NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 Nº 3 1962

Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux (suite)

Joseph COPPENS

p. 257 - 282

https://www.nrt.be/en/articles/les-affinites-qumraniennes-de-l-epitre-aux-hebreux-suite-1742

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux

II

LES APPORTS RESPECTIFS DE QUMRAN ET DU JUDAISME HELLENISTIQUE A LA THEOLOGIE DE L'EPITRE

A. LES APPORTS DE QUMRÂN

Le nombre de prétendus parallèles qumrâniens à l'Epître aux Hébreux, nous l'avons appris, est relativement élevé et leur diversité est grande. Il importe dès lors de les grouper. Nous débuterons par quelques remarques générales sur le vocabulaire et sur la méthode d'interprétation scripturaire. Puis nous examinerons successivement les sections parénétiques et celles où domine le point de vue dogmatique. Au dire de l'hagiographe lui-même, c'est dans les dernières que se trouve l'essentiel de son enseignement [1].

*
* *

1. Parmi les instruments de travail pour l'interprétation des textes du Nouveau Testament auxquels nous avons eu recours, citons : C. H. Bruder, *Tamieion sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti graeci,* editio septima stereotypa, Goettingue, 1913. — A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament,* 7e éd., Stuttgart, s.d. — R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes,* Zurich, 1958.

Pour les écrits de Qumrân, outre les bibliographies rétrospectives déjà citées, nous avons utilisé : M. Burrows-J. C. Trever-W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery,* I : *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary,* New Haven, 1950. — II : *Plates and Transcription of the Manual of Discipline,* New Haven, 1951. — E. L. Sukenik, *Megillot genizôt mittôk genizah qedumah šenimṣe'ah bemidbar Yehudah,* Jérusalem, 1948. — N. Avigad-Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea,* Jérusalem, 1956. — *Discoveries in the Judaean Desert.* I. D. Barthélemy-J. T. Milik, *Qumran Cave I,* Oxford, 1955. II. P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at,* 2 vol., Oxford, 1961. — A. M. Habermann, *'Edah we 'eduth. Three Scrolls from the Judaean Desert,* Jerusalem, 1952. — Idem, *Megillôth middebar Yehudâh,* Tell Aviv, 1959. — K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten.* Goettingue, 1960. — Pour une traduction : A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* dans *Bibliothèque historique,* 1959, et J. Carmignac-P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés.* I. *La Règle de la Communauté. La Règle de la Guerre. Les Hymnes.* Paris, 1961.

Divers auteurs signalent en premier lieu un certain nombre de correspondances de vocabulaire. La plupart sont d'accord pour ne pas exagérer leur importance. Ils concèdent que l'épître contient peu de termes vraiment caractéristiques du lexique qumrânien [2]. Les vocables ou expressions qui se prêtent le plus à être retenus, se rencontrent surtout dans les sections parénétiques. Parmi les plus marquants, on retiendra, — il est superflu d'y insister, — l'expression ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας[3].

De divers côtés, on a relevé les affinités de l'exégèse de l'écrit inspiré avec l'interprétation qui avait gagné les faveurs des commentateurs qumrâniens. Les affinités seraient même plus grandes avec Qumrân qu'avec l'exégèse paulinienne [4]. De fait, des deux côtés se rencontrent un certain nombre de textes scripturaires identiques, qui appuient en

---

2. L'article de C. Spicq ne dresse pas une liste systématique des termes caractéristiques du vocabulaire qumrânien.

3. He 10, 26. Cfr 1 QS IX, 17; 1 QH X, 29; 1 QS IV, 6. Dans 1 QSb III, 24, où *'mt* se trouve en parallèle avec *ṣdq*. Ceci nous inviterait à rapprocher l'ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας du λόγος δικαιοσύνης (5, 13) que l'hagiographe présente comme l'objet de son instruction. — On sait que l'expression ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας est technique dans les Pastorales : 1 Tm 2, 4; 2 Tm 3, 7; 2, 25; Tt 1, 1. Elle y désigne la foi chrétienne (Tt 1, 1; 1 Tm 4, 3), sans connotation, semble-t-il, d'une nuance mystique. En 1914, M. Dibelius consacra une étude à 'Επίγνωσις ἀληθείας dans les *Neutestamentliche Studien Georg Heinrici dargebracht*, p. 176-189 (Leipzig, 1914), sans s'arrêter particulièrement à l'explication de notre texte. F. Nötscher étudia dans un excellent article la notion de *'ĕmēt* d'après les textes de Qumrân : « *Wahrheit* » *als theologischer Terminus in Qumran-Texten*, dans la *Christian-Festschrift*, p. 83-92, Vienne, 1957.

'Αληθεία n'apparaît pas ailleurs dans l'Epître aux Hébreux. On y rencontre ἀληθινός : 8, 2; 9, 24; 10, 22. A tout prendre, on peut traduire l'ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, « connaissance de la vraie religion », — vraie religion que l'épître entend faire connaître à ses lecteurs.

4. C'est l'avis de C. Spicq. Cependant dans *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 155, il s'exprime comme suit : « La façon de commenter Ha 2 4 et Jr 31 31-34 est absolument originale chez Paul et He. Ces différences de traitement n'impliquent d'ailleurs pas une herméneutique essentiellement différente. L'esprit de l'interprétation de la Bible est le même, celui de la typologie et du symbolisme figuratif. » Cfr J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Epître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1947, p. 187-228. E. Early Ellis (*Paul's Use of the Old Testament*, p. 66, 95, 96, 120, 128, 161, 171, 175, 173, 177, 179, 181, Londres, 1957) signale divers contacts entre Paul et He.

En tout cas, He se sépare de Paul quant à la façon de citer l'Ancien Testament et quant au texte de l'A.T. qu'elle utilise. Voir sur le texte de l'épître Fr. W. Beare, *The Text of the Epistle to the Hebrews in P^{46}*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 1944, t. LXIII, p. 379-396 (P^{46} et B sont souvent d'accord). — Sur les citations de l'Ancien Testament dans l'épître, cfr Cl. A. Hultkrantz, *Om Ebrèebrefvets citater ur det Gamla Testamentet*, Upsala, 1864. — P. Pavda, *Les citations de l'A.T. dans l'épître aux Hébreux*, Paris, 1904. — W. Leonard, *Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the O.T.*, Rome, 1939. — G. Harder, *Die Septuagintazitate des Hebr.*, dans *Theol. Viat*, 1939, p. 32-52. — L. Venard, *L'utilisation des Psaumes dans l'Epître aux Hébreux*, dans *Mélanges Podechard*, p. 253-264, Lyon, 1945. — S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*, Amsterdam, 1961. — J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, dans *New Test. Stud.*, 1961, t. VII, p. 297-333.

partie les mêmes enseignements. De nouveau, le phénomène est le plus accentué dans les sections parénétiques [5].

Qu'on se garde toutefois de négliger les différences qui sont grandes. D'abord, la façon d'introduire les textes bibliques ne se rencontre guère à Qumrân [6]. Puis le sens caché des Livres Saints n'est nulle part qualifié de « mystère », contrairement à la terminologie qumrânienne [7]. L'hagiographe découvre dans les livres inspirés des « paraboles » (9, 9), des « témoignages » (10, 15), des « annonces » ou des « promesses » (12, 26), mais non pas des secrets qu'il incomberait de dévoiler. Enfin, l'exégèse typologique dont l'hagiographe est friand, est absente, semble-t-il, des *pesharîm* qumrâniens. En revanche, on est surpris de ne pas rencontrer dans l'Epître aux Hébreux le thème de l'accomplissement des prophéties [8].

C'est dans le domaine des préoccupations morales, nous le savons déjà, que l'on découvre les plus frappantes analogies. Le fait que, de part et d'autre, le *Ps.* 95 est utilisé largement et que les quarante années du séjour israélite au désert sont commentées, ne nous autorise pas à affirmer que la vie au désert est conçue comme un idéal [9]. L'idée d'exil est présente mais n'est guère développée [10]. Quant à celle d'une migration, d'un pèlerinage, sur laquelle E. Käsemann insiste beaucoup, on peut l'admettre à condition de ne pas lui attribuer une im-

---

5. Nous avons déjà donné quelques exemples de textes scripturaires utilisés à la fois par He et par Qumrân. Dans la partie dogmatique de l'épître, le phénomène est moins accusé. L'existence de florilèges explique peut-être en partie la présence des mêmes passages bibliques. Cfr E. Early Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Londres, 1957. L'influence des florilèges ou *testimonia* entrerait surtout en ligne de compte pour les textes introduits par λέγει κύριος : *op. cit.*, p. 146.

6. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 155. — J. A. Fitzmyer (*art. cit.*) a toutefois trouvé deux ou trois similitudes avec Qumrân.

7. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in den Qumrantexte*, dans *Wiss. Unters. zum N.T.*, VI, Tubingue, 1960, p. 82-88. D'après 1 QpHab, VII, 3-5, les paroles des prophètes contiennent des « mystères » que Dieu révéla au Maître de justice. Cfr 1 QH II, 13 et F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, Londres, 1960.

8. Le thème de l'accomplissement se rencontre en Mt 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54. 56; 27, 9; Mc 14, 49; 15, 28; Lc 1, 20; 4, 21; 9, 31; 24, 44; Jn 12, 38; 15, 25; 18, 9. 32; 13, 18; 17, 12; 19, 24. 36; Ac 1, 16; 3, 18; 17, 27; Jc 2, 23. — J. A. Fitzmyer (*art. cit.*,) reconnait l'absence du thème à Qumrân et en donne une explication plausible.

9. Le désert est plutôt présenté comme le lieu de l'infidélité : cfr 3, 8. Le fait qu'en 11, 38, il apparaît comme le refuge des croyants, n'en fait pas une résidence idéale.

10. La foi, associée à l'ἐπαγγελία et à l'ἐλπίς, donne à la vie terrestre l'aspect d'une attente persévérante, d'un exil ou d'un pèlerinage : cfr C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, II, p. 379, n. 1.

Dans les écrits de Qumrân, le Maître de justice fait allusion à son exil (1 QH IV, 9), mais à ma connaissance, l'exil n'y devient nulle part une métaphore pour décrire la vie terrestre. — Dans *3 Mach.*, 6, 3. 10, textes auxquels C. Spicq renvoie, le sens de l'exil est également différent de celui attesté en He.

portance primordiale [11]. L'affinité avec Qumrân est dans les trois cas plutôt minime. Dans les sections parénétiques, les notions d'exil, de migration, de pèlerinage sont en effet toutes inspirées par la foi chrétienne en un au-delà vers lequel le peuple chrétien est en marche et où il trouvera sa vraie demeure, un séjour définitif, permanent, éternel [12].

