NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

91 N° 5 1969

Le Christ, Grand-prêtre selon *Hébreux* 2,17-18

Albert VANHOYE (s.j.)

p. 449 - 474

https://www.nrt.be/fr/articles/le-christ-grand-pretre-selon-hebreux-2-17-18-1384

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Christ, grand-prêtre selon Héb. 2, 17-18 *

Après la phrase de conclusion que l'on remarque en *2*, 16, la première partie de l'épître aux Hébreux se prolonge quelque peu : l'auteur veut annoncer les développements qui suivront. Il le fait en deux phrases où l'on remarque, à côté des thèmes déjà traités, l'apparition d'éléments nouveaux :

> *2*, 17 Aussi devait-il se rendre en tout point semblable à ses frères, afin de devenir grand-prêtre miséricordieux et digne de foi pour les rapports avec Dieu, en vue d'effacer les péchés du peuple.
>
> *2*, 18 Car du fait qu'il a enduré lui-même l'épreuve, il est en mesure de secourir ceux qui sont éprouvés.

La première phrase exprime une obligation (« il devait »), définie en fonction de buts à atteindre. Une seconde phrase lui est jointe, qui constate des faits (« il a enduré », « il est en mesure de secourir »). On comprend les raisons de cette dernière notation. Terminer par une réflexion théorique aurait laissé les esprits en suspens. Une observation positive sur la situation réelle fournit une meilleure finale.

Les rapports de ces deux versets avec le développement précédent apparaissent clairement. Un lien logique est exprimé par l'adverbe grec *othén* (littér. : *d'où* il suit que), cher à l'auteur et ignoré de S. Paul. La nécessité de l'assimilation aux hommes est ainsi présentée comme résultant de la mission du Christ affirmée en *2*, 16 : prendre concrètement en charge.

---

* Article extrait de *Situation du Christ. Hébreux 1-2*, à paraître aux éditions du Cerf, Paris, dans la collection « Lectio divina ».

Dans la suite de la phrase, « se rendre semblable » rappelle la notation de *2,* 14 : « prendre part aux mêmes choses » ; et le mot « frères » est repris de *2,* 11-12. Plus loin, « il a enduré » traduit un verbe grec (*péponthén*) de même racine que le nom utilisé en *2,* 9-10 pour désigner la passion du Christ (*pathèma*). « Secourir » enfin peut être rapproché de « délivrer » (*2,* 15). Les rapports sont donc nombreux et étroits.

Assimilation nécessaire

La première affirmation : « il devait », se situe dans le prolongement des considérations logiques de *2,* 14 : « Ainsi donc puisque... ». La pensée, cependant, se fait plus explicite et ne manque pas d'une certaine audace. C'est le seul cas, dans le Nouveau Testament, où le verbe « devoir » est appliqué au Christ. En grec comme en français, ce verbe peut s'employer soit d'une dette pécuniaire (*Lc 7,* 41), soit d'une obligation morale (*1 Jn 4,* 11). C'est le second sens, évidemment, qui convient au présent contexte.

Au sujet de la passion du Christ, les évangiles parlent plutôt de nécessité que d'obligation : « *Il fallait* (*édéi*) que le Christ souffrît... » (*Lc 24,* 26 ; cfr *Mc 8,* 31 ; *Jn 12,* 34). Ils évoquent cependant aussi la soumission du Christ à la volonté du Père (*Mc 14,* 36) et S. Jean parle même de « commandement » reçu du Père (*Jn 10,* 18 ; *14,* 31 ; *15,* 10), ce qui implique la notion d'obligation. Les textes pauliniens qui insistent sur l'obéissance du Christ (*Rm 5,* 19 ; *Ph 2,* 8) présupposent une perspective analogue. L'épître aux Hébreux, remarquons-le, s'exprimera plus loin en termes semblables à ceux de S. Paul (*Héb 5,* 8) et à ceux des évangiles (*Héb 10,* 9 ; cfr *Lc 22,* 42 ; *Jn 4,* 34 ; *6,* 38). Ici l'auteur ne s'arrête pas au rapport interpersonnel qui définit l'obéissance, mais il considère la situation objective d'où ressort l'obligation. Prenant en charge les hommes pécheurs, le Christ devait remplir les fonctions de grand-prêtre et, pour ce faire, il devait « devenir en tout point semblable à ses frères ».

Assimilation totale

Le verbe grec a la forme passive : « être rendu semblable » ; mais il peut prendre le sens d'un verbe réfléchi : « se faire semblable » (cfr *Mt 6,* 8). L'auteur précise qu'il s'agit ici d'une assimilation totale : « en tout point ». Le contexte précédent (*2,* 9-10. 14) et le verset suivant (*2,* 18) montrent qu'il a spécialement en vue l'acceptation des aspects douloureux de l'existence humaine : épreuves, souffrance et mort. C'est ce que confirmera le texte de *4,* 15 où la même expression sera reliée au verbe « éprouver » : notre grand-

prêtre a été « *éprouvé en tout point* semblablement ». Une précision doctrinale sera donnée alors : la ressemblance en tout point n'inclut nullement le péché.

Entre « frères », la ressemblance est naturelle et ne fait pas l'objet d'une obligation. La présenter comme un « devoir » dans le cas du Christ, c'est laisser apparaître de nouveau la situation particulière suggérée déjà par le « *il ne rougit pas* » de 2, 11 : l'association fraternelle avec les hommes n'était pas pour le Fils de Dieu une donnée première, mais la conséquence d'une mission reçue. Ce n'est pas par nécessité personnelle que le Christ a affronté la souffrance et la mort, mais par acceptation volontaire de son destin de sauveur.

A. — Une conception nouvelle

La grande nouveauté qui, dans cette phrase, s'impose à l'attention, est l'introduction du titre de « grand-prêtre ». L'obligation de « se rendre semblable » aux hommes est mise directement en rapport avec le sacerdoce. Progrès décisif dans l'exposé : à partir de ce moment, il devient clair que la christologie de l'épître est une christologie sacerdotale. Le titre de grand-prêtre (*archiéreus*) sera donné au Christ non moins de neuf fois et d'autres textes lui appliqueront aussi le titre de prêtre (*hiéreus*).

C'est là une innovation qui appartient exclusivement à l'épître aux Hébreux. Aucun autre écrit du Nouveau Testament n'appelle Jésus « prêtre » ou « grand-prêtre ». Ces deux mots sont complètement absents du vocabulaire de S. Paul. Les évangiles les emploient, mais toujours pour parler du sacerdoce juif. Les Actes des apôtres font de même, excepté en un cas où il s'agit d'un prêtre païen (*Ac 14*, 13). L'Apocalypse ne dit pas non plus que le Christ soit prêtre, bien qu'elle proclame la dignité sacerdotale des chrétiens (*Ap 1*, 6 ; *5*, 10 ; *20*, 6 ; cfr *Ex 19*, 6 ; *1 P 2*, 5. 9).

Ces constatations suscitent une double question : pourquoi l'auteur de l'épître a-t-il éprouvé le besoin de donner au Christ un nouveau titre ? pourquoi ce titre n'était-il pas venu plus tôt à l'esprit des chrétiens ? Il vaut la peine d'élucider ces problèmes, car de leur solution dépend la conception même de la « religion » chrétienne. Le débat actuel sur la « sécularisation » peut en être éclairé.

Les prêtres dans la Bible

Il n'est pas étonnant qu'un prédicateur chrétien du Ier siècle ait eu l'idée d'attribuer au Christ le titre de grand-prêtre. La tradition religieuse juive, dans laquelle s'enracinait la foi nouvelle, donnait

en effet une importance de premier plan à l'institution sacerdotale. Il suffit de feuilleter l'Ancien Testament pour voir quelle place y tiennent les prêtres et le culte célébré par eux. Dans le livre de l'Exode, par exemple, le récit de la conclusion de l'Alliance au Sinaï (*Ex 24*) est étroitement uni à de longues prescriptions relatives à la construction du sanctuaire et à l'investiture des prêtres (*Ex 25 - 31*). Le renouvellement de l'Alliance après le péché d'Israël (*Ex 32 - 34*) introduit d'autres développements qui reviennent avec insistance sur les mêmes sujets (*Ex 35 - 40*). Aussitôt après, le Lévitique commence par de longs chapitres sur les sacrifices et sur la consécration du grand-prêtre (*Lv 1 - 10*). L'histoire postérieure d'Israël marque une connexion de plus en plus étroite entre la dynastie royale et le Temple de Jérusalem, édifié par le fils de David. Famille de David et sacerdoce lévitique : tels sont, pour l'auteur des Chroniques, les deux piliers qui soutiennent tout le peuple de Dieu. Après l'exil, le grand événement est la reconstruction du Temple, que réalisent par leurs efforts conjugués le fils de David, Zorobabel, et le grand-prêtre Josué, nommé en grec Jésus (*Esd 1*, 1-4 ; *3-6* ; *Za 3* ; *4* ; *6*, 9-14 ; *Ag 1*, 1 - *2*, 9).

