. Il y a intérêt à examiner un à un les passages en question, pour pouvoir estimer à leur valeur certaines manières de voir concernant la portée de l'Epître.

A une seule exception près, aucun commentateur ne pense à interpréter *He 2,* 14 dans un sens sacramentel et à entendre par « le sang et la chair » que les hommes ont en commun les deux espèces eucharistiques. Pourtant avec cela la question n'est pas terminée. Car, s'il est vrai que « chair et sang » (*He* emploie la formule moins usitée « sang et chair ») est l'expression appropriée pour souligner ce que la nature humaine comporte de fragilité et de faiblesse, le seul terme « chair », si fréquemment utilisé par saint Paul, eût été suffisant pour cela (cf. *He 5, 7* ; *12,* 9). Notre auteur se sert de l'expression plus ample pour pouvoir dire ensuite que le Fils de Dieu lui aussi « participa pareillement *aux mêmes choses* » (c'est-à-dire au sang et à la chair).

Au lieu de cette dernière formulation, si forcée, n'aurait-on pas dû s'attendre plutôt à quelque chose comme « participa au même genre d'existence » ou « à la même nature humaine » ? Il est plus que probable que l'auteur anonyme a voulu dès le début attirer l'attention sur le rôle que le sang et la chair du Christ jouèrent dans l'œuvre de la rédemption, de même qu'il dira ailleurs, tout d'une haleine, que nous avons accès au sanctuaire dans le *sang* de Jésus par la voie de sa *chair* (*10,* 19-20) [3], ou que « nous sommes sanctifiés par l'oblation du *corps* de Jésus Christ » aussi bien que « par

---

1. A consulter : S. AALEN, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament,* dans *Nov Test* 6 (1963) 128-152. — O. MOE, *Das Abendmahl im Hebräerbrief,* dans *St Th* 4 (1951) 102-108. — J. SWETNAM, *« The Greater and More Perfect Tent ».* A Contribution to the Discussion of Hebrews 9, 11, dans *Bibl* 47 (1966) 91-106. — IDEM, *On the Imagery and Significance of Hebrews 9, 9-10,* dans *CBQ* 28 (1966) 155-173. — IDEM, *Hebrews 9, 2 and the Uses of Consistency,* dans *CBQ* 32 (1970) 205-221. — G. THEISSEN, *Untersuchungen zum Hebräerbrief,* Gütersloh, 1969 (surtout 53-87). D'après ce dernier l'auteur de *He* ne se référait à la piété eucharistique que pour la corriger.

2. E.a. J. SCHRÖGER dans son article, très superficiel et lacuneux du reste, *Der Gottesdienst der Hebräerbriefgemeinde,* dans *Münch. Theol. Zeitschr.* 19 (1968) 161-181. — F. BRUCE constate que « our author avoids mentioning the Eucharist » (*The Epistle to the Hebrews,* Londres, 1967, 401 s.).

3. Sur la traduction exacte de *He 10,* 19-20, voir notre article *Das grössere und vollkommenere Zelt,* dans *Bibl. Zeitschr.* 15 (1971) 76-92.

son propre *sang* » (*10,* 10 ; *13,* 12). Il est dit expressément des victimes saintes que, le jour de l'Expiation, le grand prêtre porte leur *sang* dans le sanctuaire et que leurs *corps* sont brûlés en dehors du camp (*13,* 11).