Plus étroites deviennent les ressemblances avec le matériel qumrânien quand les sections parénétiques abordent le problème du péché. Les termes qui spécifient les fautes morales : ἀγνοεῖν (5, 2), ἀγνόημα (9, 7), ἀπείθεια (4, 6), ἀπειθεῖν (3, 18), ἀπιστία (3, 12, 19), ἀφιστάναι (3, 12), παράβασις (2, 2; 9, 15), παρακοή (2, 2), παραπικραίνειν (3, 16), παραπικρασμός (3, 8. 15), παραπίπτειν (6, 6), παραρρεῖν (2, 1), παραφέρειν (13, 9), ὑποστολή (10, 39), trouvent des correspondants plus ou moins adéquats à Qumrân, mais, — il convient d'y insister, — ces rencontres s'expliquent aisément en fonction d'une dépendance commune des traditions vétéro-testamentaires et juives. Nulle part nous ne sommes en présence de prescriptions qui font songer, même de loin, au code pénitentiel de la communauté de Qumrân (1 QS VI, 20 - VII, 25).

Que des deux côtés on ait qualifié de fautes spécialement graves les actes d'insubordination et d'agression contre la communauté [13] et qu'on ait envisagé comme irrémissible le péché d'apostasie [14], ne doit pas nous surprendre. La ressemblance des attitudes est naturelle, encore que nous sommes loin d'une identité parfaite de vues et d'expressions. A Qumrân par exemple, l'irrémissibilité découle d'un acte positif et juridique de la communauté, d'un acte d'excommunication, tandis qu'elle résulte, dans le document chrétien, de la nature même de la faute [15].

---

11. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Goettingue, 1938. Cfr He 6, 12; 10, 36; 11, 13. En 13, 13, l' ἐξέρχεσθαι concerne directement les destinataires de l'épître. — Dans l'excursus : *Le peuple de Dieu pérégrinant* (*L'Epître aux Hébreux*, t. II, p. 269-280), C. Spicq exagère, ce nous semble, l'importance qui revient au thème.

En ce qui concerne la route, cfr He 9, 8; 10, 20 et 10, 19.

12. Cfr J. Cambier, *L'Epître aux Hébreux*, p. 536-537. L'entrée de Jésus au ciel est pour l'auteur de la lettre l'événement central du salut. — C. Spicq (*Revue de Qumrân*, 1959, nº 3, p. 371) souligne que la vie religieuse idéale est conçue comme un sabbat. Il compare à cette conception, — analogie trop lointaine pour être retenue, — le fait que Qumrân attachait une grande importance à l'observation du sabbat.

13. He 10, 29; 12, 15-16; 6, 6. — Cfr CDC V, 11; VII, 3-4.

14. M. Goguel, *La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion dans l'Epître aux Hébreux*, Melun, 1931. — C. E. Carlston, *Eschatology and Repentance in the Epistle to the Hebrews*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 1959, t. LXXVIII, p. 296-302. Voir He 6, 5-6 et 1 QS VII, 16-17, 23-25 et cfr R. E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, p. 200-201, ap. Kr. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, Londres, 1950.

15. Chez les sectaires de Qumrân, la notion d'apostasie est plus d'une fois exprimée par le verbe *bgd*, tandis que le παραπίπτειν d'He 6, 6, correspond da-

On a prétendu, il est vrai, que la doctrine néo-testamentaire du *peirasmos*, c'est-à-dire de la tentation, repose sur une tradition parénétique dont les écrits de Qumrân offrent l'explication. La doctrine, nous dit-on, suppose que les croyants sont engagés dans une lutte sans merci entre deux puissances hostiles, celle du bien et celle du mal, et que cette bataille incessante atteindra son paroxysme à la fin des temps : 1 QS III, 13 - IV, 26. Dans une pareille perspective, la vie d'ici-bas est conçue comme un *peirasmos* continuel. Satan mène la lutte. Il s'attaque au côté faible de l'homme, la chair. Il vise à ce que ses victimes perdent la foi et, à cette fin, ses menées contre la chair s'accompagnent de menaces de persécution.

Quelles que soient les affinités de cette doctrine avec les autres écrits néo-testamentaires, l'Epître aux Hébreux ne l'expose pas. Le substantif πειρασμός n'y est attesté qu'une seule fois dans une citation biblique et avec un sens différent. Certes le verbe πειράζειν est présent et il possède une signification qui répond à celle du *peirasmos* qumrânien, sauf toutefois en He 11, 17, où Dieu, et non pas Satan, est censé avoir causé la tentation (cfr 1 Co 10, 13). Les textes qui viennent le plus en ligne de compte, se trouvent dans les sections parénétiques : He 2, 18; 11, 37 (texte incertain) et dans une péricope qui unit l'exposé doctrinal à la parénèse (He 4, 15). Nous sommes donc, ici comme à Qumrân, en présence d'un thème parénétique. Mais si le concept de *peirasmos* n'est pas étranger à l'épître, si même le complexe qumrânien dont il fait partie n'est pas totalement absent, — l'épître connaît la tension eschatologique et le diable apparaît à l'horizon en He 2, 14, — un élément important, la σάρξ, la chair, au sens où les textes qumrâniens l'entendent, fait défaut. Nous estimons donc que le complexe : *peirasmos, péché, chair*, que Karl-Georg Kuhn détecte dans les textes de la mer Morte et retrouve dans divers passages néo-testamentaires, n'est pas attesté en l'épître aux Hébreux, sinon démembré, désamorcé, dépouillé de ses caractéristiques les plus frappantes.

*
* *

Aurions-nous quelque chance de rencontrer des analogies plus étroites dans le domaine des préceptes positifs ou des vertus recommandées aux fidèles? Divers auteurs le pensent et renvoient aux contacts avec Qumrân qu'ils découvrent dans les monitions du chapitre XIII, chapitre considéré par d'aucuns, — ainsi que nous l'avons déjà signa-

---

vantage à l'hébreu *mā'al*, « poser un acte d'infidélité ». O. Michel (*op. cit.*, p. 151) rapproche fortement, — trop fortement, ce nous semble, — la doctrine de l'épître et les règlements de la secte.

lé, — comme non authentique ou, pour le moins, comme ajouté après coup au corps de l'épître [16]. Le souci de l'orthodoxie (13, 9) [17], la vénération des supérieurs (13, 7. 17), le respect du mariage (13, 4) [18], l'indifférence aux biens de ce monde (10, 34; 13, 14; 11, 13-14), le mépris de l'avarice (13, 5-6) [19], l'estime de la vie commune (13, 16) [20], l'amour fraternel (13, 1. 16) [21], l'hospitalité (13, 2) [22], la générosité envers les prisonniers (13, 3) [23], la valorisation de la souffrance (2, 10; 5, 8; 12, 3-4) [24], de la discipline et de la correction (12, 8. 11) [25], la pratique de la monition fraternelle (3, 13; 10, 24; 12, 15) [26], l'importance accordée à l'instruction catéchétique (5, 11-14; 6, 1-5) [27], toutes ces vertus ou préoccupations morales se retrouvent à des degrés divers chez les sectaires de Qumrân. Cette communauté d'attitudes et de prescriptions s'explique largement. Elle découle du caractère de fraternité propre aux églises chrétiennes et aux groupements qumrâniens. En revanche, quelques-unes des vertus inculquées avec le plus d'insistance par l'épître : l'espérance (3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23; 11, 1), l'endurance (6, 12. 15), la confiance (3, 6; 4, 16; 10, 35), et surtout la foi telle que l'hagiographe chrétien l'a conçue et magnifiée (4, 2; 6,

---

16. C. Spicq, *La perfection chrétienne d'après l'Epître aux Hébreux*, dans *Mémorial J. Chaine*, p. 337-352, Lyon, 1950; C. Spicq, *L'authenticité du chapitre XIII de l'épître aux Hébreux*, dans *Coniect. Neotestam.*, p. 226-236. Uppsala, 1947.

17. Touchant le souci d'orthodoxie chez le Maître de justice, cfr 1 QH II, 14, 31; IV, 7, 20. Sur la vénération des supérieurs cfr 1 Q S VII, 16-17; Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II, 134 : Τῶν μὲν οὖν ἄλλων οὐκ ἔστιν ὅ τι μὴ τῶν ἐπιμελητῶν προσταξάντων ἐνεργοῦσι, δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς αὐτεξούσια, ἐπικουριά καὶ ἔλεος · βοηθεῖν τε γὰρ τοῖς ἀξίοις, ὁπόταν δέωνται, καὶ καθ' ἑαυτοὺς ἐφίεται καὶ τροφὰς ἀπορουμένοις ὀρέγειν, τὰς δὲ εἰς τοὺς συγγενεῖς μεταδόσεις οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τῶν ἐπιτρόπων. Cfr éd. S. A. Naber, t. V, p. 164.

18. CDC VII, 1-4; *Orac. Sibyll.*, III, 595-596; *Test. Joseph.*, X, 2.

19. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II, 122 : καταφρονηταὶ δὲ πλούτου, καὶ θαυμάσιον [παρ'] αὐτοῖς τὸ κοινωνικόν, οὐδὲ ἔστιν εὑρεῖν κτήσει τινὰ παρ' αὐτοῖς ὑπερέχοντα. Cfr *ibid.*, II, 141-142, éd. S. A. Naber, t. V, p. 162.

20. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II, 122, éd. S. A. Naber, t. V, p. 162.

21. 1 QS I, 9; *Test. Joseph*, XVII, 3.

22. Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II, 125, éd. S. A. Naber, t. V, p. 162.

23. CDC, XIV, 15; éd. Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1954, p. 70-71.

24. 1 QH V, 15-16; XI, 10-14. Les textes auxquels on renvoie, n'offrent qu'un parallélisme vague et lointain. Sur la souffrance, l'épreuve à Qumrân, cfr M. Wallenstein, *The Nezer and the Submission in Suffering Hymn from the Dead Sea Scrolls*, Istamboul, 1957.

25. On renvoie à 1 QH IX, 11-12. 24. Un autre passage du même hymne : IX, 6-7, est plus intéressant. En toute hypothèse, l'Ancien Testament offre des parallèles plus proches.

26. 1 QS V, 24-VI, 1. Cfr aussi CDC IX, 2-8, éd. Ch. Rabin, *op. cit.*, p. 44-45.

27. Cfr 1 QH XI, 6; 1 QS I, 21-22; II, 11; III, 13; VI, 6-8; IX, 12. 17; CDC, III, 16; VI, 3-5; éd. Ch. Rabin, p. 12-13, 22-23.

12; 10, 22. 39; 11, 1-9. 11. 13. 17. 20-24. 27-31. 33. 39; 12, 2; 13, 7), sont le bien propre de l'écrit chrétien.