L'attente d'un Messie-prêtre

Ce puissant courant de tradition ne pouvait manquer de tendre à un accomplissement final. Et de fait, il ne faudrait pas penser que les aspirations des Juifs au temps de Jésus se concentraient toutes sur l'attente d'un Messie royal. Ce n'était pas d'un seul personnage, mais de plusieurs, qu'on espérait la venue, dans certains milieux du moins (cfr *Jn 1*, 19-28). Un des rouleaux de Qumrân parle explicitement de la venue « du prophète et des oints (ou Messies) d'Aaron et d'Israël » (*1 QS* IX, 10-11). Dans « le prophète », on reconnaît une allusion au texte du Deutéronome où Dieu avait promis de susciter pour son peuple un prophète semblable à Moïse (*Dt 18*, 18). La conclusion du même livre constate qu'au temps de la rédaction finale du Deutéronome, cette promesse ne s'était pas encore réalisée (*Dt 34*, 10). Dans le « Messie d'Israël », on reconnaît le Roi-Messie, fils de David, annoncé par l'oracle de Natan (*2 S 7*, 12-16) et évoqué en de nombreux autres textes. Le « Messie d'Aaron », enfin, se présente comme l'héritier suprême de l'institution sacerdotale. Un oracle comme celui de *1 S 2*, 35 pouvait appuyer cette attente. Dieu y exprime sa volonté de « se susciter un prêtre fidèle, qui agira selon son cœur et selon son désir ».

Il est remarquable que selon un autre document de Qumrân, la prééminence était attribuée au Messie-prêtre : C'est « le Prêtre » **qui, dans le repas de la communauté, « étendra sa main sur le pain**

en premier. Et ensuite le Messie d'Israël étendra ses mains sur le pain. Et ensuite toute la Congrégation de la communauté bénira, chacun selon sa dignité [1] ».

Les *Testaments des douze Patriarches,* écrit d'origine juive, retouché sans doute par un auteur chrétien, attestent des perspectives analogues [2] : le patriarche Juda, ancêtre de David, conseille à ses enfants d'aimer Lévi, l'ancêtre des prêtres, car, dit-il, « le Seigneur m'a donné la royauté et à lui le sacerdoce, et il a soumis la royauté au sacerdoce » (*Juda 21, 2*). Ruben s'exprime en termes semblables et évoque « l'accomplissement des temps du grand-prêtre oint, dont a parlé le Seigneur » (*Ruben 6,* 8). « Grand-prêtre oint », ou « Messie grand-prêtre », ou « Christ grand-prêtre » : l'expression grecque (*archiéreus christos*) admet ces trois traductions. Lévi annonce de son côté que « le Seigneur suscitera un nouveau prêtre, à qui toutes les paroles de Dieu seront révélées... En son sacerdoce le péché prendra fin » (*Lévi 18,* 1. 8).

Dans un autre écrit apparenté à ceux de Qumrân, les deux Messies semblent se fondre en un seul : le *Document de Damas* parle à plusieurs reprises de « la venue *du Messie* (au singulier) d'Aaron et d'Israël » (XII, 23 s. ; XIV, 9 — lacuneux — ; XIX, 10 s. ; XX, 1). Un texte biblique va dans le même sens : le *Ps 110* attribue à un seul et même personnage le pouvoir royal et la dignité sacerdotale.

Quoi qu'il en soit de ces différences, un fait s'impose à l'attention : l'espérance juive comportait une composante sacerdotale. La réalité du culte avait des attaches trop profondes dans l'Ecriture Sainte et dans la vie du peuple pour qu'on pût en faire abstraction dans l'accomplissement final.

Jésus était-il prêtre ?

Aux chrétiens, qui reconnaissaient dans le mystère du Christ la réalisation décisive et définitive du dessein de Dieu, une question devait donc se poser tôt ou tard : comment le mystère du Christ répondait-il à cette attente d'un accomplissement sacerdotal ? Jésus était-il un Messie-prêtre ?

---

1. *1 QSa* II, 20-21. Traduction de A. DUPONT-SOMMER, dans *Les Ecrits esséniens...*, p. 123 ; J. CARMIGNAC (*Les textes de Qumrân,* t. II, Paris, 1963, p. 26) traduit de façon un peu différente : « *vers* le pain » et « le *Consacré* d'Israël ». Cette dernière différence reflète les discussions soulevées sur le sens précis que le mot « *mašiah* » pouvait avoir pour les gens de Qumrân. Le mot « messie » s'étant chargé de nouvelles harmoniques dans l'ère chrétienne, certains auteurs évitent de l'employer pour traduire les textes de Qumrân, surtout quand il s'agit du prêtre. Cfr A. J. B. HIGGINS, *The Priestly Messiah,* dans *N.T.St.* 13 (1967) p. 211-239.

2. Traduction de J. BONSIRVEN, dans *La Bible apocryphe. En marge de l'Ancien Testament.* Paris, 1953.

Pour percevoir la réelle difficulté du problème, il nous faut ici renoncer à nos idées acquises et nous replacer dans la situation des premiers chrétiens. De leur point de vue, la réponse semblait devoir être négative. Au premier abord, la situation du Christ paraissait sans rapport avec le ministère des prêtres.

Il avait été facile de reconnaître la réalisation des autres aspects de l'attente. Dès sa vie publique, Jésus s'était montré « grand prophète » (*Lc 7,* 16 ; cfr *Mt 21,* 46), « prophète puissant en œuvre et en parole » (*Lc 24,* 19), « *le prophète* qui devait venir dans le monde » (*Jn 6,* 14 ; *7,* 40). Un des premiers sermons de Pierre le présente comme le prophète semblable à Moïse, qu'annonçait le Deutéronome (*Ac 3,* 22).

La question de savoir s'il n'était pas en même temps le Messie-Roi s'imposait aux esprits (*Jn 4,* 29 ; *10,* 24 ; *Mc 14,* 61). Une réponse affirmative s'avérait possible, car Jésus appartenait à la lignée de David. La glorification pascale de Jésus mit fin aux hésitations : « Dieu l'a fait Seigneur et Messie » (*Ac 2,* 36).

Mais comment affirmer que Jésus était le Messie-Prêtre, alors qu'il ne provenait même pas d'une famille sacerdotale ? Le sacerdoce, chez les Juifs, ne pouvait se transmettre que par succession héréditaire. La Loi de Moïse stipule à plusieurs reprises que seuls Aaron et ses fils « avaient la charge du sanctuaire ». « Tout laïc qui se serait approché devait être mis à mort » (*Nb 3,* 10. 38). De fait, jamais Jésus, durant sa vie, n'avait exercé de fonction sacerdotale, ni émis aucune prétention en ce sens.

Par ailleurs, l'événement capital qui avait fixé une fois pour toutes la situation du Christ, autrement dit la Passion, n'avait rien eu de commun avec une cérémonie liturgique. Extérieurement, la mort de Jésus en croix ne se présentait absolument pas comme un sacrifice au sens précis du mot, qui est un sens religieux. Elle était même tout le contraire, puisqu'elle constituait une peine infligée en vertu d'une condamnation légale. Un sacrifice est un acte rituel glorifiant, qui « élève » la victime jusqu'à Dieu et l'unit symboliquement à lui, de sorte qu'un lien soit établi entre la communauté qui offre le sacrifice et Dieu qui l'agrée. Une peine légale est, par contre, un acte juridique infamant, qui retranche de son peuple le coupable et, du même coup, le sépare de Dieu. Certes, dans le cas de Jésus, la condamnation était injuste et l'événement recevait, de l'intérieur, une tout autre signification. Mais il n'en devenait pas rituel pour autant et n'entrait donc pas dans les catégories sacerdotales de l'Ancienne Alliance.

Bref, ni la personne de Jésus, ni son œuvre ne paraissaient s'accorder avec l'image qu'on pouvait se faire d'un Messie-prêtre. Ainsi s'explique que la prédication primitive n'utilisa pas ce titre. Pour

parler de la Passion, elle ne se servit pas non plus des expressions rituelles, mais prit un langage plus existentiel : le Christ « est mort pour nous » (telle est la formule de la plus ancienne épître de S. Paul : *1 Th 5,* 10), « Dieu l'a livré pour nous » (*Rm 8,* 32). Le Christ « m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Ga 2,* 20). « Il est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (*Mc 10,* 45). Les textes parlent encore d'obéissance (*Ph 2,* 8), d'accomplissement de la volonté de Dieu (*Mc 14,* 36 ; *Ac 2,* 23), de réconciliation obtenue (*2 Co 5,* 19), de libération (*Ga 5,* 1) : autant de formulations qui ne se rattachent pas à l'idée de sacerdoce.

Pour reconnaître dans le mystère du Christ l'accomplissement du sacerdoce ancien, il fallait une vigueur peu commune de réflexion, car on devait faire éclater l'étroitesse des concepts rituels anciens et aller au fond des choses. C'est ce que fit l'auteur de l'épître aux Hébreux.