Sans doute on ne peut aucunement conclure de ces textes à une allusion directe à l'eucharistie, mais quand ailleurs dans le N.T. on parle du corps et du sang ou de la chair et du sang du Christ, c'est toujours en rapport avec la Cène : *Mt 26,* 26-28 *par* ; *Jn 6,* 53-55 ; *1 Co 10,* 16 ; *11,* 27. N'est-il pas *possible* alors que l'auteur de *He,* qui est manifestement si familier avec la théologie paulinienne et johannique, évoque en lui-même et chez ses lecteurs des réminiscences aux espèces eucharistiques en mentionnant le fait que Jésus participa à notre sang et notre chair ? Que l'on compare la ressemblance (fortuite ?) entre *He 2,* 14 et *1 Co 10,* 16 : κεκοινώνηκεν / αἵματος / σαρκός / μετέσχεν - κοινωνία / αἵματος / σώματος / μετέχομεν. Qu'en *He 2,* 14 pareille allusion mérite le nom de *vraisemblable* dépend de la mesure où l'Epître nous fournit ailleurs de semblables réminiscences.

Moe (108) et Theissen (56-59) entendent *He 6,* 4-5 sans plus de la Cène. D'autres sont plus réservés ou parlent même de supposition peu vraisemblable. En effet, les paroles « ceux qui une fois ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste » ne se réfèrent pas nécessairement aux sacrements du baptême et de l'eucharistie. S'ils ont été inspirés uniquement par *LXXps 33,* où nous lisons « approchez-vous de lui et vous serez *illuminés* » (v. 6) et « *goûtez* et voyez comme le Seigneur est doux » (v. 9), ils peuvent avoir comme portée générale de rappeler l'ensemble des grâces offertes par le Christ (*1 P 2,* 3). Il est vrai que chez Justin « illumination » est le terme technique pour le baptême (*Ap* 1, 61. 65 ; *Dial* 122), mais on peut se demander si *He* en est déjà à cette identification [4]. Il est vrai également que chez Ignace l'eucharistie est appelée « don de Dieu » (*Sm 7,* 1), mais *Jn 4,* 10 entend par ces mots le Christ sans plus. Aussi le contexte de *He 6,* 4, au dire de C. Spicq, « demande de ne pas particulariser l'acception de chaque terme » [5].

Or, à notre avis, le contexte suggère précisément le contraire. Il est remarquable que la conversion (μετάνοια : *6,* 1) des œuvres

4. La version syriaque croit que oui : « Qui une fois sont descendus jusqu'aux fonts baptismaux » (*6,* 4). En tout cas *He* rattache l'illumination étroitement à la catéchèse baptismale.

5. *L'épître aux Hébreux,* Paris, 1952, II, 150, au contraire de I, 316. Ce savant est d'avis que « une seule fois » s'oppose à l'interprétation eucharistique puisque ce sacrement est réitérable. L'adverbe ἅπαξ ne signifie pourtant pas ici « une seule fois » mais « une bonne fois », « d'une manière définitive », ce qui n'exclut pas de réitération.

mortes est suivie de cinq articles de foi et que l'impossibilité de se convertir (μετάνοια : *6,* 6) est précédée de cinq faveurs célestes. Sans vouloir regarder les deux quintettes comme un exact parallèle, nous sommes cependant d'avis qu'ils veulent s'éclairer l'un l'autre. Car il n'est pas difficile de mettre en rapport la catéchèse baptismale (la foi en Dieu et l'instruction sur les baptêmes) avec l'illumination, l'imposition des mains avec la participation à l'Esprit Saint et les *forces* du monde futur (cf. *2,* 4-5 !), le jugement éternel (κρίματος αἰωνίου) avec le *monde futur* (μέλλοντος αἰῶνος). Restent d'un côté la résurrection des morts, de l'autre le don céleste et la bonne parole de Dieu auxquels on a « goûté ». Quel rapport y a-t-il entre la résurrection des morts et ces deux bienfaits, cette double nourriture ?

Cette dernière précision « nourriture » est une interprétation quelque peu prématurée du verbe γεύεσθαι que l'auteur emploie ici deux fois[6]. C'est que ce verbe ne se rencontre pas seulement au sens littéral de goûter, manger, mais tout autant au sens figuré d'expérimenter, comme par exemple dans l'expression « goûter la mort » (*Mt 16,* 28 *par* ; *Jn 8,* 52 ; *He 2,* 9). Cependant la parole de Dieu, ses commandements, sont représentés plusieurs fois dans la Bible comme une nourriture, que mangent ceux-là qui y obéissent et y croient : « Moi, j'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas : ... c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jn 4,* 33. 34), ou « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (*Mt 4,* 4).