Attribuant à l'épître des destinataires esséniens, convertis ou à convertir, Kosmala prétend y déceler par endroits, on se rappellera, des allusions nettes aux rites en usage chez les sectaires juifs, notamment en He 10, 22; 9, 10; et surtout en 6, 2. Remarquons que 9, 10 concerne les rites juifs en général. En revanche, le premier passage vise l'initiation chrétienne. Et c'est à la même initiation que, selon l'explication la plus simple et la plus vraisemblable, se rapportent les versets 6, 1-2 [28]. Mais, pour appuyer sa thèse, le partisan d'une destination essénienne de l'épître est contraint de retrancher comme interpolations 6, 11b-14; 6, 6b-5, et de proposer pour 6, 2b, un commentaire peu vraisemblable de la notion de résurrection y inculquée [29].

C'est en matière de spiritualisation du culte que l'épître paraît se rapprocher le plus à première vue de la théologie qumrânienne. Son auteur connaît, apprécie et recommande « le sacrifice de louange », « le fruit des lèvres confessant le nom de Dieu » (13, 15) [30]. De plus, il affirme que les fidèles entrent en communion avec les anges (12, 23). Par conséquent, c'est en union avec les milices célestes que, tout comme à Qumrân, le culte spirituel chrétien se célèbre dès cette vie [31].

Mais voici des différences qui nous éloignent de Qumrân. D'après l'épître (13, 15), l'offrande de louange doit se faire en union avec et par le Christ, alors que les sectaires du Désert de Juda ne connaissent

---

28. J. Schmitt (*Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle*, p. 108) songe plutôt à « un rite d'ablution postbaptismale, hérité des courants baptistes judaïques ». M. Black (*The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961, p. 114-115) estime de même qu'il s'agit de la pratique d'ablutions juives, retenue par des groupes de judéo-chrétiens.

29. H. Kosmala, *op. cit.*, p. 17-20, 26, 30. — S'appuyant sur Mc 12, 25; Lc 17, 33; 20, 34-36; 1 Co 15, 50; He 10, 39, l'auteur estime que l'hagiographe n'envisage pas nécessairement avec son concept de résurrection la réanimation de la chair. Le verset 11, 35 paraît distinguer une double résurrection : la deuxième, la meilleure, est celle des derniers temps. D'après Flavius Josèphe, *Guerre juive*, II, 153-158 (éd. H. St. J. Thackeray, Cambridge, 1956, p. 380-383), les Esséniens croyaient en l'immortalité de l'âme mais non pas en la résurrection. Les textes qumrâniens sont fort peu précis sur la vie de l'au-delà. Des textes tels que 1 QS IV, 7; 1 QS XIII, 21; CDC III, 20, sont imprécis; ils envisagent un *ḥayyē nèṣaḥ*. — Ch. Rabin (*op. cit.*, p. 13) estime la locution identiques à *ḥayyē ʿōlan* ou *ḥayyē ʿadh*, et il renvoie à Dn 12, 2; Si 37, 26; *1 Hen.*, LVIII, 3; *Ps. Salomon*, III, 16. Le sens de 1 QH III, 19, qui envisage plutôt une « assomption », est controversé. Cfr J. van der Ploeg, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la mer Morte*, dans *Vet. Test.*, 1952, t. II, p. 171-175.

30. 1 QS IX, 4-5; IX, 26; X, 6. 14. Cfr aussi X, 9; Os 14, 3; Ps 50, 14. 23.

31. 1 QS XI, 8; 1 QH III, 21-23; VI, 13; XI, 13; *Recueil des Bénédictions*, col. IV, ff. 20-25, dans *Qumrân Cave I*, p. 126; *Jub.*, XXXI, 14, ap. P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsbourg, 1928, p. 622.

pas d'intermédiaire [32], même pas angélique [33]. A Qumrân, la communauté est constituée en temple spirituel [34], tandis que l'écrit chrétien n'insiste guère sur cette notion. Si elle est envisagée en un seul endroit [35], elle disparaît vite de l'horizon et cède la place à la représentation du tabernacle céleste où Jésus, seul grand prêtre, est appelé à officier [36]. Omettons d'autres différences et constatons une fois de plus que, dans la mesure où un certain parallélisme se constate, il apparaît uniquement dans une des sections parénétiques de l'épître [37].

* * *

32. 1 QH VI, 13. — Cependant dans *Test. Lev.*, III, 5 (ap. P. Riessler, *op. cit.*, p. 1161), les archanges interviennent et, dans *Test. Dan*, VI, 2 (*ibid.*, p. 1206), Michel est médiateur entre Dieu et les hommes en faveur d'Israël. A Qumrân même, l'Esprit de Vérité ou le Prince de la lumière aide les fils de la lumière : 1 QS III, 24, 25; 1 QM XIII, 10; XVII, 6-8.

33. 1 QH VI, 13.

34. Les textes sont moins clairs qu'on ne le suppose habituellement. D'abord, à Qumrân, le terme *mqdš* reste réservé au sanctuaire de Jérusalem, sauf dans 4 QFl 1, 4 (cfr J. M. Allegro, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 1958, t. LXXVIII, p. 350-354), où *miqdaš* vise, selon Allegro, le sanctuaire céleste, tandis que A. Dupont-Sommer (*Les écrits esséniens*, p. 325, n. 2) y discerne la communauté même de l'alliance. Toutefois, au verset 6 du même texte, figure un *mqdš 'dm*, qui indique soit le temple de la Jérusalem future, soit peut-être un sanctuaire que les Sectaires avaient érigé.

Dans les hymnes VI, 26-27; VII, 8-9, la communauté est comparée à une bâtisse, mais celle-ci ne reçoit pas le nom de sanctuaire. Elle s'y présente non pas comme une église, — interprétation christianisante de A. Dupont-Sommer (*Les écrits esséniens*, p. 235), — mais comme une forteresse, un lieu de refuge inexpugnable. Dans le *Sèrèk*, le « Conseil de la Communauté » est dit « la Maison de sainteté » (1 QS VIII, 5), « la Maison de Perfection et de Vérité » (1 QS VIII, 9), « la Maison de Communauté » (1 QS IX, 6) pour Israël et, pour Aaron, « la Société de suprême sainteté » (1 QS VIII, 5-6), « la Demeure de suprême sainteté » (1 QS VIII, 8), la « Maison de Sainteté » (1 QS IX, 6), « afin que soit réunie la suprême Sainteté » (Dupont-Sommer).

A rapprocher ces divers textes, on a l'impression que « maison de sainteté » est mal employé en 1 QS VIII, 5. La secte n'est une « maison de sainteté », « de suprême sainteté » que pour Aaron, c'est-à-dire pour les prêtres, tandis que pour les laïques elle est « la maison de perfection et de vérité » ainsi que la « maison de la communauté ». En 1 QS VIII, 8, le texte parle de « demeure » et non plus de « société » (1 QS VIII, 5), comme s'il envisageait pour les prêtres un sanctuaire matériel à côté du sanctuaire spirituel. Le manuscrit 5 de la grotte 4 lit *m'wz*, et non *m'wn*, c'est-à-dire « refuge » : ce qui correspond davantage à la thématique des hymnes. Cfr J. Carmignac-P. Guilbert, *Les Textes de Qumrân*, p. 57, n. 21. — H. Bardtke (*Die Handschriften am Toten Meer*, Berlin, 1953, p. 102) résout l'antinomie entre 1 QS IX, 6 et les autres textes en traduisant « als ein heiliges Haus für Aaron, um vereint zu sein als Allerheiligstes und als ein Haus der Gemeinde für Israël ».

35. He 3, 6. — Il s'agit de la maison de « Dieu ». D, P^{46} et vulg. lisent ou supposent ὅς (cfr O. Michel, *op. cit.*, p. 98). — En 10, 21, la « maison de Dieu » paraît identifiée avec le sanctuaire céleste.

36. He 9, 11. 24; 10, 20.

37. Signalons encore, en matière d'analogies cultuelles, que l'ἡγούμενος de He 13, 7. 17, est rapproché par C. Spicq de l'ἡγεμὼν δὲ καὶ ἔξαρχος auquel Philon fait allusion : *De vita contemplativa*, 83, éd. F. H. Colson, *Philo with an English Translation*, Cambridge (Mass.), Londres, 1941, t. IX, p. 164-165.

Les sections dogmatiques, répétons-le, offrent moins de prise à la comparaison.

Voici, cependant, en premier lieu quelques contacts positifs. Des deux côtés apparaît la préoccupation de se libérer du péché. Dans l'épître, elle est présente en 1, 3; 5, 1; 7, 27; 8, 12; 9, 26. 28; 10, 2. 4. 6. 8. 12. 18. Elle apparaît aussi dans les sections parénétiques (2, 17; 3, 13; 10, 26; 11, 25; 13, 11), où elle prend en deux endroits un aspect spécial, à savoir celui de la lutte contre le péché (12, 1. 4). Mais la doctrine de Qumrân est largement dépassée. Dans le document chrétien, la purification des péchés est l'œuvre du Christ. Elle n'est pas simplement extérieure, rituelle, cérémonielle, mais elle affecte la conscience, la συνείδησις (9, 9. 14; 10, 2. 22; 13, 18). Et, — donnée surprenante, — l'épître n'attribue en la matière aucun rôle à l'Esprit Saint [38].

Deuxième contact positif : la doctrine de la nouvelle alliance. L'épître parle d'alliance nouvelle (8, 8; 9, 15), d'alliance meilleure (7, 22), d'alliance éternelle (13, 20), d'alliance scellée par la mort (9, 16) et dans le sang (10, 29; 13, 20), d'alliance dont l'auteur reçoit le titre de médiateur (8, 6; 9, 15). Selon Flusser, cette théologie de l'alliance se différencie de celle des lettres pauliniennes authentiques, mais, il en convient, elle ne reflète pas davantage les croyances esséniennes [39]. A Qumrân, l'alliance était renouvelée chaque année, au cours du troisième mois, en connexion avec la fête de Pentecôte; dans l'épître, l'alliance est conclue une fois pour toutes. A Qumrân, le renouvellement de l'alliance était l'œuvre des membres mêmes de la secte; dans l'épître, elle est l'œuvre du Christ, réalisée par sa mort, son sacrifice; les chrétiens entrent donc dans l'alliance mais ils ne l'établissent pas. A Qumrân, il ne s'agit pas d'une alliance vraiment nouvelle, mais du renouvellement du pacte mosaïque; dans l'épître, il est question de l'inauguration d'une alliance (9, 18; 10, 20), qui met fin à celle que Qumrân prétendait renouveler (8, 13).