Le titre de grand-prêtre

Si l'on veut apprécier correctement son apport, il convient de rappeler auparavant quelques données concernant l'histoire des mots qu'il emploie et celle des institutions auxquelles il se réfère.

Le mot grec *hiéreus,* « prêtre », désigne un homme chargé d'accomplir les cérémonies du culte public. Les fonctions du prêtre l'attachent d'ordinaire à un sanctuaire déterminé. L'*archiéreus,* « grand-prêtre » — littéralement « archi-prêtre », — est un prêtre qui occupe un rang élevé dans la hiérarchie sacerdotale, ou même le premier rang. Ce titre dit donc à la fois sacerdoce et autorité. Il est ancien ; on le trouve déjà dans les œuvres de l'historien Hérodote. Ses emplois se sont multipliés à l'époque hellénistique, les rois Séleucides et Ptolémées ayant institué des grands-prêtres dans les diverses provinces de leur empire.

C'est alors aussi que le titre a été introduit chez les Juifs et qu'il a fait son apparition dans la Bible grecque. Le premier livre des Maccabées rapporte que le roi d'Antioche, Alexandre Balas, nomma l'un des frères de Judas Maccabée « grand-prêtre » de la nation juive (*1 M 10,* 20). Cela se passait en 152 avant notre ère. *Archiéreus* se lit ensuite plus de trente fois dans les livres des Maccabées.

Mais le mot est très rare dans les autres parties de la Bible grecque, où l'on trouve régulièrement l'appellation simple *hiéreus,* « prêtre ». Celle-ci correspond à l'usage de la Bible hébraïque. Aaron, en effet, n'y est pas nommé grand-prêtre, mais simplement « le prêtre » (*ha-kohén*). Lorsque la Loi de Moïse veut marquer une distinction,

elle recourt à diverses expressions : « le prêtre qui est grand parmi ses frères » (*Lv 21,* 10), « le prêtre consacré par l'onction » (*Lv 4,* 3). On trouve ici ou là « prêtre en chef » (*2 R 25,* 18) et, après l'exil, « le prêtre qui est grand » (*Ag 1,* 1. 12. 14, etc. ; cfr *Héb 10,* 21).

La Bible grecque reflète donc les usages divers de plusieurs époques et ne présente pas une terminologie unifiée. Il en est de même de l'épître aux Hébreux. Dans son exposé sur le sacerdoce du Christ, l'auteur aura recours à un oracle biblique ancien (*Ps 110,* 4). Il n'y trouvera évidemment pas le titre de « grand-prêtre », mais la simple appellation de « prêtre ». Lorsqu'il citera ce texte formellement (*5,* 6 ; *7,* 17. 21) et lorsqu'il le commentera en détail (*7,* 11-24), il conservera fidèlement le mot « prêtre », qu'il appliquera à Jésus. Mais s'y tenir de manière exclusive aurait mené à un malentendu : on aurait pu comprendre que l'auteur assignait au Christ, dans le sacerdoce, un rang subalterne. Ce n'était nullement sa pensée, ni, d'ailleurs, le sens du texte ancien. Pour s'exprimer clairement selon le vocabulaire de son temps, il devait donc appeler aussi le Christ *archiéreus,* « grand-prêtre ». C'est ce qu'il a fait le plus souvent, et d'abord en ce premier passage (*2,* 17).

De cette variation de vocabulaire, un auteur récent a cru pouvoir conclure que le texte de l'épître résultait de la fusion de deux écrits antérieurs, dont l'un présentait le Christ comme un prêtre et l'autre comme un grand-prêtre [3]. Hypothèse inconsistante, puisque, nous venons de le montrer, la variation s'imposait nécessairement à l'auteur.

Accession au sacerdoce

Plus importante que cette question de vocabulaire est celle de la conception du sacerdoce lui-même. Et celle-ci se révèle dans la façon dont est présentée l'accession au sacerdoce. L'auteur prend ici une perspective inattendue ; comme condition pour devenir grand-prêtre, il requiert une totale assimilation aux hommes : le Christ « devait se rendre en tout point semblable à ses frères » (*2,* 17). Ni la tradition biblique ancienne, ni l'histoire plus récente n'orientaient les esprits vers une exigence de cet ordre.

Loin de parler d'assimilation, les textes de l'Ancien Testament soulignent au contraire la nécessité d'une séparation. Devant entrer en contact avec les réalités sacrées, les lévites sont mis à part : ils n'ont pas d'héritage parmi les enfants d'Israël (*Nb 18,* 23), ils sont recensés séparément (*Nb 3,* 15 ; *26,* 62). Pour Aaron et sa famille, la séparation est marquée de façon beaucoup plus insistante encore par des rites de consécration longuement décrits dans l'Exode et le

3. G. SCHILLE, *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes,* dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 46 (1955), p. 81-109.

Lévitique : bain rituel, vêture, onction, sacrifices (*Ex 28 - 29* ; *39* ; *40*, 13-15 ; *Lv 8 - 9*) [4].

Elévation ou abaissement

De ce fait, le grand-prêtre apparaissait comme un être élevé au-dessus du commun des mortels. Le premier mot qui vient à l'esprit du Siracide pour parler d'Aaron est celui-là : Dieu « *a élevé* » Aaron (*Si 45*, 6). Le sacerdoce le rend différent de tous les hommes. Les ornements sacrés expriment sa gloire sans pareille : le Siracide ne se lasse pas d'en décrire la splendeur (*45*, 7-13 ; *50*, 5-11).

Les récits de l'exode notent qu'une pareille dignité avait suscité ambitions et jalousies (*Nb 16 - 17* ; *Si 45*, 18). Dans les siècles qui suivirent l'exil, les rivalités se firent plus âpres encore, parce que l'autorité religieuse du grand-prêtre se doubla alors d'un pouvoir politique (cfr *2 M 4*). Les documents de Qumrân expriment une hostilité virulente contre le « grand-prêtre impie » qui voulait imposer sa loi à la communauté [5]. L'historien juif Josèphe atteste, de son côté, qu'au premier siècle de notre ère, le pontificat était tombé dans une situation déplorable, parce que, précisément, il était l'objet de convoitises et de brigues de la part d'hommes qui le considéraient comme un moyen de se hausser au-dessus des autres.

Replacée dans ce contexte historique, l'affirmation de l'épître produit un fort effet de contraste. Elle s'oppose directement à la mentalité et aux agissements des grands-prêtres contemporains. A leurs yeux, le pontificat constituait le sommet de toute promotion ; pour y parvenir, ils cherchaient les moyens de se distinguer des autres et ils utilisaient à cette fin l'argent et l'influence politique (cfr *2 M 4*, 7-8. 24). Or c'est exactement la direction inverse que prend le chemin du Christ. « Afin de devenir grand-prêtre », le Christ doit renoncer à tout privilège et, au lieu de se maintenir au-dessus du peuple, il doit « se rendre semblable en tout point à ses frères », jusqu'à accepter l'extrême abaissement de la passion.

Séparation ou solidarité

Cette attitude, remarquons-le, ne s'oppose pas seulement aux abus que déploraient l'auteur des Maccabées et l'historien Josèphe. Elle contredit aussi les idées traditionnelles des Juifs les plus religieux. Ceux-ci avaient grand souci de la « sainteté » du sacerdoce et veillaient donc au maintien de toutes les séparations légales entre le grand-prêtre et le monde profane. Exiger du grand-prêtre une ressemblance

4. Cfr R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.*, t. II, p. 195-277.
5. *Pesher d'Habacuq*, 8-12.

complète avec les autres membres du peuple leur aurait semblé incompatible avec la juste conception du sacerdoce.

C'est évidemment la méditation du mystère du Christ qui a amené notre auteur à renverser les perspectives en insistant sur l'exigence de solidarité humaine et en abandonnant l'idée de séparation rituelle. Les deux changements se tiennent étroitement et se conditionnent l'un l'autre. Ce qui les rend en effet possibles, c'est le fait que, dans le sacerdoce du Christ, l'acceptation de la solidarité humaine réalise effectivement ce que les rites anciens s'efforçaient en vain d'obtenir : l'élévation de l'homme jusqu'à Dieu.

L'auteur l'a dit un peu plus haut (*2, 9*) : c'est « pour avoir souffert la mort », — autrement dit : pour avoir fait sienne jusqu'au bout la condition des hommes, — que le Christ a été « couronné de gloire et d'honneur », c'est-à-dire admis, avec son humanité, dans l'intimité de Dieu. Au lieu de s'effectuer par des séparations rituelles, son élévation auprès de Dieu s'accomplit grâce à l'acceptation d'une entière communauté de destin avec ses frères.

Médiation et sacerdoce

Que reste-t-il de la conception ancienne du sacerdoce ? Rien, semble-t-il. Le contraste est complet. Il suffit cependant de réfléchir pour discerner, au-delà de la négation des apparences, une continuité profonde.