Dans ce dernier texte, Jésus se réfère au *Dt 8,* 2-3, où Moïse explique la signification véritable de la manne. Le but suprême du miracle ne fut pas de sustenter matériellement les Hébreux, mais de leur apprendre que la parole de Dieu, ses commandements, sont eux aussi une nourriture[7]. La manne du ciel est le symbole de la parole de Dieu. Dans la faim du corps Israël a appris à avoir faim de la parole de Dieu, source essentielle de sa vie (cf. *Dt 30,* 15 ; *32,* 47 ; *Am 8,* 11 : « J'enverrai la faim dans ce pays, non pas une faim de pain... mais d'entendre la parole de Yahvé »). La manne du ciel et la parole de Dieu se correspondent ; de ces deux symboles se dégage ce qu'est la nourriture véritable qui sustente l'homme.

Plus important encore sous ce rapport est le chapitre 16 du livre de la Sagesse. Nous n'en donnons que quelques passages : « Ce ne

6. En *6,* 4 le verbe régit le génitif, en *6,* 5 l'accusatif. Les commentateurs y voient très peu de différence. On pourrait la première fois traduire par « goûter à », la deuxième fois par « se prendre de goût pour ».

7. A. FEUILLET, *Le discours sur le pain de vie,* coll. Foi vivante, 47, Paris, 1967 [= *NRT* 82 (1960) 803-822 ; 918-939 ; 1040-1062], 30. — Voir aussi PHILON, *All* III, 169. 173 ; *Fug* 137-139. La bouche qui mange et qui parle lui **permet de passer de la manne à la parole et à la raison (λόγος).**

fut ni herbe, ni médicament qui sauvèrent les hommes, mais ta parole, Seigneur, qui guérit tout » (v. 12). « Tu as nourri ton peuple d'une nourriture d'anges, et du ciel, tu leur as fourni, sans qu'ils aient de peine, un pain tout préparé et accordé à tous les *goûts* » (v. 20 ; cf. vv. 2. 3). « Par une transformation totale la créature se mettait au service de ton régal (δωρεᾷ) nourricier de tous... en sorte que tes fils, que tu as aimés, Seigneur, apprennent que ce ne sont pas les fruits des semences qui nourrissent l'homme, mais que c'est ta parole (τὸ ῥῆμά σου) qui conserve ceux qui croient en toi » (vv. 25-26).

Mais la manne n'était rien autre chose que symbole et la parole de Dieu n'était que gravée simplement sur des tables de pierre. Elles renvoyaient à la vie plutôt qu'elles ne la donnaient. Jésus est la Parole substantielle de Dieu, la Parole de vie (*1 Jn 1,* 1). Il est la manne véritable, le vrai pain, descendu du ciel, le pain vivant, le pain de vie (*Jn 6,* 33. 45. 48). Sa chair est nourriture pour la vie du monde (*6,* 51).

Entre la foi en Jésus, à sa parole, et la manducation de son corps eucharistique il existe d'après saint Jean un lien des plus intimes. Ce sont deux formes d'une même nourriture. Des deux l'évangéliste peut nous dire qu'elles nous donnent la vie éternelle, qu'elles nous préservent de la mort, qu'elles nous garantissent la résurrection au dernier jour (*Jn 6 passim* ; la formule « et je les ressusciterai au dernier jour » se rencontre quatre fois : vv. 39. 40. 44. 54). Or, quand *Dt, Sg 16* et *Jn 6* nous parlent d'une double nourriture, à savoir la manne et la parole de Dieu, il nous paraît plausible que l'auteur de *He* a en vue les deux mêmes nourritures spirituelles [8] et que par conséquent « goûter au don céleste » signifie pour lui « participer à l'eucharistie ». La doctrine de notre résurrection, mise là en parallèle, le confirme.