Troisième contact positif : des deux côtés on attendait la venue d'un grand prêtre eschatologique et on exaltait le rôle qui lui revenait au *Yom kippur*, le jour de la grande expiation annuelle [40]. Reconnaissons de fait une certaine analogie, mais observons tout de suite combien elle

38. En revanche, le rôle purificateur de l'Esprit est bien attesté à Qumrân : 1 QS IV, 21. — La participation à « l'esprit saint » (He 6, 6) offre plus de prise à des parallèles qumrâniens. Il n'est pas certain qu'« esprit saint » et « don céleste » soient identiques.

39. D. Flusser, *art. cit.*, p. 236-242.

40. C. Spicq attire l'attention sur la fête de l'expiation, observant qu'elle gagnerait en importance pour notre épître si, comme d'aucuns le pensent, elle était célébrée à Qumrân un vendredi. Cfr J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*, 1960, n° 7, p. 395-420.

reste superficielle. D'abord il ne convient pas d'exagérer, sur la base de deux textes, le rôle attribué par Qumrân au *Yom kippur* [41]. L'importance de cette fête était réelle mais elle était commune à toutes les sectes juives. D'où également l'attention que lui prête l'Epître aux Hébreux. Quant au grand prêtre eschatologique, Qumrân reste entièrement dans la ligne et dans les perspectives du sacerdoce lévitique. Pour rencontrer une notion qui évoque de plus près celle de l'épître : la notion d'un sacerdoce nouveau, il convient de faire appel au *Testament de Lévi*, XVIII, 2 [42]. Jusqu'à présent, ce texte est unique dans la littérature pseudépigraphe. Même dans son unicité, il n'est pas sans plus une réplique du sacerdoce nouveau de Jésus tel que notre épître l'a magnifiquement élaboré [43].

A Qumrân, le rôle attribué au grand prêtre eschatologique est tellement secondaire et la valeur accordée aux sacrifices lévitiques est si peu appuyée qu'on a de la peine à croire que l'épître entend polémiser

---

41. 1 QpHab XI, 5; *Recueil de prières liturgiques* 34bis, 5, éd. *Qumran Cave I*, p. 153 (La concordance de Kuhn renvoie à 34). — R. M. Lehmann (*Yom Kippur in Qumrân*, dans *Rev. de Qumrân*, 1961, n° 9, p. 117-124) prétend trouver un plus grand nombre d'allusions à Yom Kippur. Il renvoie à CDC VI, 19; 1 QS III, 4; à la *Liturgie des trois langues de feu* (*Qumran Cave I*, p. 130-132), au *Livre des mystères* (*ibid.*, p. 102), à QpPs. 37, à 4 QpB.

42. A. Dupont-Sommer, *Le Testament de Lévi XVII-XVIII et la Secte juive de l'alliance*, dans *Semitica*, 1951-1952, t. IV, p. 33-53. — P. Grelot, *Notes sur le testament araméen de Lévi*, dans *Revue Bibl.*, 1956, t. LXIII, p. 395-397. — J. Schmitt (*Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiale dans les premières communautés chrétiennes*, dans *Rev. Sc. Rel.*, 1955, p. 260, n. 1) admet l'influence de *Test. Lev.*, XVIII, 2 (ap. P. Riessler, *op. cit.*, p. 1170) sur la Lettre aux Hébreux. Il s'agit d'un « nouveau prêtre », qui ouvre les cieux (v. 6) et qui met fin aux péchés (v. 9).

Dans la mesure où A. Dupont-Sommer interprète correctement les passages qui visent le Prêtre nouveau (*Test. Lev.*, XVIII et VIII, 11-15), celui-ci est de descendance lévitique mais unira en sa personne à la dignité de prêtre celle de messie de la lignée de Juda. Ce n'est pas, on l'avouera, la conception de *Hébr.*, qui n'attribue au Christ que la seule appartenance à la tribu de Juda : He 7, 13-14.

Sur la figure de Melchisédech cfr F. G. Jérôme, *Das geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief*, Fribourg-en-Br., 1920. — G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Rev. Bibl.*, 1926, t. XXXV, p. 496-509; 1927, t. XXXVI, p. 25-45. — M. Simon, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1937, p. 58-93.

43. Si le « grand prêtre nouveau » du *Testament de Lévi* ouvre le ciel, efface les péchés, hérite des prérogatives du Messie, fils de David, il ne met pas fin au sacerdoce lévitique. An contraire, il en est le couronnement.

Dans l'article : *Les Interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qumrân* (*Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1958, t. XXXVIII, p. 309-343; 1959, t. XXXIX, p. 14-38), M. Philonenko combat la thèse d'importantes interpolations chrétiennes. Il n'accepte que la présence de gloses et de retouches chrétiennes peu étendues et relativement faciles à discerner.

M. Philonenko n'a pas étudié les rapports des *Testaments* avec *Hébr.* A la p. 27, n. 125, il signale cependant que les deux écrits (He 13, 20; *Test. Benj.*, III, 6-8) utilisent Za 9, 11 dans ce qu'il appelle leur « théologie du sang ». Cfr 4 M 6, 29; 2 M 7, 37-38.

contre des vues qumrâniennes sur le sacerdoce dans les magnifiques sections doctrinales où elle exalte le sacerdoce céleste de Jésus.

*
* *

Si la doctrine de Jésus-grand prêtre développée par l'épître n'est pas à interpréter comme le fruit et l'expression d'une polémique à l'adresse de Qumrâniens convertis ou à convertir, la question subsiste de savoir si cette théologie n'a pas pris naissance et n'a pas évolué dans l'Eglise apostolique en partie au contact ou même sous l'influence de spéculations juives, notamment qumrâniennes.

Dans une communication aux *Journées bibliques de Louvain,* août 1961, — à paraître dans les *Recherches Bibliques,* t. V, — nous nous sommes demandé dans quelle mesure le messianisme sacerdotal est présent dans les écrits du Nouveau Testament et quelles en sont les origines. Nos conclusions furent surtout négatives en ce qui concerne les évangiles synoptiques et même, en grande partie, l'évangile de Jean. L'ouvrage de J. Betz n'apporte pas de données nouvelles sur le sujet sinon un renvoi à l'utilisation du *Ps.* CX par Jésus (Mc 12, 36; 14, 62). Au fond, remarque-t-il, en appliquant le *Ps.* CX à sa personne, le Sauveur a d'une manière voilée réclamé pour lui la fonction de grand prêtre idéal selon l'ordre de Melchisédech [44]. On notera la réserve de Betz. Elle s'accuse davantage encore quand il nous invite à penser qu'une notion christologique de la fonction de grand prêtre a peut-être déjà contribué à donner aux paroles de Marc relatives au calice eucharistique leur coloris cultuel [45].

Quoi qu'il en soit de ces faibles indices, le grand prêtre idéal du *Ps.* CX n'est pas celui de l'attente qumrânienne. Il n'offrait donc pas une prise directe à l'infiltration des idées et espérances chères aux sectaires du Désert de Juda.

Nous ne croyons pas, telle était la conclusion que nous formulions dans ladite communication, que d'éventuels contacts avec Qumrân aient contribué beaucoup à l'élaboration de la croyance en Jésus, grand prêtre de la nouvelle alliance. Comme nous le montrerons plus loin, certaines spéculations du judaïsme alexandrin ont pu fournir en l'occurrence des apports positifs beaucoup plus dignes d'être notés. Nous pourrons en effet appeler l'attention sur les épithètes et les fonctions conférées à Moïse et au Logos par le judaïsme philonien. En rapprochant à diverses reprises le Sauveur de Moïse et en donnant à Jésus

44. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter,* t. II, 1 : *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament,* Fribourg-en-Br., 1961, p. 147.
45. J. Betz, *op. cit.,* p. 147.

le titre de Verbe, les traditions consignées dans le Quatrième Evangile nous paraissent, elles aussi, montrer la voie qu'ont pu suivre les méditations et les spéculations de l'âge apostolique qui ont abouti à la christologie sacerdotale dont l'Epître aux Hébreux conserve le magnifique témoignage [46].

* * *

Si l'insistance de l'hagiographe sur Jésus, grand prêtre céleste, n'implique pas, selon nous, une prise de position polémique à l'endroit d'une doctrine qumrânienne plus ou moins apparentée, — doctrine que l'hagiographe aurait jugée dangereuse pour l'intégrité de la foi chrétienne, — son insistance sur l'inanité d'aliments rituels et ses prétendues références réitérées à l'eucharistie traduiraient-elles davantage une opposition à Qumrân, à savoir une opposition à l'importance que les Qumrâniens sont censés avoir attribuée aux repas rituels [47]?

Encore une fois, nous hésitons à le croire. A nos yeux, la lettre ne contient pas les multiples allusions au rite eucharistique que Betz a cru pouvoir y découvrir [48]. Certes nous lui concédons que les fréquentes mentions du sang sacrificiel, que les expressions (τὸ) αἷμα (τῆς) διαθήκης et τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, qui évoquent ou même reflètent, semble-t-il, la teneur des paroles prononcées par Jésus à la dernière cène, s'expliquent le mieux en fonction d'une référence au sacrifice eucharistique. En outre, nous continuons à croire que He 13, 10 est à comprendre de l'eucharistie [49]. Le texte n'est pas facile à expliquer. Si l'emploi du terme θυσιαστήριον est quelque peu surprenant pour désigner la table du Seigneur, si l'on est également surpris de rencontrer ici ce vocable alors qu'il fait défaut dans l'énumération des meubles présents dans le tabernacle de l'ancienne alliance [50], on ne peut guère lui refuser son sens le plus habituel, celui d'« autel » matériel. Or, qui dit autel, dit offrande sacrificielle et, dès lors, généralement participation au sacrifice par un rite de communion [51].

46. Cfr G. Schille, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschr. Neut. Wiss.*, 1955, t. XLVI, p. 81-199; *Die Basis des Hebräerbriefes, ibid.*, 1957, t. XLVIII, p. 270-280. — G. Schille postule pour l'idée du sacerdoce du Christ une ancienne tradition chrétienne; pour celle de grand prêtre, il renvoie à un hymne christologique ancien dont il retrouve le contenu dans He 10, 5. 7-10.

47. J. Betz, *op. cit.*, p. 163-166.

48. J. Betz, *op. cit.*, p. 145-163. — W. Goossens (*Les Origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice*, dans *Un. Cath. Lov. Diss. ad gradum magistri in Fac. theol. consequendum conscriptae*, sér. II, t. XXII, Gembloux-Paris, 1931, p. 222-223) estime, lui aussi, qu'en dehors de He 13, 10 l'épître « ne contient pas d'allusions certaines à l'eucharistie ».