Le but essentiel du sacerdoce a toujours été l'établissement d'une médiation entre les hommes et Dieu. Cela est vrai dans l'Ancien Testament ; cela se vérifie plus encore dans le Nouveau.

La médiation requiert de la part du grand-prêtre une double relation : avec les hommes et avec Dieu. Dans le sacerdoce ancien, la relation avec les hommes ne faisait pas problème, le grand-prêtre étant nécessairement un homme comme les autres, membre d'une famille humaine, sujet aux mêmes faiblesses que les autres hommes. L'attention ne se portait donc pas sur cette première relation, mais se concentrait entièrement sur la seconde, qu'il s'agissait d'établir et de maintenir. Les cérémonies rituelles étaient pratiquées à cette fin : mettre le grand-prêtre en liaison avec Dieu, l'élever jusqu'à Dieu, le faire agréer par Dieu. Les séparations exigées constituaient l'inévitable contrepartie de l'entreprise, l'union à Dieu ne se concevant pas sans une rupture préalable des attaches terrestres.

En fait, les rites n'atteignaient pas leur but. Ils manquaient d'efficacité positive pour unir réellement le grand-prêtre à Dieu (cfr *Héb 9*, 9 ; *10*, 4). Après sa consécration comme avant, le grand-prêtre restait imparfait, souillé par le péché (*7*, 18-19. 27-28). Les sacrifices qu'il offrait ne lui donnaient pas réellement accès auprès

de Dieu. Lorsqu'il s'approchait cérémonieusement du Saint des Saints, sa démarche n'avait qu'une valeur symbolique. Il restait confiné au niveau terrestre (*8*, 5).

En fin de compte, la seule efficacité des prescriptions rituelles était négative : elles séparaient le grand-prêtre des autres hommes. Pour s'avancer dans le sanctuaire, il était seul (*9*, *7*). Coupé des hommes et impuissant à se frayer un chemin jusqu'à Dieu (*9*, 8), il ne remplissait pas effectivement le rôle de médiateur.

Le renversement de situation effectué par Dieu dans le mystère du Christ porte remède à cette déficience fondamentale du sacerdoce ancien. Relation avec les hommes et relation avec Dieu sont amenées simultanément, l'une par l'autre, à leur perfection : le Christ se rend solidaire des hommes, et il accomplit ainsi la volonté de Dieu. Les séparations rituelles sont remplacées par la souffrance rédemptrice, qui triomphe du péché des hommes tout en unissant le Christ à leurs épreuves. Les barrières sont ainsi abolies des deux côtés. Un chemin est ouvert qui mène les hommes à Dieu (*10*, 19-20). Fils de Dieu et frère des hommes, le Christ est le parfait médiateur. Du sacerdoce ancien, ce qui est rejeté ce sont les limites, et non pas l'intention fondamentale, qui, au contraire, trouve enfin son véritable accomplissement.

Grand-prêtre céleste

Celui que l'auteur reconnaît comme le parfait grand-prêtre, c'est le Christ glorifié. La médiation, en effet, n'est pleinement établie que par la Passion et son aboutissement dans la gloire. Certes, la relation du « Fils » avec Dieu ne date pas d'alors. L'exorde de l'épître s'est exprimé clairement sur ce point. Mais, nous l'avons remarqué, la médiation exige la parfaite jonction, dans une seule personne, de deux relations diverses. Or c'est seulement dans le Christ glorifié qu'une jonction de ce genre se trouve réalisée à la perfection. Au Fils préexistant, parfaitement uni à Dieu dans la gloire (*1*, 3), il manquait, pour être médiateur, la solidarité avec les hommes. Sa situation était inverse de celle des prêtres anciens. D'où la différence de perspective que nous observons ici : alors que l'Ancien Testament se préoccupait avant tout de la relation du prêtre avec Dieu, notre auteur insiste sur sa nécessaire relation avec les hommes.

Sur terre, avant la Passion, Jésus ne se trouvait pas non plus en situation de parfait médiateur, car ni sa relation avec Dieu, ni sa relation avec les hommes n'avaient atteint leur achèvement. En tant qu'homme terrestre, Jésus n'était pas parfaitement uni à Dieu dans la gloire : une transformation radicale de son humanité était néces-

saire (cfr *2*, 10). Et sa solidarité avec les hommes n'avait pas encore été poussée jusqu'au bout.

Aussi l'auteur précise-t-il que, pour devenir grand-prêtre, il devait s'assimiler *en tout* à ses frères, c'est-à-dire aller jusqu'à la souffrance et à la mort (*2*, 14). Maintenant qu'il a effectué cette assimilation totale et que, pour cette raison, il a été couronné de gloire et d'honneur (*2*, 9), les deux relations sont scellées à jamais dans son être. Bien mieux, elles sont parfaitement jointes l'une à l'autre, elles se recouvrent et se compénètrent, car la relation du Christ glorifié avec Dieu est fondée sur le don qu'il a fait de lui-même aux hommes, et réciproquement, la relation du Christ avec les hommes a trouvé sa perfection grâce à une totale adhésion à l'amour qui vient de Dieu (cfr *2*, 10 ; *5*, 7-9 ; *10*, 9-10). C'est ainsi que le Christ glorifié réalise, avec une plénitude jusque-là inimaginable, l'idéal sacerdotal.

Nouveauté

C'est une double nouveauté, on le voit, qu'apporte l'auteur de l'épître. Par rapport aux autres écrits du Nouveau Testament, nouveauté de l'appellation : le Christ n'avait jamais été désigné du titre de grand-prêtre. Par rapport à l'Ancien Testament, nouveauté de la conception : on n'avait jamais imaginé pareille façon d'accéder au sacerdoce et de l'exercer. La seconde innovation conditionne la première : pour que la notion de sacerdoce puisse s'appliquer au mystère du Christ, un renouvellement radical de cette notion était indispensable.

La nouveauté n'est pas totale. L'auteur n'a fait que reprendre, en cette première partie de l'épître, les données traditionnelles de la prédication primitive sur la mort et la glorification de Jésus et il montre en terminant que cette réalisation divine correspond à la visée fondamentale du sacerdoce ancien. Mais c'est une nouveauté féconde : elle permet de mieux élucider certains aspects du mystère du Christ, en intégrant à la pensée chrétienne toute la substance de la tradition cultuelle et sacerdotale d'Israël, tradition qui, nous l'avons noté, tient une si grande place dans la Bible et répond à l'un des besoins fondamentaux de l'âme humaine, celui de trouver une expression sociale spécifique pour ses aspirations religieuses.

B. — Les qualités du grand-prêtre

Pour mieux exprimer l'idéal sacerdotal qu'il a en vue, l'auteur **ajoute au titre de grand-prêtre deux qualifications riches de sens :**

le Christ devait devenir grand-prêtre « *miséricordieux* et *digne de foi* ». Dans le texte grec, les deux adjectifs précèdent le titre. A vrai dire, ils le préparent. Ils ne désignent pas, en effet, des vertus individuelles, comme serait, par exemple, la maîtrise de soi ou l'ardeur au travail, mais ils concernent tous deux les relations entre les personnes et, pour cette raison, ils s'accordent parfaitement à la notion de sacerdoce, qui, nous l'avons dit, implique la mise en œuvre d'une double relation.

Miséricordieux

L'auteur a placé en premier l'adjectif qui est en rapport plus étroit avec le thème de la solidarité, développé dans le contexte. Pour le faire ressortir davantage encore, il l'a séparé du reste de l'expression. Le texte porte littéralement : « afin que miséricordieux il devînt et fidèle grand-prêtre... ». Cette inversion ne signifie pas que le mot soit à détacher complètement de « grand-prêtre », comme l'a fait Luther dans sa traduction. Un autre passage de l'épître montrera clairement que, pour l'auteur, la miséricorde définit un aspect essentiel du sacerdoce (*4*, 15-16 ; *5*, 1-3).

L'adjectif grec *éléèmôn* est très rare dans le Nouveau Testament. On ne l'y rencontre que deux fois, ici et dans une des Béatitudes : « Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde » (*Mt 5*, 7). On trouve plus souvent le nom et le verbe de la même famille (*éléos* : miséricorde ; *éléein* : avoir pitié).

C'est comme un sentiment tout pénétré d'humanité que notre auteur conçoit la miséricorde. Il y voit la compassion qu'on éprouve envers ses semblables. Non pas le sentiment superficiel de celui qui s'apitoie facilement, mais un engagement profond de tout l'être. L'ensemble du contexte montre que l'auteur a en vue une solidarité véritable, qui prend réellement en charge (*2*, 16) et apporte du secours (*2*, 18). Il fera comprendre plus loin (*4*, 15) que, pour compatir vraiment, il faut avoir pâti soi-même, être passé par les mêmes souffrances et les mêmes épreuves. La miséricorde ainsi conçue assure entre le grand-prêtre et les hommes une relation tendre et forte d'authentique fraternité. Et c'est là un des motifs majeurs de la passion de Jésus. Il lui fallait partager effectivement le sort des plus éprouvés d'entre nous, afin de se lier à nous par toutes les fibres de son humanité, remodelée dans la souffrance et l'amour rédempteurs.