Schröger a omis entre autres choses de faire entrer *He 9,* 2-4 dans son examen des textes. Pourtant il aurait pu savoir que Swetnam, dans *The Imagery,* et Moe (108) relèvent dans ces versets une allusion à la dernière Cène [9]. Si en effet par l'expression « don céleste » (*6,* 4) on veut désigner la vraie manne eucharistique, la mention des pains de proposition et d'une urne d'or contenant la manne est

8. THEISSEN 56-57 a signalé la belle structure de ce verset : « ceux qui ont goûté au don céleste (a), qui sont devenus participants de l'Esprit Saint (b), qui se sont pris de goût pour la bonne parole de Dieu (c) et les forces du monde à venir (d) ». Comme b et d (en grec resp. 14 et 10 syllabes) se correspondent [participation aux dons du Saint-Esprit], de même [goût de la parole] a et c (resp. 15 et 11 syllabes).

9. L'article de SWETNAM, *Hebrews 9, 2,* dans lequel il a traité la question plus à fond, est d'une date ultérieure.

certainement intentionnelle, surtout parce que ces choses ne jouent pas de rôle dans l'argumentation. Il est d'ailleurs à remarquer que l'auteur ne parle pas tout court de la table de proposition, mais préfère considérer la table et les pains de proposition comme deux choses séparées. C'est ce qui met ces objets dans un jour particulier [10]. L'auteur nous dit qu'il ne peut pas traiter de tous ces objets en détail (v. 5b). Mais bien qu'il ne les mentionne qu'en passant, nous serions étonné si l'écrivain, qui voit dans le culte ancien la copie et l'ombre des réalités célestes (*8,* 5), ne donnait pas une signification plus profonde et ecclésiologique à chacun des accessoires du temple. En faisant cela il resterait dans la ligne de Philon et de toute la tradition juive. Qu'y a-t-il de plus probable alors que de voir dans le pain de proposition et la manne une référence à l'eucharistie et dans la τράπεζα une allusion à la table du Seigneur ?

Dans un article consacré à la signification de *He 9,* 11, nous avons rejeté l'opinion que sous la tente la plus grande et plus parfaite il faut entendre le corps du Christ [11]. Avec ce texte on a en vue le ciel des anges. Si la tente n'est pas à identifier avec le corps du Christ, elle l'est moins encore avec son corps eucharistique. Swetnam, qui défend l'interprétation sacramentelle de *He 9, 2.* 11-12 dans plusieurs de ses publications, en appelle notamment à « the principle of consistency » (*Hebrews 9, 2, passim*). Sans entrer à fond dans l'hypothèse de Swetnam, nous devons faire remarquer que l'auteur de *He* est loin d'être « consistent » dans le contenu qu'il donne à ses mots. Que l'on compare par exemple πάλιν (*1,* 5. 6), πρός (*1,* 7. 8. 13), διά (*9,* 11 : local ; *9,* 12 : instrumental), πρῶτος (*9,* 1. 8 : temporel ; *9,* 2. 6 : local), l'usage à double sens de αἰών (siècle, monde), de λόγος (parole, raison), de κατάπαυσις (lieu de repos, temps de repos), de ἐπεί, etc. [12]. En outre Swetnam n'a pas remarqué que notre auteur a l'habitude de ne pas rattacher immédiatement les phrases relatives et explicatives au mot correspondant : « saint » en *9,* 2 ne se rapporte pas à « proposition », comme le croit Swetnam, mais à « tente » ; ἐπ' αὐτῆς en *7,* 11 ne se rapporte pas à « sacerdoce », mais à « perfectionnement » [13].

---

10. Cf. *1 Ch 28,* 16 ; *2 Ch 29,* 18. — SWETNAM, *Hebrews 9, 2* (208) appelle l'attention sur le fait que « exposition des pains » est la forme irrégulière pour « pains de proposition ».