49. C'est aussi l'interprétation lumineusement proposée et défendue par W. Goossens, *op. cit.*, p. 212-222.

50. He 9, 1-5.

51. Cfr 1 Co 10, 18.

Nous savons, il est vrai, que de nombreux auteurs invitent à songer plutôt à un autel céleste. Mais l'affirmation « nous possédons » un autel suggère un objet sur lequel la communauté exerçait son emprise. Et puis, le v. 14 laisse entendre que la cité céleste et par conséquent éventuellement son autel appartiennent aux biens de l'avenir. Et puis encore, le fait que l'hagiographe n'a pas mentionné de θυσιαστήριον dans la tente de l'Ancienne Loi et, par conséquent, dans son antitype céleste, nous incline à situer l'autel de He 13, 10, sur terre, au sein même de la communauté.

On nous objectera que He 13, 11-14, exclut tout vrai rite de communion. En effet, si la Loi autorisait les prêtres à consommer les viandes de certains sacrifices offerts pour les péchés ou les délits [52], elle s'opposait catégoriquement à toute manducation ou communion quand ces mêmes sacrifices étaient offerts soit pour les péchés des prêtres, soit pour les péchés du peuple au cours des cérémonies du *Yom kippur* (Lv 16, 23).

Pour répondre à l'objection, on pourrait peut-être faire remarquer que la connexion entre He 13, 10 et He 13, 11-14, n'est pas étroite et qu'en He 10, 14, l'hagiographe passe brusquement à une nouvelle idée. En raison du γάρ, nous préférons accepter la connexion, mais nous observerons, à la suite de W. Goossens [53], que la péricope n'a d'autre fin que d'exclure de la participation à l'autel et au sacrifice chrétien les « desservants de la tente » [54], c'est-à-dire les prêtres juifs. Le Christ, telle est la doctrine de l'épître, s'est offert en sacrifice d'expiation pour le péché du peuple d'une manière qui réalisa au sens plénier les rites du *Yom kippur*. Il s'ensuit que ceux qui tiennent mordicus aux règles cultuelles juives, sont exclus de la communion au sacrifice du Christ. Dès lors, il importe de se libérer de la Loi, de sortir de la communauté juive et de rallier l'assemblée cultuelle chrétienne, si l'on désire communier au sacrifice du Christ [55].

En toute hypothèse, on ne peut s'appuyer sur He 13, 11-14, soit pour identifier l'autel de He 13, 10 avec le calvaire, — le passage n'entend nullement décrire le sacrifice du Christ d'où tout rite de crémation fut absent, — soit pour en inférer que l'hagiographe entend assimiler le sacrifice du Christ à ceux du *Yom kippur*, précisément au

---

52. Cfr Lv 6, 19. 22; 7, 6; 10, 17-18; Nb 18, 9-10.

53. W. Goossens, *op. cit.*, p. 220-221.

54. Certains exégètes contestent sans raison suffisante que l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες vise le sacerdoce lévitique. W. Goossens (*op. cit.*, p. 220) renvoie à He 8, 1-6, et n'hésite pas à dire que l'hagiographe n'a personne d'autre en vue.

55. Les commentaires de J. Hering (*L'Epître aux Hébreux*, dans *Commentaire du Nouveau Testament*, t. XII, Neuchâtel, 1954) et d'O. Michel (*Der Brief an die Hebräer*, 10e éd., dans *Krit.-exeg. Kommentar N.T.*, 13e section, Goettingue, 1937) ne sont guère fort éclairants en ce qui concerne He 13, 11-14.

point de vue de la prohibition de tout rite de communion [58]. A cette déduction l'épître s'oppose formellement, car elle ne cesse d'inculquer la nécessité de participer au sang de la nouvelle alliance pour l'obtention du salut.

Acceptons donc de suivre J. Betz dans son interprétation eucharistique de He 13, 10 et même dans l'explication de quelques autres passages secondaires comme contenant une allusion voilée à la table du Seigneur. Toutefois nous ne croyons pas que ces textes possèdent une importance telle qu'ils traduisent une intention polémique fortement accusée contre les repas cultuels de Qumrân.

*
* *

Si l'on voulait détecter à tout prix en notre épître quelques pointes de polémique antiqumrânienne, nous serions tenté de les découvrir plutôt dans l'opposition de l'hagiographe chrétien à une rémission des péchés sans effusion de sang (9, 12. 14; 10, 19. 29; 12, 24; 13, 12. 20) [57], puis à la notion d'un sanctuaire terrestre même purement spirituel [58], enfin à celle d'un sacerdoce universel. Qumrân en effet tendait à étendre à tous les membres une participation au sacerdoce [59]; il proclamait la communauté un temple spirituel [60]; il escomptait même une certaine rémission des péchés en dehors de toute effusion de sang sacrificiel [61]. L'hagiographe chrétien ne mentionne plus d'autre sanctuaire que la tente céleste; il ne vise d'autre prêtre que le Christ; et il déduit du sacrifice sanglant du Christ toute l'efficacité de son sacerdoce.

*
* *

Les contacts doctrinaux positifs entre l'épître aux Hébreux et les écrits qumrâniens se révèlent donc peu nombreux et peu spécifiques.

56. Cfr l'hypothèse étrange d'O. Holtzmann, ap. W. Goossens, *op. cit.*, p. 216.

57. M. Philonenko (*art. cit.*, 1959, p. 27) n'allègue aucun texte strictement qumrânien à l'appui d'une « théologie du sang ». Dans 1 QM VI, 3; VI, 17, il s'agit de répandre le sang des coupables. 1 QH II, 23; V, 7; VII, 3, n'entrent pas davantage en ligne de compte. Il en va de même de CDC III, 6; V, 5, 7; XII, 6, 14. En CDC, IV, 2, le document fait allusion à l'offrande du sang sous l'Ancien Testament. Il n'est pas possible de reconstituer le sens de la phrase du texte 38, 10 de *Qumran Cave I*, p. 137.

58. Cfr *supra*, n. 31.

59. C'est du moins l'opinion de O. Betz, *Le ministère cultuel à Qumrân*, p. 167, dans *La Secte de Qumrân et les Origines du Christianisme* (*Recherches Bibliques*, IV), Bruges-Paris, 1959.

60. Cfr *supra*, n. 34, où nous faisons toutefois des réserves.

61. Cfr *supra*, n. 44.

L'impression négative qui s'en dégage est d'autant plus forte que Qumrân n'offre pas de matériaux pour expliquer la figure transcendante du Christ telle que l'épître l'a élaborée. Par sa personne, Jésus y apparaît comme Fils de Dieu (1, 1. 5. 8; 4, 14; 5, 5) premier-né (1, 6), comme le Seigneur (1, 10; 2, 3; 7, 14; 13, 20), comme le resplendissement de la gloire divine et l'effigie de la substance divine (1, 3), voire comme Dieu (1, 8). Suite à son rôle d'apôtre (3, 1), de médiateur (8, 6; 9, 15; 2, 24), de grand prêtre (2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5. 10; 6, 20; 7, 26; 8, 1; 9, 11; 10, 21), il est appelé notre Sauveur (2, 10; 5, 9), notre précurseur sur la route vers le ciel (6, 20), le chef et le modèle parfait de notre foi (12, 2), le grand pasteur des brebis (13, 20).

Nous ne croyons pas que les traditions juives palestiniennes, même pas celles, pourtant riches, sur Moïse, puissent rendre compte de la genèse d'une telle synthèse doctrinale [62]. En tout cas, jusqu'à présent Qumrân n'apparaît pas comme le milieu religieux qui aurait pu l'inspirer.

Au total, les analogies de l'épître avec les documents de Qumrân ne sont pas de nature à nous faire admettre que l'auteur de l'écrit chrétien connaissait de près les milieux esséniens et qu'il en aurait subi fortement l'emprise. Les plus grandes affinités se constatent, on nous permettra de le rappeler, dans les sections parénétiques. Mais ces affinités de pensée et de vocabulaire dépassent-elles, même là, le patrimoine commun à tous les milieux juifs? Ne s'expliquent-elles pas par l'appartenance à une même ambiance littéraire à laquelle des rédacteurs plus ou moins contemporains ont pu puiser?

*
* *

Demandons-nous en terminant si la distinction nette entre sections dogmatiques et parénétiques et la différence que l'on constate entre elles au point de vue des affinités qumrâniennes, nous invite à postuler pour l'épître sinon deux auteurs, du moins deux sources distinctes. L'hypothèse a été émise pour le chapitre 13 [63], et même parfois pour d'autres péricopes parénétiques [64]. Les sections doctrinales constituent en effet des textes d'allure presque académique. Les péricopes parénétiques au contraire relèvent d'un genre littéraire différent, constituent

62. Voir la documentation réunie sur Moïse dans l'ouvrage collectif : *Moïse. L'Homme de l'alliance* (*Cahiers Sioniens*), Tournai-Paris, 1955.

63. Cfr C. Spicq, *L'authenticité du chapitre XIII de l'épître aux Hébreux*, dans *Coniec. Neotest.*, p. 226-236, Uppsala, 1947.

64. J. Héring (*L'Epître aux Hébreux*) émet par endroits un léger doute, mais, à tout considérer (p. 102), il conclut : « Nous ne pouvons qu'admirer la manière exemplaire dont l'auteur sait, nous ne dirons pas juxtaposer, mais lier organiquement les parties théoriques et parénétiques de son homélie. »

ce qu'on appelle un λόγος τῆς παρακλήσεως. Elles s'adressent directement à des auditeurs ou à des lecteurs qui ont besoin d'encouragement. Surtout le chapitre 13 emploie le style direct et apostrophe ceux qu'il a en vue. Ne pourrait-il pas s'agir d'un ou de plusieurs discours composés à l'intention de nouveaux convertis ou baptisés? Dans la rédaction actuelle de l'épître, ces discours catéchétiques se rattachent, comme nous l'avons montré, d'une façon peu étroite au corps doctrinal. Quelques liens certes s'établissent. Ils ont parfois l'apparence de soudures, de raccords artificiels. Des rappels du ministère sacerdotal du Christ (2, 17; 4, 14-16; 6, 19-20; 10, 20-21) et de son sacrifice (13, 11-14), ou des allusions à l'exaltation du Seigneur Jésus (12, 2; 13, 8), ou encore l'évocation de la destinée céleste des chrétiens (6, 4; 11, 10. 16; 12, 22) font la liaison. Ils rappellent le thème doctrinal capital de l'épître, mais, sauf en 13, 11-14, ils ne s'y arrêtent jamais longuement.

*
* *

Il nous reste à examiner si le bilan négatif que nous avons cru pouvoir établir, se confirme à la lumière d'une contre-épreuve. On sait en effet qu'un grand nombre de commentateurs de l'épître défendent son inspiration hellénique. Dans la mesure où celle-ci peut être démontrée, elle nous fournira la raison dernière de l'absence ou, pour parler plus exactement, du peu d'ampleur des affinités qumrâniennes.