Sur ce point, le contraste éclate de nouveau avec les traditions de l'Ancien Testament. Comme fondement du sacerdoce, en effet, plusieurs textes de la Bible semblent exiger la sévérité et non pas

la miséricorde. Pour être admis du côté de Dieu, il faut avoir le courage de se dresser contre les pécheurs. Lorsque le peuple se laissa aller à l'idolâtrie dans le désert, Moïse enjoignit aux Lévites, qui s'étaient ralliés à lui, de sévir impitoyablement, jusqu'à « tuer, qui son frère, qui son ami, qui son proche » (*Ex 32,* 27). L'ordre une fois exécuté, il leur dit : « Vous vous êtes conféré aujourd'hui *l'investiture comme prêtres* de Yahweh, qui au prix de son fils, qui au prix de son frère » (*Ex 32,* 29). Un épisode semblable est raconté de Pinhas, à qui une intervention non moins énergique valut la dignité de grand-prêtre (*Nb 25,* 6-13 ; *Si 45,* 23-24). La bénédiction octroyée à la tribu de Lévi (*Dt 33,* 8-11) confirme cette perspective : le sacerdoce comporte la rupture de tous les liens familiaux. Ce qui est mis en relief, c'est la nécessité d'un attachement total à Dieu et il semble que cet attachement doive exclure toute pitié envers les hommes.

Il en va tout autrement dans le cas du Christ. Bien loin d'exiger la rupture de tout lien avec nous, l'obéissance du Christ envers son Père l'a conduit dans les chemins de la miséricorde. Ce n'est pas en se dressant contre nous qu'il est devenu grand-prêtre, mais en associant étroitement son sort avec le nôtre. Ce renversement d'orientation apparaissait déjà dans la vie publique. S. Matthieu le note à deux reprises et il y montre la réalisation du désir de Dieu exprimé par le prophète Osée : « C'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice » (*Mt 9,* 13 ; *12, 7*).

Il ne faudrait pas en conclure que la lutte contre l'homme pécheur, requise par l'Ancien Testament, ait été purement et simplement abandonnée. Elle a été poursuivie, mais d'une manière radicalement nouvelle et autrement efficace. Le Christ ne s'est assurément pas mis, tel Pinhas, à tuer ses frères pour les punir d'avoir offensé Dieu. Mais cette mort que nous méritions, c'est lui-même qui l'a endurée, dans l'obéissance généreuse et dans l'amour. Il a transporté ainsi le combat dans sa propre humanité et, ce faisant, il a obtenu, selon la volonté de Dieu, la victoire de la miséricorde. De conséquence et châtiment du péché, la mort humaine est devenue dans le Christ le moyen qui a fait triompher la charité. Poussé à cet extrême, le don de soi a remplacé tous les anciens sacrifices, car il a réalisé ce que ceux-ci cherchaient en vain à obtenir : unir les hommes entre eux en les unissant à Dieu.

Remarquons, pour être complet, qu'un engagement personnel de ce genre n'était pas complètement étranger à l'image que l'Ancien Testament donnait du grand-prêtre. Un récit dramatique décrit une intervention d'Aaron, qui, pour sauver le peuple, vient s'opposer aux

progrès d'un fléau dévastateur (*Nb 17*, 9-15 ; *Sg 18*, 20-25). Cet épisode, cependant, reste encore loin de l'association de destins réalisée par la passion de Jésus.

Par ailleurs, l'auteur notera plus loin que l'exigence de séparation, imposée au grand-prêtre par le rituel ancien, trouve à se réaliser d'une certaine manière dans le mystère du Christ. Renouvelée de fond en comble par la Passion glorifiante, l'humanité du Christ n'appartient plus à ce monde marqué par le péché. Le Christ est désormais « séparé des pécheurs » (*7*, 26). Dans sa gloire, il échappe complètement à leurs atteintes. Les implications négatives de la solidarité ont été affrontées et surmontées une fois pour toutes (*10*, 12 ; *12*, 2-3). Seul demeure maintenant l'aspect positif : une immense capacité, acquise dans la souffrance, de compatir et de sauver (*5*, 8-9 ; *9*, 28).

Digne de foi

En même temps que miséricordieux, notre grand-prêtre est « digne de foi ». Cette seconde qualification n'est pas moins importante que la première. Le mot grec qui l'exprime, *pistos*, est susceptible de nuances diverses. On le traduit souvent par « fidèle ». Mais son sens premier est « digne de foi », « qui mérite confiance ». C'est ce sens que l'auteur a en tête, comme en témoigne le passage qui suit immédiatement (*3*, 1-6) et qui développe le même thème. Un texte biblique est alors cité, qui montre en Moïse « l'homme de confiance » de Dieu (*Nb 12*, 7). *Pistos* y traduit l'hébreu *nèèmân*, qui exprime l'idée de stabilité et de fermeté. Moïse est « établi à demeure » dans la maison de Dieu ; il est « accrédité » auprès de Dieu. Cette relation spéciale avec Dieu le rend « digne de foi ». Et le Christ mérite semblable qualification (*Héb 3*, 2), à meilleur titre encore (*3*, 3-6) [6].

Dans notre phrase, le même sens est suggéré déjà pour *pistos* par la précision qui suit : « digne de foi *pour les rapports avec Dieu* » (littéralement : pour les choses qui concernent Dieu). Alors que « miséricordieux » définit la relation du grand-prêtre avec les hommes, *pistos* regarde davantage l'autre relation nécessaire, la communication avec Dieu. A elle seule, la miséricorde envers les hommes ne saurait suffire. Si le grand-prêtre n'est pas en mesure d'intervenir auprès de Dieu en faveur de ses frères, sa compassion restera stérile. Il n'exercera pas réellement le sacerdoce. Pour être vraiment prêtre, il faut être accrédité auprès de Dieu. A cet égard, la situation du

6. Cfr *Jesus 'fidelis ei qui fecit eum' (Heb 3, 2)*, dans *Verbum Domini*, 45 (1967) p. 291-305.

Christ est sans égale. Dieu lui a conféré la perfection (*2,* 10) et l'a établi dans une pleine assurance auprès de lui (*2,* 13). Bien mieux, il l'a intronisé à sa droite (*1,* 13), l'a proclamé solennellement son Fils (*1,* 5) et a exigé pour lui l'adoration des anges (*1,* 6). Tous les pouvoirs divins appartiennent de plein droit au Christ glorifié, jusqu'à celui de décider du sort de l'univers (*1,* 8-12).

Cette relation unique du Christ avec son Père le rend digne de toute confiance pour les rapports avec Dieu. L'auteur le dira explicitement plus loin : « c'est comme Fils » que le Christ est « digne de foi » (*3,* 6). Et il conclura : « Puisque nous avons un grand-prêtre éminent qui a traversé les cieux, Jésus le Fils de Dieu, tenons fermement la profession de foi » (*4,* 14). Le Christ glorifié est le plus sûr fondement où les hommes puissent s'appuyer. Par lui, ils sont certains d'avoir accès auprès de Dieu (*7,* 19 ; *10,* 19-22).

Aspects complémentaires

Par leur sens fondamental, les deux adjectifs définissent donc les aspects essentiels de la médiation du grand-prêtre : relation avec les hommes, relation avec Dieu. Mais parce que, précisément, il s'agit d'une médiation, des interférences se produisent qui enrichissent de multiples harmoniques la ligne de la mélodie. La miséricorde, par exemple, n'établit pas seulement des liens entre le Christ et les hommes. Elle manifeste aussi son union avec Dieu. Car le miséricordieux par excellence, c'est Dieu lui-même. Dans la Bible grecque, l'adjectif *éléèmôn* se rapporte presque toujours à Dieu (*Ex 22,* 26 ; *34,* 6 ; *2 Ch 30,* 9 ; etc.). Et de fait, la miséricorde du Christ révèle l'amour du Père qui, voulant le salut des hommes, s'est servi de la souffrance pour leur unir à jamais son Fils (cfr *Héb 2,* 10).

D'autre part, le fait que l'intronisation céleste du Christ est le fruit de sa passion, le rend doublement « digne de foi » pour les hommes. Car dans la souffrance, le Christ a montré toute sa fidélité envers nous. Le Siracide observe que c'est au jour de l'épreuve qu'on reconnaît l'ami véritable (*Si 6,* 8. 10) et il chante les louanges de l'ami fidèle (*pistos* : *6,* 14-16). Or le Christ a pris sur lui toutes nos souffrances et notre mort même. Où trouver un ami plus fidèle et, du même coup, plus digne de foi ?