11. *Art. cit. supra,* note 3.

12. Voir P. ANDRIESSEN - A. LENGLET, *Quelques passages difficiles de l'Epître aux Hébreux* (5, 7. 11 ; 10, 20 ; 12, 2) dans *Bibl* 51 (1970) 207-220. — IDEM, *De Brief aan de Hebreeën,* Ruremonde, 1971, *loc. cit.*

13. *Ibidem.*

En *9,* 15 se rencontre l'expression « médiateur d'une alliance nouvelle » (cf. *12,* 24). A. Vanhoye fait remarquer à ce propos que dans le N.T. elle a comme seul fondement explicite les paroles de l'Institution [14]. Dans ce cas nous aurions ici une réminiscence de plus de la Cène. Il est cependant remarquable que *He,* ni en *9,* 15 ni en *12,* 24, ne parle de *l'*alliance, comme cela est le cas pour les paroles de l'Institution (*Mt 26,* 28 *par*), mais d'*une* alliance. Prise à la lettre sa seule source d'inspiration pourrait donc être *Jr 31,* 31 (= *He 8,* 8) : « Je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle ».

Un passage qui selon beaucoup d'exégètes se réfère à l'eucharistie est encore *He 9,* 20. A la différence de *Ex 24,* 8, où on lit : « voici (ἰδού) le sang » etc., le texte porte, en accord avec *Mt 26,* 28 *par* : « Ceci (τοῦτο) est le sang de l'alliance que Dieu a prescrite pour vous ». Mais il y a plus. Non seulement *He 9,* 19-20 a la formule d'introduction λαβών ...λέγων en commun avec *Mt 26,* 27, et cela en opposition avec *Ex 24,* 8 (= λαβών καὶ εἶπεν), mais un peu plus loin nous lisons : « Sans effusion de sang il n'y a point de rémission » et « pour nous » et « le Christ s'est offert pour enlever les péchés de beaucoup » (*He 9,* 22. 24. 28). Ce sont autant de réminiscences de la continuation des paroles de l'Institution : « (sang de l'alliance) versé pour beaucoup (pour vous : *Lc 22,* 20) en vue de la rémission des péchés » (*Mt 26,* 28).

En traitant de *2,* 14 nous avons déjà fait remarquer que dans le passage *10,* 19-20 il n'est pas question directement de l'eucharistie, mais que par le choix des termes « sang et chair » la pensée de la dernière Cène est évoquée.

Les versets 9-11 du ch. 13 ont-ils une signification eucharistique ? La question est très débattue. Nous voudrions distinguer dans ces versets un double sens. Le premier nous paraît être celui-ci : certains milieux comme celui des judaïsants attendaient le salut des observances alimentaires (cf. *Rm 14,* 2-21 ; *Col 2,* 16. 21). Or, notre auteur est d'avis que toutes ces prescriptions et ces tabous concernant les aliments n'entrent pas en ligne de compte, n'ont servi de rien. Saint Paul dirait : « le royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson, mais il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (*Rm 14,* 17). Aussi longtemps que les juifs jurent fidélité à la tente de l'alliance avec tout son culte charnel, il leur est impos-

14. *De instauratione novae Dispositionis* (Heb 9, 15-23), dans *VD* 44 (1966) 116. 129.

sible de bénéficier des grâces qui découlent de la croix du Christ : « Istud altare (= *He 13,* 10) vel est crux Christi, in quo Christus immolatus est, vel ipse Christus. De isto ergo altari non habent potestatem edere, id est fructum passionis Christi percipere... qui tabernaculo legalium deserviunt » : Saint THOMAS, s.p.).