B. LES APPORTS DU JUDAÏSME HELLÉNIQUE

Au terme de notre enquête sur les prétendus parallèles qumrâniens, nous avons conclu à une balance plutôt déficitaire. Cette impression, nous pensons pouvoir la confirmer par une contre-épreuve qui comprendra trois arguments. Nous montrerons en premier lieu que divers thèmes qumrâniens qu'on s'attend à rencontrer, font défaut en l'épître. Puis nous verrons que des vocables ou thèmes qu'on est tenté de considérer comme qumrâniens se présentent avec des nuances qui nous renvoient plutôt au judaïsme hellénistique. Enfin nous ferons valoir brièvement le nombre imposant de vocables et de notions que les meilleurs commentateurs de l'épître se plaisent à qualifier d'hellénistiques, voire de philoniens.

I

Dans une étude bien documentée, D. Flusser a réuni les termes et concepts qumrâniens qu'il estime avoir été repris par le christianisme

prépaulinien et par conséquent qu'on est en droit de retrouver utilisés un peu partout dans les premiers écrits chrétiens, surtout dans ceux qu'on dit avoir été fortement influencés par Qumrân [1]. Parmi ces thèmes de la littérature qumrânienne et essénienne relevés par le professeur de Jérusalem, signalons les binômes Christ et Bélial [2], fils de lumière et fils des ténèbres [3], la doctrine de la double prédestination, l'une pour le salut, l'autre pour la damnation [4], le dualisme chair-esprit [5], le rôle purificateur de l'esprit [6], la communauté conçue comme temple spirituel [7]. Or, ces données fondamentales de l'idéologie qumrânienne sont absentes de notre document. De même, on constate une absence quasi totale des termes et des notions suivantes : *da'at*, γνῶσις (cfr seulement ἐπίγνωσις : 10, 26; cfr 1 Tm 2, 4), *raz*, μυστήριον, *'èmèt*, ἀλήθεια (cfr seulement 10, 26), *goral*, κλῆρος, *'wr*, φῶς (cfr toutefois φωτίζειν. He 6, 4; 10, 32).

II

Même quand les vocabulaires de Qumrân et de l'épître se rencontrent, les termes reçoivent une connotation différente, une nuance qui reflète plutôt une mentalité de juifs hellénisés. La κλῆσις ou vocation devient un appel nous invitant à vivre au ciel (cfr 11, 16; 12, 22). En l'occurrence, on a tort, nous semble-t-il, de parler d'une « notion bien

1. D. Flusser, *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity*, dans *Aspects of the Dead Sea Scrolls. Scripta Hierosolymitana*, IV, p. 214-266. Jérusalem, 1958.
2. D. Flusser, *art. cit.*, p. 218.
3. *Ibid.*, p. 218.
4. *Ibid.*, p. 220-222, 222-227.
5. *Ibid.*, p. 252-263.
6. *Ibid.*, p. 256-257. Cfr p. 246-252.
7. *Ibid.*, p. 227-236. — En dehors des textes cités plus haut, renvoyons aux passages qui mettent *qwdš* en rapport soit avec la *'dh* : 1 QS V, 20; 1 QM XII, 7; 1 QHfragm. V, 3; XXIV, 2; Sa I, 9, 12; II, 9; Sb I, 5, éd. *Qumran Cave I*, p. 109-110, 110; CDC XX, 2, éd. Ch. Rabin, p. 36-37, soit avec la *'ṣh* : 1 QS II, 25; VIII, 21; 1 QM III, 4; VII, 10; Sa II, 9, éd. *Qumran Cave I*, p. 110; CDC XX, 24, éd. Ch. Rabin, p. 42-43. — Ch. Rabin (*op. cit.*, p. 42, l. 25, n. 3) est porté à distinguer la *'ṣh* de la *'dh*, et il considère la *'ṣh* comme une institution munie de pouvoirs juridiques au sein de la communauté.
D. Flusser (*art. cit.*, p. 233) dresse un tableau suggestif des principales correspondances :
— οἶκος (He 5, 6; 1 P 2, 5) : *byt qwdš lyśr'l* (1 QS VIII, 5, cfr V, 6; IX, 6; *byt 'mt wtmym byśr'l* (1 QS VIII, 9) ;
— ἱεράτευμα ἅγιον (1 P 2, 5) : *qwdš qwdšym l'hrwn* (VIII, 5-6, cfr V, 6; IX, 6), *m'wn qwdš qwdšym l'hrwn* (1 QS VIII, 8) ;
— ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας (1 P 2, 5) : *wlqryb ryḥ nyḥwḥ* (1 QS VIII, 9) ;
— εὐπροσδέκτους Θεῷ : *whytw lrṣwn* (1 QS VIII, 10), *wbḥyry rṣwn* (1 QS VIII, 6).
Dans 1 QM III, 4, figure une *byt mw'd* qui jusqu'à présent ne réapparaît pas en d'autres textes.

paulinienne »[8] et de renvoyer à l'appui de l'affirmation à Rm 11, 29; 1 Co 1, 26; Ep 4, 1. 4. Tout au plus Ph 3, 14, se rapproche de notre texte.

Plus sensible apparaît la transposition alexandrine dans la notion de πίστις, foi. « La conception de la πίστις, note C. Spicq[9], a de singulières affinités avec celle de Philon... Elle s'écarte notablement de celle de saint Paul et offre des particularités qui évoquent les notations du philosophe alexandrin. »

Si en He 5, 14, la notion de τέλειος, parfait, ne répugne pas à une comparaison avec celle de *tam* à Qumrân, τελείωσις, notion-clef de l'épître, nous transpose de nouveau dans un climat alexandrin[10]. Aussi bien le Christ que les fidèles sont l'objet d'une τελείωσις, le Christ grâce à la parole de Dieu (7, 28) et à ses souffrances (2, 10; 5, 7), les chrétiens grâce au sacrifice du Sauveur (10, 14). Aussi bien pour le Christ que pour les croyants, la perfection n'est achevée et n'acquiert sa pérennité qu'au ciel (7, 28; 12, 23). Selon C. Spicq[11], Jean et l'Epître aux Hébreux partagent la même conception et celle-ci trahirait de nouveau un climat alexandrin[12].

La notion de *qarab*, προσέρχεσθαι, « s'approcher, accéder », offre un autre exemple. Alors qu'à Qumrân on accède à la communauté, dans notre épître le verbe est employé pour signifier l'approche de Dieu (4, 16; 7, 25; 10, 22; 11, 6) ou celle des réalités célestes (12, 22).

La différence de mentalité est surtout perceptible en ce qui concerne l'eschatologie. Alors que chez les sectaires du Désert de Juda, l'eschatologie continue à s'exprimer en croyances et en termes presque classiques : le renouvellement de la loi, la purification du temple, la restauration de la nation, le jugement des païens, la lutte finale entre les fils de lumière et les fils des ténèbres, et que les biens eschatologiques ne sont guère anticipés[13], dans l'Epître aux Hébreux l'eschatologie subit une notable transformation. Sans doute, en quelques endroits, elle continue à se situer sur le plan d'un développement chronologique qu'on pourrait appeler linéaire (1, 2; 9, 26; 10, 25. 37; 12, 26-27). Mais ce point de vue classique, traditionnel, figure en quelque sorte en marge d'une autre conception extratemporelle qui apparaît

---

8. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, dans *La Sainte Bible* (de Jérusalem), 2e éd. revue, Paris, 1957, p. 52, n. c.

9. C. Spicq, *Le philonisme de l'Epître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 230. — Idem, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 79. — C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, Iéna, 1875.

10. C. Spicq, *Le philonisme de l'Epître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 212-213, 221.

11. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, I, p. 128-129.

12. *Ibid.*, p. 64-65.

13. Cfr par exemple sur le don de l'Esprit : J. Coppens, *Le Don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le Quatrième Evangile*, dans *L'Evangile de Jean. Etudes et Problèmes* (*Recherches Bibliques*, III), Bruges-Paris, 1957, p. 209-223. — Cfr aussi A. C. Purdy, *The Epistle to the Hebrews*, p. 584 b.

comme la notion centrale. L'antithèse n'est plus tant entre le présent et le futur qu'entre les réalités terrestres, passagères, transitoires, et les réalités célestes, permanentes, éternelles. Il y a en He 13, 14, une réinterprétation de la cité eschatologique juive en termes de spéculations alexandrines [14]. Les termes μέλλων et μένων en particulier nous mettent en présence de concepts qui présentent les réalités d'ordre eschatologique conformément à la manière alexandrine de les envisager [15].

*
* *

Il convient maintenant, — troisième contre-épreuve, — de dégager de l'important dossier consitué par C. Spicq un choix de vocables et de conceptions nous orientant vers le judaïsme alexandrin, voire philonien [16].

Nous ne nous attarderons pas aux notations érudites du professeur de Fribourg qui tendent à montrer, à l'aide de détails minuscules, comment la vie alexandrine se reflète dans l'épître. Un certain nombre de termes de médecine [17], de navigation [18], d'économie et d'administration [19] s'expliqueraient au mieux si le vocabulaire de l'hagiographe chrétien est supposé dériver de la grande métropole égyptienne.

Les affinités avec Philon, en raison de leur portée doctrinale, sont celles qui commandent le plus d'attention. C. Spicq a le mérite d'avoir renouvelé l'état de la question et d'avoir présenté le premier un inventaire abondant, sinon exhaustif. Parmi les vocables qui lui ont paru des plus significatifs, — souvent à la suite de leurs riches connotations doctrinales, — retenons les suivants :

πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (1, 1) [20]; ἑρμηνεύειν (7, 2) [21]; μετριοπαθεῖν, hap. leg. biblique (5, 2) [22]; ἀσάλευτος, hap. leg. n.-test. (12, 28) [23]; ἄπειρος, hap. leg.