L'union des deux adjectifs évoque enfin l'expression biblique qui définit les conditions de toute alliance et spécialement de l'alliance établie par Dieu : *ḥèsèd we'èmèt*[7]. Ces deux mots ne se laissent pas facilement traduire. Le premier, *ḥèsèd,* désigne la bienveillance

7. Cfr J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris, 1951, p. 38-46.

et le dévouement réciproques qui sont de règle entre parents ou alliés. Ni en grec, ni en français, il n'a d'équivalent exact : on le rend approximativement par « bonté », « amour », « esprit fraternel », « miséricorde ». Dans la Bible grecque, *éléos* (miséricorde) traduit le plus souvent *hèsèd*.

Le second mot, *'èmèt*, exprime la solidité, la sûreté de l'appui fourni. La Bible grecque le traduit d'ordinaire *alèthéia*, « vérité », mais le mot de même racine *nèèmân* est traduit, nous l'avons vu, par *pistos*, « digne de foi » ou « fidèle ».

Au moment de conclure l'alliance du Sinaï, Yahweh s'était révélé à Moïse comme « Dieu de tendresse et de pitié... riche en miséricorde et en fidélité (hébr. : *rab hèsèd we 'èmèt* ; grec ; *poly-éléos kai alèthinos*) » (*Ex 34*, 6). Le Deutéronome rappelait que le Dieu d'Israël est « fidèle » (hébr. : *nèèmân* ; grec : *pistos*) et qu'il « garde l'alliance et la miséricorde » (hébr. : *hèsèd* ; grec : *éléos*) (*Dt 7*, 9). Le peuple hébreu, de son côté, devait se montrer fidèle et bon pour se maintenir dans l'alliance de Dieu (*Dt 26*, 16-19).

Dans le Christ, toutes ces composantes de l'alliance se rencontrent et réalisent leur jonction avec une perfection stupéfiante. La passion du Christ constitue, en effet, le plus grand témoignage d'amour et de fidélité qu'un homme ait jamais pu donner à Dieu et en même temps à ses frères, mais elle constitue également, comme le montre la glorification qui en est le fruit, le plus grand témoignage d'amour et de fidélité que Dieu ait donné au Christ et en même temps aux hommes. Voilà bien pourquoi le Christ glorifié est nommé dans l'épître « garant d'une alliance de plus grande valeur » (*7*, 22). Il ne peut exister de médiation plus parfaite.

Les deux qualifications « miséricordieux et digne de foi » expriment donc toute la substance contenue dans le titre de grand-prêtre, qu'elles introduisent. Mais d'autre part, elles résument tout ce qui a été dit précédemment dans la première partie de l'épître. Le premier paragraphe (*1*, 5-14), qui met en lumière la relation du Christ avec Dieu, a préparé « digne de foi ». Le dernier paragraphe (*2*, 5-16), qui traite de la solidarité avec les hommes, a préparé « miséricordieux ». Il s'ensuit que l'appellation finale « *grand-prêtre miséricordieux et digne de foi* » peut être considérée comme le « nom » qui, aux yeux de l'auteur, définit le mieux la situation du Christ glorifié. Bien des titres divers ont été présentés successivement. Si on voulait les réduire à deux, on devrait dire que le Christ est à la fois « Fils de Dieu » (*1*, 5-14) et « frère des hommes » (*2*, 5-16). S'il faut tout résumer en un seul, on dira que le Christ est le parfait grand-prêtre. Telle est, semble-t-il, l'intention qui a conduit l'auteur à conclure

sur ce titre sa première partie. La même pensée se manifestera de nouveau dans la suite de l'épître (*4*, 14-15 ; *7*, 26 ; *8*, 1).

Mais si bien préparée qu'elle soit, l'appellation donnée ici au Christ n'en reste pas moins nouvelle. Elle demande à être expliquée et justifiée ultérieurement. C'est ce que l'auteur se dispose à faire. En nommant le Christ « grand-prêtre miséricordieux et digne de foi », il annonce le sujet de sa deuxième partie [8].

C. — Expiation ?

Pour compléter sa phrase, l'auteur définit le rôle du grand-prêtre : « effacer les péchés du peuple ». Nous retrouvons ici la préoccupation rencontrée dès la fin de l'exorde : entre les hommes et Dieu, un contact vivifiant ne peut s'établir, si on n'a pas aboli les obstacles qui s'y opposent. Vue sous son aspect négatif, la mission du médiateur consiste à venir à bout de ces obstacles, qui ne sont autres que les péchés.

Expiation

Le grand-prêtre doit donc être en mesure d'effacer les péchés. Pour exprimer cette pensée, l'auteur recourt ici à un verbe (*hilaskesthai*) qu'on traduit d'ordinaire par « expier ». Mais « expier » a pris en français le sens de « subir un châtiment », sens qui s'éloigne nettement de celui du terme ancien.

Au sujet de ce dernier, on doit d'ailleurs distinguer la valeur étymologique et l'usage biblique [9]. Selon l'étymologie, *hilaskesthai* signifie « rendre bienveillant », « s'attirer les bonnes grâces de... ». Le verbe s'emploie souvent à propos des dieux païens ; si ceux-ci ont été irrités par des offenses, *hilaskesthai* désigne l'action par laquelle on croit pouvoir apaiser leur colère.

Dans les lois rituelles de la Bible, on observe un changement significatif. Le verbe n'exprime plus une action qui cherche à atteindre Dieu, mais un rite pratiqué, conformément à la volonté de Dieu, pour supprimer les effets du péché. Le respect intense dont les auteurs bibliques étaient pénétrés envers la majesté divine les mettait en garde contre toute prétention présomptueuse à exercer une influence sur Dieu. Le rite d'expiation n'est donc pas présenté comme une entreprise humaine destinée à provoquer un changement en Dieu, mais comme un moyen prescrit par Dieu, donné par Dieu, pour enlever les souillures. Dieu lui-même le déclare dans le Lévitique :

---

8. Cfr *La structure littéraire de l'ép. aux Héb.*, p. 38-40.
9. Cfr St. Lyonnet, *De vocabulario Redemptionis*, Rome, 1960, p. 67-117.

« C'est moi qui vous ai donné le sang pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies » (*Lv 17,* 11).

Dans la traduction grecque des lois rituelles, le verbe employé est le composé *ex-hilaskesthai* (le préfixe ajoute l'idée d'éloignement). Le sujet est « le prêtre » (*Lv 4,* 20. 26. 31 ; etc.). On ne dit pas que celui-ci efface « les péchés » (complément direct), mais qu'il accomplit le rite « au sujet des péchés » (*Lv 5,* 10) ou qu'il purifie « du péché » (*Lv 4,* 26 ; *16,* 16. 34).

L'auteur de l'épître prend le verbe simple, inusité dans les lois rituelles et employé ailleurs pour dire que Dieu lui-même efface les péchés (*Ps 64/65,* 4 ; *77/78,* 38 ; etc.). Il lui donne un complément direct. Sur ces deux points, il s'écarte donc des expressions du Pentateuque. La liberté qu'il prend montre assez qu'il n'entend pas attribuer au Christ grand-prêtre la célébration des rites d'expiation prescrits par la Loi de Moïse. Déjà le Siracide, employant une tournure semblable (*exhilasétai hamartias, Si 3,* 3. 30), donnait au verbe un sens plus général : obtenir le pardon des péchés. C'est aussi de ce côté qu'il convient de s'orienter ici.

Sacrifice expiatoire ?

Mais à quoi pense exactement l'auteur, en parlant de cette action exercée contre le péché ? Ne faut-il pas voir ici une allusion à la mort du Christ, à laquelle est reconnue une valeur expiatoire ? L'auteur dira plus loin que tout grand-prêtre est établi en vue d'offrir des sacrifices pour les péchés (*5,* 1) et il montrera que la passion et la glorification du Christ constituent un sacrifice d'expiation absolument parfait. Une comparaison sera faite entre cette liturgie du Christ et les cérémonies juives du grand jour de l'Expiation (*Lv 16* ; *Héb 9,* 7-15. 25-28). On ne peut donc nier l'existence, dans l'épître, d'une doctrine d'expiation sacrificielle et il s'ensuit qu'on doit admettre une relation étroite entre la suppression du péché dont il est question ici (*2,* 17) et l'événement du Calvaire.

Activité du Christ glorifié

Cependant, la relation n'est pas forcément d'identité. L'activité affirmée ici ne se confond pas nécessairement avec ce que l'auteur appellera plus loin le sacrifice du Christ (*10,* 12). Le texte grec, en fait, suggère une différence. Lorsqu'il parle du sacrifice du Christ, l'auteur a toujours soin de le présenter comme un événement « unique » (*10,* 12. 14), accompli dans le passé « une fois pour toutes » (*7,* 27 ; *9,* 12. 26. 28). A cette fin, il utilise constamment l'aoriste grec, qui a cette valeur, et il exclut formellement le présent qui indiquerait une action continuée ou répétée (*9,* 25). Or, ici, c'est l'infinitif

présent (*hilaskesthai*) qu'il emploie, bien que cette forme soit, dans la Bible, moins fréquente que l'aoriste correspondant (*Lv 1*, 4 ; *6*, 30 ; *8*, 15 ; etc.). L'auteur se montre ailleurs trop attentif à ce genre de précision pour qu'on puisse négliger ici la différence. Il a certainement en vue une activité qui dure et non pas une intervention unique. L'expiation dont il parle se distingue donc du sacrifice. Et de fait, l'ensemble de la phrase fait comprendre qu'il s'agit d'une activité du Christ glorifié : le Christ devait se rendre semblable à ses frères jusqu'à souffrir et mourir, afin de devenir ainsi un grand-prêtre parfait, capable désormais de libérer le peuple de ses péchés. Le sacrifice n'a eu lieu qu'une fois et a fait passer le Christ de l'existence charnelle à la plénitude céleste. « L'expiation » s'exerce ensuite, sans limite de temps. Elle ne s'accompagne évidemment pas de souffrance, puisque celui qui « expie » les péchés est le Christ glorieux. On voit par là combien le mot français « expier » est devenu impropre à rendre l'idée exprimée par le verbe grec.