Or, d'aucuns croient qu'à côté de cette signification première, générale, il y a dans ces versets une signification spéciale, eucharistique. Par θυσιαστήριον l'auteur désignerait la table de la Cène. D'autres objectent que dans ce cas on aurait plutôt attendu τράπεζα. A notre avis le mot en question n'est ni pour ni contre une désignation eucharistique. Il est employé ici en guise de comparaison, comme par exemple saint Paul peut appeler les chrétiens les circoncis (*Ph 3,* 3) et le Christ notre Pâque qui a été immolée (*1 Co 5,* 7). « Nous avons un autel » ne dit à la rigueur rien d'autre que « nous avons un culte à nous qui dépasse en tous points le culte mosaïque, ainsi que ἡ χάρις dépasse τὸ βρῶμα (v. 9)». Car le v. 10 est clairement le parallèle du v. 9 : il est juste que le cœur soit fortifié par la grâce, — les aliments n'ont servi de rien à ceux qui ont suivi cette voie. // Nous avons un autel — duquel n'ont pas le pouvoir de manger ceux qui font le service du culte dans le tabernacle.

L'opposition « nous avons » et « n'ont pas » (cf. *8,* 1) est si frappante que tout effort d'identifier les chrétiens avec ceux « qui servent la tente » (Holtzmann, Grosheide, Moffat, Schierse) est rejeté par la grande majorité des auteurs. D'ailleurs le passage de la première personne à la troisième parle pour lui-même. Ceux qui servent la tente sont tout simplement les adeptes du culte ancien (cf. *8,* 5 ; *9,* 6. 9).

Comme θυσιαστήριον, de même φαγεῖν peut être employé au figuré. Car le verbe a été choisi pour souligner que les juifs avec leur attachement matériel aux βρώματα ne sont pas admis à manger de notre autel. Le verbe ne dit pas nécessairement comment nous, les chrétiens, avons part à cet autel. Toutefois, il y a un passage qui nous paraît être décisif pour l'interprétation eucharistique de *He 13,* 10, à savoir *1 Co 10,* 18. 21. Saint Paul met là en opposition les cultes païen et chrétien, tandis que en *He* ce sont les cultes juif et chrétien qui sont confrontés l'un avec l'autre. Néanmoins l'argumentation reste la même : « Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? ... Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons ». Notre auteur anonyme adopte très clairement la pensée de saint Paul et avec cela, à notre avis, son interprétation sacramentelle quand il dit : ceux qui ont part au service sacrificiel de la tente n'ont pas le droit de prendre part à notre autel, de manger de la table du Seigneur. Qu'en

ceci il emploie *1 Co* comme source d'inspiration, c'est encore confirmé par un autre passage de *1 Co*, c'est-à-dire *9, 13*, dont la formulation est très proche de *He 13*, 10 : « Ne savez-vous pas que les ministres du temple vivent du temple et que ceux qui servent à l'autel partagent avec l'autel ? » Seulement en *He* le parallélisme de cet énoncé est changé d'une manière finement ironique en une opposition : nous avons un autel (c'est-à-dire le centre du culte), eux ils ne servent que la tente (c'est-à-dire l'enveloppe). L'auteur ne mentionne jamais l'autel des sacrifices dans ses descriptions des rites anciens ; *He 9*, 19 substitue à l'autel (*Ex 24, 7*) le livre de l'alliance.

La défense de manger de l'autel est mise en rapport par beaucoup d'exégètes avec la prescription qu'on ne pourrait rien manger d'aucun sacrifice-pour-le-péché, et nommément du sacrifice qui était fait au jour du Grand Pardon. Il n'est pas impossible que l'auteur, en écrivant le v. 10, ait pensé à cette interdiction, parce que dans les vv. 11-12 il est question du rite du Grand Pardon[15]. Or, un certain nombre de savants croient devoir donner à la proposition relative du v. 10 le sens restrictif suivant : nous avons un autel (c'est-à-dire un sacrifice) de même nature que le sacrifice dont les ministres de l'ancienne loi n'avaient pas le droit de manger ; en d'autres termes : le culte néo-testamentaire n'a pas de place pour des repas sacrificiels comme celui de l'eucharistie (cf. e.a. *TWNT*, III, 183). L'auteur de *He* s'opposerait ici à la piété sacramentelle en général et à la conception « matérielle » du sacrifice du Christ en particulier.