---

14. J. Cambier, *Eschatologie et hellénisme dans l'Epître aux Hébreux*, p. 36-37.
15. J. Cambier, *art. cit.*, p. 35. Cfr C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 129; p. 268, n. 3.
16. C. Spicq, *Le philonisme de l'Epître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 542-572; 1950, t. LVII, p. 212-242. — *Alexandrinismes dans l'Epître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1951, t. LVIII, p. 481-502.
17. *Rev. Bibl.*, 1951, t. LVIII, p. 482-489 : cfr He 4, 12; 12, 1; 5, 11; 12, 3. 12. 13.
18. *Rev. Bibl.*, 1951, t. LVIII, p. 489-493; cfr He 2, 1; 13, 9; 6, 19; 11, 13; 2, 10; 12, 2; 6. 1.
19. *Rev. Bibl.*, 1951, t. LVIII, p. 494-500 : cfr He 4, 7; 11, 26; 13, 17; 13, 7. 17. 24.
20. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 550-551.
21. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 60-61. — *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 568.
22. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 547.
23. *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 213.

n.-test. (5, 13)[24]; παρεμβολή (13, 11-13)[25]; τραχηλίζω, hap, leg. biblique (4, 13)[26]; κεφάλαιον (8, 1)[27]; ὁμολογιά (3, 1; 4, 14; 10, 23)[28]; ἱκετήρια, hap. leg. n.-test. (5, 7)[29]; δημιουργός, hap. leg. n.-test. (11, 10)[30]; αἴτιος σωτηρίας (5, 9)[31]; πατρίς (11, 14)[32]; λειτουργικά πνεύματα (1, 14)[33]; παιδεία divine (12, 5. 7. 8. 11)[34]; πίστις[35]; γεύεσθαι Θεοῦ ῥῆμα (6, 5)[36]; τομώτερος (4, 12)[37]; ζῶν ὁ λόγος (4, 12-13)[38].

Caractéristiques des développements logiques de l'épître, les locutions : ἀδύνατον (6, 4. 18; 10, 4; 11, 6)[39]; ἔρπεπεν (2, 10; 7, 26)[40]; ἐξ ἀνάγκης καί (7, 12)[41], se retrouvent chez Philon. En exégèse, l'hagiographe se distance certes de la méthode allégorique du philosophe alexandrin. Cependant il a en commun avec ce dernier une prédilection pour la Septante de l'*Alexandrinus*[42], le recours à une même variante : ὁ Θεὸς ἐν (Gn 2, 2) et une même référence biblique libre (He 13, 5)[43]. Puis l'exégèse typologique de l'hagiographe mise en œuvre magistralement s'appuie au principe philonien, qui considère l'archétype comme supérieur à l'image, l'image comme supérieure à l'antitype : voir ἀντίτυπος (9, 24), εἰκων (10, 1), σκία (8, 5; 10, 1), τύπος (8, 5)[44].

Toutes ces données, — si importantes soient-elles, — sont dépassées par les analogies plus formellement doctrinales. Philon et l'Epître aux

---

24. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 561.
25. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 211, n. 3.
26. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 558.
27. *Ibid.*, p. 545.
28. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, t. I, p. 67, 320, 320, n. 6.
29. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 549-550.
30. *Ibid.*, p. 547-548.
31. *Ibid.*, p. 548-549.
32. *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 230.
33. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 553.
34. *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 213.
35. *Ibid.*, p. 230-236.
36. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 563.
37. H. Clavier, *O Logos tou theou dans l'Epître aux Hébreux*, dans *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, p. 83. Manchester, 1959.
38. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 556-559.
39. *Ibid.*, p. 564.
40. *Ibid.*, p. 559.
41. *Ibid.*, p. 545.
42. *Ibid.*, p. 545.
43. *Ibid.*, p. 545. L'exégèse alexandrine et Hébr. insistent peu sur les auteurs humains des Ecritures, contrairement à l'usage paulinien : cfr E. E. Ellis, *op. cit.*, p. 24. Cependant *Hébreux* cite deux fois Moïse : 4, 7; 9, 20.
44. Sur le sens exact de εἰκών, lire les réflexions de F. W. Bear e, *The Text of the Epistle to the Hebrews in P*^{46} (*Journ. Bibl. Lit.*, 1944, t. LXIII, p. 387-389) à propos d'une variante de P^{46} (10, 1); και την εικονα (loco οὐκ αὐτὴν τήν). Le vocabulaire platonicien favoriserait le parallélisme de σκία et εἰκών. Le sens serait : « la loi n'est que l'ombre des biens futurs, ou, tout au plus, l'image ». Cfr *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 223-224 : σκία; p. 224, n. 6; p. 225 : τύπος; p. 225-226 : ἀντίτυπος; p. 226 : εἰκών. Cfr sur la typologie E. Earle Ellis, *op. cit.*, p. 126-135.

Hébreux se rencontrent en matière d'anthropologie (4, 12) [45], dans l'importance attribuée au serment divin [46], dans la doctrine des deux sanctuaires [47], dans l'insistance sur le ministère d'intercession du grand prêtre [48], dans le développement des notions de τελείωσις [49] et de βεβαίωσις [50]. Enfin, parmi les péricopes pénétrées entièrement d'influences philoniennes, il convient de citer 5, 11 - 6, 1 [51] et tout le chapitre 11 [52].

Mais c'est avant tout aux passages qui nous décrivent Jésus grand prêtre et à la majestueuse période initiale de l'épître qui nous esquisse le portrait idéal du Christ (1, 2-4), qu'il importe de se reporter pour saisir dans toute son ampleur la pénétration des spéculations philoniennes. Les prérogatives attribuées par Philon au grand prêtre de l'Ancien Testament [53], puis et surtout à Moïse [54] et au Logos [55] paraissent bien constituer une des sources les plus riches de la réflexion théologique de l'écrivain chrétien. En toute hypothèse, on ne trouve nulle part ailleurs un matériel idéologique aussi abondant, aussi varié, aussi apparenté, qui ait pu servir de point de départ à l'élaboration de sa christologie et de sa sotériologie.

En effet, en divers endroits de ses écrits, Philon donne à Moïse le titre de grand prêtre [56]. Dans *De gigant.*, XI, le sacerdoce du législateur nous est décrit comme supérieur à celui du *logos*, raison humai-

45. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 559.
46. *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 214-216.
47. *Ibid.*, p. 223.
48. *Ibid.*, p. 218.
49. *Ibid.*, p. 210-213, 221.
50. *Ibid.*, p. 213.
51. *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 562.
52. *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 227-238. J. Cambier (*L'Epître aux Hébreux*, p. 535-538 et *Eschatologie et Hellénisme dans l'Epître aux Hébreux*) appelle l'attention sur les antithèses suivantes, toutes pénétrées de l'esprit alexandrin et philonien :
— le présent (ὧδε) et les choses futures (μέλλων),
— les choses muables, transitoires, passagères (μετάθεσις, ἀθέτησις, σαλευόμενος) et les réalités durables, stables, permanentes, définitives (μένειν, βεβαίωσις, βεβαιοῦν),
— les réalités terrestres et célestes.
53. *Rev. Bibl.*, 1950, t. LVII, p. 217, n. 2.
54. *Ibid.*, p. 217, 219. Cfr B. Botte, *La vie de Moïse par Philon*, dans *Moïse. L'homme de l'alliance*, p. 55-62.
55. *Ibid.*, p. 218, p. 219, n. 4. — *Rev. Bibl.*, 1949, t. LVI, p. 555, 556. Cfr p. 568 le renvoi au λόγος Θεῖος ἀρχιερεύς. H. Clavier (*art. cit.*) estime que les riches connotations du *logos* exercent leur influence même sur He 4, 12.
Voir A. C. Purdy, *The Epistle to the Hebrews*, p. 585a : « The author's Christology is the most impressive evidence of Philonic influence. » En ordre secondaire, A. C. Purdy (*op. cit.*, p. 588a) fait appel à la figure de Michel, protecteur du peuple élu, et à celle d'Hénoch pour expliquer certains aspects de la personnalité transcendante de Jésus. Cfr sur le *logos* de l'épître : H. Clavier, *O logos tou theou dans l'Epître aux Hébreux*, dans *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, p. 81-93. Manchester, 1959.
56. Cfr *De vita Mosis*, II, 2, 3, 6, 60, éd. Mangey, t. II, p. 135, 145; éd. F. H. Colson, t. VI, Londres, 1950, p. 450-451, 453, 480, 484. — Voir sur le philo-

ne, qualifié en ce passage ὁ ἀρχιερεὺς λόγος [57]. Tel le Christ de l'Epître aux Hébreux, Moïse est dit avoir dressé sa tente en dehors du camp. Ce faisant, s'éloignant de tout « campement corporel », il est devenu le suppliant et le serviteur parfait de Dieu : ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς τέλειος Θεοῦ [58].

Mais c'est surtout la doctrine du *logos* divin qui offre le plus de points d'appui et de départ pour une théologie sacerdotale du Christ telle que la lettre aux Hébreux l'a esquissée [59]. Philon attribue au *logos* divin la dignité de grand prêtre, voire de grand prêtre par excellence : ὁ μὲν δὴ μέγας ἀρχιερεύς [60], expression pléonastique qui réapparaît en He 4, 14. Ce grand prêtre évoque pour Philon, comme pour l'auteur de l'Epître aux Hébreux, la figure de Melchisédech [61]. Appelé ange [62], archange [63], ambassadeur [64], paraclet [65], il possède quelques-uns des attributs formellement conférés par l'épître à Jésus. Il est exempt de péché [66], foncièrement bon et bienveillant [67], voire divin [68].

---

nisme l'ouvrage ancien mais toujours important de C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iéna, 1875.

57. Ed. Mangey, t. I, p. 269; éd. F. H. Colson, t. II, Londres, 1950, p. 468-471.

58. *Quod det. pot. insid.*, XLIV, 160, éd. Mangey, t. I, p. 221; éd. F. H. Colson, t. II, 1950, p. 308-309.

59. On n'oubliera pas que les textes de Philon sur le *logos* sont maintes fois ambigus. Tantôt il vise le *logos*, hypostase divine; tantôt il se réfère au *logos* humain; tantôt encore il songe au *logos* divin habitant l'homme et en particulier le grand prêtre quand il exerce ses fonctions. Cfr J. Drummond, *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 vol., Londres, 1888.

60. *De somniis*, I, 38, 219, éd. Mangey, t. I, 654; éd. F. H. Colson, Londres, 1949, t. V, p. 414-415. Cfr *ibid.*, 215, 239, éd. Colson, p. 412-413, 422-423; *De Migr. Abrah.*, XVIII, 102, éd. Mangey, t. I, 452; éd. F. H. Colson, Londres, 1949, t. IV, p. 190-191; *De fuga et inventione* (*De profug.*), XX, 108, éd. Mangey, t. I, p. 562; éd. Colson, t. V, p. 68-69; *De somniis*, XXXVII, 215, éd. Mangey, t. I, p. 653; éd. Colson, t. V, p. 412-413. — En revanche *Leg. All.*, III, 26, éd. Mangey, t. I, p. 103; éd. F. H. Colson-G. H. Whitaker, Londres, 1929, t. I, p. 354-355 (ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα); *De congr. erud. grat.*, XVIII, 98, éd. Mangey, t. I, p. 533; éd. Colson, t. IV, p. 506-507 (τὸ γὰρ πρῶτον καὶ ἄριστον ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ὁ λογισμός ἐστι) se rapportent à la raison humaine.