Intercession ?

Dans un autre passage de l'épître (*7*, 25), l'activité sacerdotale du Christ glorifié est désignée comme une intercession. Le Christ, au ciel, n'a plus besoin d'offrir des sacrifices (*7*, 27), mais il est « capable de sauver à tout jamais ceux qui par lui s'approchent de Dieu, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur ». Le verbe « intercéder » décrit un ministère qui se continue. Il est à l'infinitif présent, comme ici le verbe « expier ». Peut-on en conclure que les deux expressions sont équivalentes et qu'aux yeux de l'auteur, il n'existe pas de différence entre expiation et intercession ? Un courant de tradition juive pousse dans ce sens et il semble se refléter dans la version que S. Jérôme donne du Pentateuque [10].

Il vaut mieux, cependant, maintenir une distinction. Le fait que les deux expressions s'appliquent l'une et l'autre au ministère céleste du Christ ne suffit pas à justifier une complète assimilation. Par leur sens précis, elles visent deux aspects différents de ce ministère. « Intercéder » est une démarche tournée vers Dieu ; « effacer les péchés » est l'exercice d'un pouvoir en faveur du peuple. Ce pouvoir est sans doute en rapport avec l'intercession céleste, mais, par elle-même, la formule exprime une relation plus étroite encore avec le sacrifice de la croix, offert « pour les péchés » (*10*, 12 ; *9*, 15). Dans ce pouvoir d'effacer les péchés se manifeste l'efficacité persistante de l'unique sacrifice du Christ. Plus loin, l'auteur rattachera le même

10. Cfr St. Lyonnet, *Expiation et intercession*, dans *Biblica*, 40 (1959), p. 885-901 ; note complémentaire dans *Biblica*, 41 (1960), p. 158-167.

pouvoir au sang du Christ : parce que le Christ s'est offert en parfait sacrifice, « son sang... purifiera notre conscience des œuvres mortes pour nous permettre de rendre un culte au Dieu vivant » (*9*, 14). La mention du sang montre que la purification des consciences, opérée dans un temps qui se prolonge (« purifiera »), est le fruit de la mort sacrificielle du Christ, offerte à un moment précis du temps.

Dans le Nouveau Testament, un texte de S. Jean réunit de façon remarquable des pensées analogues. Il y est dit d'abord que « le sang de Jésus... nous purifie (*au présent*) de tout péché » (*1 Jn 1, 7* ; cfr *Héb 9*, 14), ensuite que Jésus « est digne de confiance (*pistos*) et juste, pour nous remettre nos péchés... » (*1*, 9 ; cfr *Héb 2*, 17) ; enfin apparaissent liés, mais non confondus, les thèmes de l'intercession céleste et de l'expiation : « Si quelqu'un pèche, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste ; c'est lui qui est expiation pour nos péchés » (*2*, 1-2 ; cfr *4*, 10).

En dehors de ce texte, le vocabulaire d'expiation tient très peu de place dans le Nouveau Testament. Le verbe ne se retrouve qu'en *Lc 18*, 13, mais au passif et appliqué à Dieu : « Sois-moi propice ». Un terme apparenté se lit en *Héb 9*, 5 et *Rm 3*, 25.

Ministère sacerdotal

En parlant ici de l'élimination des péchés, l'auteur complète ce qu'il a dit plus haut (*2*, 14-15) sur la victoire du Christ contre le diable et sur la libération obtenue pour les hommes. Et il donne de cette victoire une description plus sacerdotale. Les deux qualités fondamentales du grand-prêtre se manifestent ici pleinement : celui qui efface les péchés se montre réellement « digne de foi pour les rapports avec Dieu ». Il exerce, en effet, un pouvoir qui s'applique directement à ces rapports et qui présuppose communication pleine et entière de l'autorité divine, car « qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? » (*Mc 2, 7*). D'autre part, effacer les péchés est l'acte, par excellence, de la miséricorde sacerdotale ; ainsi s'exprime une compassion profonde envers les hommes opprimés par le mal et séparés de Dieu. Par son efficacité, cette compassion humaine apparaît en même temps comme une participation à la miséricorde de Dieu (cfr *Ps 65*, 4 ; *78*, 38 ; *103*, 3. 8-10).

En faveur du peuple

Le ministère du pardon s'exerce en faveur du « peuple ». Le thème de la solidarité ecclésiale réapparaît ici et reçoit une dernière précision. La « multitude de fils » que Dieu veut conduire à la gloire (*2*, 10) n'est pas un agrégat inorganique, ni une dispersion d'indi-

vidus isolés. L'auteur a déjà indiqué plus haut (*2,* 16) que cette multitude possède, par son rattachement à une seule origine, un principe concret d'unité : tous les fidèles appartiennent, d'une façon ou d'une autre, à la postérité d'Abraham. Il fait comprendre ici qu'à l'unité d'origine s'ajoutent les liens présents d'une communauté de vie. La multitude forme un peuple. Pour bénéficier de la libération apportée par le Christ, il faut faire partie du peuple de Dieu (cfr *4,* 9 ; *13,* 12).

Dans l'Ancien Testament, le titre de « peuple » désigne spécialement Israël, et le distingue du reste des hommes, qui constituent « les nations ». C'est pour le peuple d'Israël que doit s'effectuer la rédemption. Et de fait, c'est bien pour lui qu'elle se réalise dans le Nouveau Testament (*Lc 1,* 68 ; *Mt 1,* 21). Mais la mort et la résurrection du Christ opèrent une transformation radicale, une rénovation d'où résulte pour le peuple la capacité de s'ouvrir aux nations (cfr *Rm 9,* 24 ; *Ep 2,* 11-22). Ceux qui n'étaient pas un peuple, deviennent maintenant peuple de Dieu (*1 P 2,* 10 ; *Os 2,* 25).

En employant à plusieurs reprises le mot « peuple », l'épître aux Hébreux marque la continuité qui existe entre le peuple d'Israël et l'Eglise chrétienne. Mais l'aspect de rénovation n'est pas ignoré pour autant, ni l'exigence d'une certaine rupture : l'auteur déclarera avec netteté que le sacerdoce du Christ entraîne nécessairement pour le peuple un changement de constitution (*7,* 11-12 ; cfr *9,* 10 ; *10,* 9 ; *13,* 9-14). C'est seulement dans la nouvelle alliance que se vérifie pleinement la parole : « Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple », car la réalisation de cette promesse est liée à la rémission effective des péchés (*Jr 31,* 32-34 ; *Héb 8,* 10-12 ; *10,* 16-18).

D. — Une aide dans l'épreuve

La dernière phrase passe, nous l'avons dit, d'une affirmation de principe (« il devait... ») à une constatation de fait : parce qu'il a enduré l'épreuve, le Christ est effectivement en mesure de secourir ceux qui sont éprouvés. L'idée de fond reste la même. Il s'agit toujours de bien marquer le lien entre la position actuelle du Christ et sa participation antérieure à la souffrance humaine. Le Christ ne pourrait pas exercer maintenant une médiation efficace, il ne pourrait pas aider les hommes, s'il n'avait pas auparavant partagé leur sort.

Epreuve ou tentation

De l'existence humaine, l'auteur souligne ici l'aspect d'épreuve ou de tentation. Le verbe grec (*peirazein* : tenter) est ambivalent. Il peut désigner une mise à l'épreuve ou une sollicitation au mal. Et c'est pourquoi on trouve dans la Bible des phrases qui, apparemment, se contredisent, les unes disant que Dieu tente les hommes (*Gn 22*, 1 ; *Ex 20*, 20 ; *Dt 8*, 2 ; *Sg 3*, 5) et d'autres soutenant que Dieu ne tente personne (*Jc 1*, 13). De fait, Dieu ne pousse personne à faire le mal (*Si 15*, 11-20), mais il soumet l'homme à l'épreuve.