Cette explication ne contredit pas seulement les récits de l'Institution, mais de plus elle est en plein désaccord avec la teneur générale de l'Epître : le v. 9 ne réprouve pas le repas cultuel (du Seigneur), mais seulement les βρώματα, le « Sättungsmahlzeit » avec lequel les judaïsants prétendaient pouvoir compléter l'œuvre de grâce du Christ. Du reste le sacrifice du Christ n'était pas seulement un sacrifice propitiatoire, mais en outre un sacrifice d'alliance et avec ce dernier un repas sacrificiel était joint (*Ex 24*, 11 ; voir AALEN, 147-152). Les paroles de *He 13*, 12 « pour sanctifier le peuple par son propre sang » font plutôt penser au sang de l'alliance qu'au sang propitiatoire (cf. *9*, 18-20 ; *10*, 10. 14. 29).

Il se rencontre encore en *He* plusieurs autres affirmations dans lesquelles on a vu des allusions à la Cène du Seigneur : ainsi par exemple la mention du sacrifice de louange (*13*, 15), qui selon le rituel juif allait de pair avec l'offrande des pains azymes. La « confession de son Nom » (*ibid.*) pourrait viser une épiclèse eucha-

15. Nous disons « pas impossible », mais nous croyons entre-temps que *1 Co 10*, **18. 21 est de fait à la base de l'énoncé.**

ristique (cf. *Didachè, 9,* 10)[16]. La phrase « sera gravement condamné celui qui a tenu pour profane le sang de l'alliance dans lequel on a été sanctifié » (*10,* 29) rappelle la sentence de saint Paul : « mange et boit sa propre condamnation celui qui n'y discerne le Corps » (*1 Co 11,* 27. 29). Mais les passages que nous avons soumis à un examen plus attentif suffisent à prouver que notre auteur a connu les célébrations de l'eucharistie et les suppose connues de ses lecteurs. Nulle part il ne blâme la piété dite « sacramentelle ». Sa critique regarde les repas juifs, comme il critique également les ablutions prescrites par la loi, tout en respectant pleinement le baptême (cf. *6,* 2 ; *9,* 10 ; *10,* 2. 22 ; *12,* 16 ; *13,* 9).

Contrairement à Moffat, Theissen et d'autres, nous ne pouvons discerner en *He* aucune critique de la célébration de la Cène[17], encore moins pouvons-nous découvrir la moindre trace qui justifierait l'assertion de Schröger que dans la communauté à laquelle l'Epître s'adresse il n'existe pas de célébration eucharistique et que ceci serait une indication pour « la multiplicité et la diversité et même la contradiction dans l'enseignement et les pratiques au cœur du Nouveau Testament ». Pareille hypothèse manque de tout fondement et donne l'impression d'avoir été inventée pour défendre la pluriformité et la contradiction actuelles dans la doctrine et la pratique religieuses. La thèse principale de l'Epître (le Christ est entré au sanctuaire céleste par le chemin de la souffrance) aussi bien que le style obscur de l'auteur (le jour du Grand Pardon, par exemple, bien que supposé constamment, n'est nommé nulle part), ne demandaient pas qu'il fût traité *ex professo* et *expressis verbis* de l'eucharistie.

NL - Mamelis/Vaals Paul ANDRIESSEN, O.S.B.
Abdij Sint Benedictusberg

16. Voir plus amplement notre commentaire sur ce verset, *op. cit.,* 251.
17. Lire la critique sévère de A. VANHOYE sur l'opinion de Theissen : *Trois ouvrages récents sur l'épître aux Hébreux,* dans *Bibl* 52 (1971) 62-71.