Dans notre texte, le verbe garde son ambiguïté. Faut-il comprendre que les hommes sont éprouvés par Dieu, ou tentés par le démon ? que le Christ a été éprouvé, ou tenté ? Les évangiles racontent effectivement que Jésus a été tenté par Satan (*Mt 4*, 1-11 et par.), mais rien ne permet de discerner ici une allusion à ce récit et lorsque le même terme sera repris en *Héb 4*, 15, le contexte suggérera plutôt un sens très général : notre grand-prêtre a été « éprouvé *en tout* » comme le commun des hommes, « exclusion faite du péché ». Il a connu toutes les épreuves, y compris la tentation, mais n'y a pas succombé.

En fait, l'ambiguïté du terme est elle-même significative. Car n'est-ce pas précisément l'ambiguïté des situations humaines qui leur donne leur caractère d'épreuve pour la liberté ? Et cela se vérifie spécialement dans la souffrance. Toute souffrance comporte un aspect négatif, contre lequel une partie de notre être s'insurge instinctivement. Il s'ensuit une lutte intérieure, un trouble de l'âme. Affronté à la nécessité de souffrir et de mourir pour accomplir sa mission, Jésus a fait l'expérience de ce trouble (*Jn 12*, 27) et il a senti monter en lui le désir d'échapper à son heure (*Jn 12*, 27 ; *Mt 26*, 39 ; *Héb 5*, 7). C'est ainsi qu'il a réellement partagé la condition humaine et qu'il a acquis une capacité très concrète de nous aider de tout près, disons mieux : la capacité de nous aider non de l'extérieur, mais de l'intérieur même de notre humanité.

L'épreuve surmontée

Comment expliquer la relation entre l'épreuve subie et le pouvoir d'aider ? La phrase grecque n'est pas des plus limpides. A première vue, elle semble susceptible de plusieurs traductions. Le mot à mot est le suivant : « En ce qu'il a souffert lui-même ayant été éprouvé, il peut à ceux qui sont éprouvés porter secours ».

Une première interprétation consisterait à mettre en rapport direct les deux formes du verbe « éprouver » : « Ayant été éprouvé lui-même, il peut secourir les éprouvés ». La mention de la souffrance

viendrait préciser en quoi a consisté l'épreuve : « ayant été éprouvé en ce qu'il a souffert ».

Mais un examen attentif des formes verbales conduit à une autre interprétation, plus riche de sens, et qui est la suivante : « Du fait qu'il est allé au bout de la souffrance lorsqu'il fut mis à l'épreuve, il peut maintenant secourir les éprouvés ». En voici la justification : appliqué au Christ, le verbe « éprouver » est à l'aoriste, temps qui désigne un fait passé. En une certaine période de l'histoire, le Christ « fut mis à l'épreuve ». Entre ce rappel historique et l'affirmation d'une capacité présente (« il peut »), la liaison directe ne se fait pas aisément. Par ailleurs, l'aoriste ne suggère rien quant à l'issue de l'épreuve subie. D'un homme qui n'a pas tenu bon, on pourra dire aussi qu'il fut mis à l'épreuve. Or cet homme n'est certainement pas en mesure d'aider ensuite ceux qui sont éprouvés. Au contraire, sa défaillance ne fait qu'aggraver pour eux la tentation de tout lâcher. On ne peut donc pas dire que le seul fait d'avoir été mis à l'épreuve explique directement la capacité d'aider.

En revanche, le verbe « souffrir » est mis au parfait (*péponthén*), temps qui marque qu'une action est parvenue à son terme et a produit un résultat durable. L'auteur fait ainsi comprendre que, lors de son épreuve, le Christ n'a pas faibli, mais a enduré jusqu'au bout sa souffrance, de sorte qu'au lieu d'avorter, elle a porté son fruit, qui demeure. L'aspect présent du parfait grec rend la liaison facile et naturelle avec l'affirmation, au présent, d'une capacité de secourir.

Et c'est bien à cause de sa persévérance dans l'épreuve que le Christ est maintenant en mesure d'aider les éprouvés. Il n'a pas seulement fait l'expérience de la difficulté. En luttant contre elle jusqu'à la victoire, il a ouvert à tous la possibilité d'en triompher. Ce qu'il apporte est plus qu'un exemple encourageant, c'est une aide intérieure efficace. Qu'on nous permette ici une comparaison tirée du domaine médical. Lorsqu'un organisme vigoureux est aux prises avec une infection microbienne, sa lutte aboutit à la formation d'anticorps spécifiques qui ont raison des assaillants. Ces anticorps peuvent ensuite être utilisés pour venir en aide à des organismes plus faibles menacés de succomber à la même maladie. Ainsi en est-il pour les chrétiens solidaires du Christ. Aux prises avec les épreuves terrestres, l'humanité du Christ a produit, pour ainsi dire, les anticorps spécifiques qui permettent de triompher complètement du mal. Désormais, elle est en mesure de les communiquer à tous ceux qui adhèrent à elle (cfr *Héb 5,* 7-9). Nul autre que le Christ ne pouvait parvenir à cette réalisation, car, pour que le secours apporté soit vraiment adapté à l'homme, il fallait qu'il provienne d'une nature humaine, et d'autre part, pour que ce secours ait une efficacité déci-

sive, il fallait que la personne du rédempteur soit intimement unie à Dieu.

Le secours apporté

Le mot même de « secours » évoque tant d'appels suppliants adressés à Dieu par les hommes : « Lève-toi, Seigneur, viens à notre secours » (*Ps 44,* 27 ; cfr *Ps 70,* 2 ; *79,* 9 ; etc.). Le thème est évidemment en relation étroite avec la libération (*Héb 2,* 15) et le salut (*2,* 10 ; *1,* 14).

Dans le présent contexte, ce qui ressort davantage est l'aspect profondément humain du secours apporté et il semble qu'on puisse reconnaître ici une allusion à un texte de la Genèse. Rappelons d'abord que depuis le début du paragraphe (*2,* 5), les perspectives de l'épître se sont situées, à plus d'une reprise, dans le prolongement de l'histoire des origines (*Gn 1 - 3*). La citation du *Ps 8* en *Héb 2,* 6-8 rappelle le récit de la création de l'homme. La mention répétée de la mort (*2,* 9. 14. 15) et des souffrances (*2,* 10. 18) n'est pas sans évoquer la peine qui sanctionne le péché d'Adam (*Gn 2,* 17 ; *3,* 3. 4. 16-19) et lorsqu'en *Héb 2,* 14, « le diable » est désigné nommément, la référence à la chute originelle devient incontestable (cfr *Sg 2,* 24).

Or, en parlant maintenant de *secourir* ou d'*aider,* — le mot grec ayant ces deux sens, — l'auteur souligne fortement que celui qui nous *aide* a dû se faire *semblable* à nous (*Héb* 2, 17-18). Plus loin, lorsqu'il développera le thème annoncé ici, il établira de nouveau une correspondance entre la « ressemblance » (*homoiotès*), acceptée par notre grand-prêtre (*4,* 15), et « l'aide » (*boèthéia*) qu'il nous assure (*4,* 16). N'y a-t-il pas là une allusion au texte de *Gn 2,* 18-25, où se trouvent des expressions analogues ? Il est à noter que *Gn 2,* 18-25 se place exactement entre la première annonce de la peine de mort (*Gn 2,* 17) et l'entrée en scène du tentateur (*Gn 3,* 1).

A ce tournant du récit, la Genèse raconte qu'après avoir créé l'homme, Dieu se préoccupa de lui fournir un aide qui lui fût semblable (*Gn 2,* 18). La création des animaux n'apporte pas de solution au problème. Adam passe en revue tous les animaux et leur donne leurs « noms », mais aucun de ces noms ne répond aux conditions requises : « Pour Adam on ne trouva pas un aide semblable à lui » (en grec : *boèthos homoios, Gn 2,* 20). Dieu crée alors la femme, à partir du corps de l'homme, et, cette fois, Adam reconnaît aussitôt qu'il y a parfaite ressemblance : « C'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! » (*2,* 23). Mais la suite du récit biblique montre que, malgré cette ressemblance, la femme n'a pas été pour l'homme une aide véritable. Tentée, elle faiblit et entraîne Adam dans la chute

(*Gn* 3). C'est par elle que l'homme a connu l'esclavage et la mort (cfr *Si* 25, 24). Mais, réciproquement, l'homme non plus n'a pas été pour la femme un appui solide ; il s'est laissé entraîner par elle et l'a ensuite accusée (*Gn* 3, 12). Ainsi donc l'être humain, tant homme que femme, a plus que jamais besoin d'un aide qui le délivre. L'idée vient aux hommes de chercher parmi les anges ; mais Dieu n'abandonne pas si facilement ses projets : c'est « un aide semblable à lui » qui doit sauver l'homme, en prenant maintenant, non seulement sa nature, mais aussi sa souffrance et sa mort. Les « noms » des anges ne sont donc pas valables. Seul mérite d'être retenu le nom de Jésus, grand-prêtre miséricordieux et digne de foi, vraiment semblable aux hommes et vraiment capable de les aider.

Rome A. VANHOYE, S.J.
Institut Biblique Pontifical
25 via della Pilotta