61. *De Fuga et Inventione* (*De profug.*), XX, 108, éd. Mangey, t. I, p. 562; éd. Colson, t. V, p. 68-69.

62. *De somniis*, I, XXXVIII, 239, éd. Mangey, t. I, p. 656; éd. Colson, t. V, p. 422-423.

63. *Quis rer. div. haer.*, XLII, 205, éd. Mangey, t. I, p. 501; éd. Colson, t. IV, p. 384-385.

64. *Quis rer. div. haer., ibid.*

65. *De vita Mosis*, II, XXVI, 134, éd. F. H. Colson, Londres, 1950, p. 514-515. — Cfr J. Behm, *Paraklètos*, dans *Theol. Wört.*, 1953, t. V, p. 798-812.

66. *De fuga et inventione* (*De profugis*), XX, 108, éd. Mangey, t. I, p. 562; éd. Colson, t. V, p. 68-69; *ibid.*, XXI, 117; éd. Mangey, t. I, p. 563; éd. Colson, t. V, p. 72-73.

67. *De fuga et inventione* (*De profugis*), XIX, 100, éd. Mangey, t. I, p. 561; éd. Colson, t. V, p. 64-65; *De Vita Mosis*, II, 132; éd. Colson, t. VI, p. 512-513.

68. *De fuga et inventione* (*De profugis*), XVIII, 94, 97; XIX, 100; XX, 108,

Médiateur [69], il fait son entrée dans le Saint des Saints [70] et y exerce un ministère d'intercession [71]. En outre, il remet les péchés [72] et, d'une manière positive, il nourrit spirituellement [73], illumine [74] et sanctifie [75] ceux qui se soumettent à son influence bienfaisante et salvatrice.

En cours de route, C. Spicq observe que l'influence philonienne est surtout marquante dans les sections apologétiques et parénétiques de l'épître. Nous n'y contredisons pas, à condition de comprendre parmi les sections apologétiques les péricopes dogmatiques. Car, à tout prendre, c'est elles que la pensée alexandrine a marquées le plus de son empreinte.

Au terme de ce que nous avons appelé une contre-épreuve, on ne sera plus tenté, croyons-nous, de donner aux analogies qumrâniennes le pas sur les contacts alexandrins et philoniens. Est-il encore loisible dans ces conditions de croire que l'épître a été rédigée à l'intention d'esséniens, ou d'affirmer que son intention principale fut d'opposer une synthèse chrétienne à une idéologie largement inspirée des écrits qumrâniens?

éd. Mangey, t. I, p. 560, 561, 562; éd. Colson, t. V, p. 60-61, 62-63, 64-65, 68-69. Cfr *De Somniis*, II, XXVIII, 188; II, XXXIV, 231, éd. Mangey, t. I, p. 684, 689; éd. Colson, t. V, p. 528-529, 546-547.

69. *De Somniis*, II, XXXIX, 228-229, éd. Mangey, t. I, p. 689-690; éd. Colson, t. V, p. 544-549; *Quis rer. div. haer.*, XLII, 201-207, éd. Mangey, t. I, 502; éd. Colson, t. IV, p. 382-387; *De Somniis*, II, XXVIII, 188, éd. Mangey, t. I, p. 683; éd. Colson, t. V, p. 526-529. Cfr μεθόριός τις Θεοῦ <καὶ ἀνθρώπου> φύσις. — L'appellation de prophète, d'interprète en *De Mut. Nom.*, III, 18, éd. Mangey, t. I, p. 581; éd. Colson, t. V, p. 152-153; et en *Quod Deus immut.*, XXVIII, 138, éd. Mangey, t. I, p. 293; éd. Colson, t. III, p. 80-81, ne concernent pas le *logos* divin.

70. *De Somniis*, I, 215-216, éd. Mangey, t. I, p. 653; éd. Colson, t. V, p. 412-413; *ibid.*, II, 189, éd. Mangey, t. I, p. 683-684; éd. Colson, t. V, p. 528-529.

71. *Quis rer. div. haer.*, XLII, 205, éd. Mangey, t. I, p. 501; éd. Colson, t. IV, p. 384-385. — Le texte du *De Migr. Abrahae*, XXI, 122, éd. Mangey, t. I, p. 455; éd. Colson, t. IV, p. 200-201, ne se rapporte pas au *logos* divin mais à la prière de supplication : ταῦτα δὲ τὸν ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι.

72. *De Vita Mosis*, II, 134, éd. Colson, t. VI, p. 514-515. Cfr *De Fuga et Inventione* (*De Profugis*), XVIII, 99, éd. Mangey, t. I, p. 561; éd. Colson, t. V, p. 64-65, texte où Dieu est envisagé directement : καὶ ἂν ἁμάρτῃ πρότερον αὖθις μετενόησεν ἀμνηστίας ἐλπίδι.

73. *Leg. Alleg.*, II, XXI, 86, éd. Mangey, t. I, p. 82; éd. Colson, t. I, p. 278-279; III, LXI, 176, éd. Mangey, t. I, p. 122; éd. Colson, t. I, p. 420-421.

74. *De Somniis*, I, XIX, 117, éd. Mangey, t. I, p. 638; éd. Colson, t. V, p. 358-359; I, XXXIX, 230, éd. Mangey, t. I, p. 655; éd. Colson, t. V, p. 418-419.

75. *De Somniis*, I, XXXIX, 226, éd. Mangey, t. I, p. 654; éd. Colson, t. V, p. 416-417.

CONCLUSIONS

1. L'Epître aux Hébreux reste du point de vue de ses origines un des écrits du Nouveau Testament les plus mystérieux. Elle est à la fois un document très proche des traditions juives et tout pénétré de culture hellénistique. Elle possède à la fois des affinités qumrâniennes et des contacts nombreux avec le judaïsme hellénisé [76].

2. Les sections parénétiques de l'épître se distinguent aisément des péricopes dogmatiques. Elles n'ont guère avec ces dernières des liens étroits à l'exception de 2, 6-18. Elles nous paraissent contenir un certain nombre d'analogies qumrâniennes bien que le philonisme marque, lui aussi, de son empreinte le chapitre 11, voire, selon Cambier, le chapitre 13 [77].

3. La partie doctrinale de l'épître peut être caractérisée comme un exposé kérygmatique et apologétique dont ont pu profiter avant tout des chrétiens originaires du judaïsme, vivant ou prêchant l'évangile au milieu des juifs et des prosélytes de la diaspora.

4. L'auteur du traité dogmatique qui constitue le corps de l'épître, désire prouver que la foi chrétienne est supérieure au judaïsme sur le double plan de la révélation et de la religion ou du culte. Selon lui, la raison dernière de cette supériorité réside dans la filiation divine de Jésus. C'est en tant que Fils de Dieu que Jésus l'emporte sur les pro-

---

76. A. C. Purdy (*The Epistle to the Hebrews*) est très affirmatif. Cfr p. 585a : « His use of Scripture is almost equally as his Christology conclusive in favor of Philonic influence » ; p. 558b : « his interpretation of Scripture was definitely philonic » ; p. 585b : « the two-world idea is applied to two supernatural realities », à savoir le sanctuaire céleste (8, 2. 5 ; 9, 11-12. 23-24) et la cité céleste (11, 10. 16 ; 12, 22 ; 13, 14) ; p. 585a : « his christian convictions are presented in the atmosphere of Platonic idealism » ; p. 587b : « the author is in the stream of thought best known to us in Philo ». — Selon E. F. Scott (cité par A. C. Purdy, *op. cit.*, p. 588a) l'Epître dite aux Hébreux est la moins hébraïque en raison de sa mentalité platonicienne. — H. Clavier (*art. cit.*) appelle l'auteur « un alexandrin mesuré ». L'alexandrinisme de l'épître est également reconnu par R. Schnackenburg (*op. cit.*, p. 81) et par J. Betz (*op. cit.*, p. 150).

Ajoutons que nonobstant les contacts de l'Epître avec l'alexandrinisme au point de vue du vocabulaire et des idées, les différences avec les œuvres de Philon, dont le lexique et le style sont beaucoup plus riches et variés et dont la mentalité foncière est profondément empreinte de philosophie grecque, restent considérables. — C. Siegfried (*Philo von Alexandrien*, p. 324, 327 n. 1, 329-330) signale les divergences suivantes : 1. une préoccupation philosophique qui l'emporte sur l'intérêt religieux ; 2. des conceptions différentes du sacrifice du « sabbatisme », de la Jérusalem céleste. Il ajoute qu'un texte tel He 12, 9, ne nous autorise pas à attribuer à l'hagiographe les idées philoniennes sur l'origine de l'âme humaine.

77. J. Cambier, *Eschatologie ou hellénisme dans l'Epître aux Hébreux*, dans *Anal. Lov. Biblica et Orientalia*, sér. II, fasc. 12, Louvain, 1949, p. 36-37.

phètes (1, 2), les anges (1, 2. 4. 5. 8), Moïse (3, 6), Aaron et ses successeurs (4, 14; 5, 8; 7, 3. 28). La filiation divine de Jésus confère à sa religion un caractère céleste. Grâce à ce caractère, cette religion est non seulement supérieure au judaïsme, meilleure (κρείσσων : 1, 4; 6, 9; 7, 7. 19. 22; 8, 6; 9, 23; 10, 34. 40; 11, 16. 35; 12, 24), mais unique, durable, définitive. Elle possède une portée universelle (1, 2) et éternelle (5, 6; 6, 20; 7, 17. 21. 28; 13, 8).

5. La polémique est dirigée, cela va de soi, contre tous les adhérents du judaïsme. Si l'on veut préciser et détecter quelques points de polémique plus particulière, il n'est pas interdit de supposer que l'auteur vise des penseurs juifs tel Philon qui essayaient de combiner une religion spirituelle et céleste avec le maintien sur terre du culte sacrificiel lévitique, ou que l'hagiographe s'en prend à ceux qui, plus spiritualistes et plus réformistes que le philosophe alexandrin, étaient prêts à se contenter d'un culte uniquement intérieur et spirituel de louange dans lequel auraient fait défaut la présence d'un grand prêtre et l'efficacité purificatrice d'un sang sacrificiel.

6. L'absence de toute allusion au temple pose un problème. Elle est difficile à expliquer aussi bien dans l'hypothèse de l'existence du sanctuaire de Jérusalem que dans celle de sa destruction survenue en 70. Disons que l'hagiographe, préoccupé de comparer les deux économies et convaincu, tel le diacre Etienne (Ac 7, 47-49), du caractère transitoire du temple juif, s'attache à démontrer la supériorité de la foi et des usages ou rites chrétiens par rapport aux institutions juives telles qu'elles furent établies par Moïse, durant le séjour d'Israël au désert, sur les ordres mêmes de Dieu et d'après les exemplaires que Dieu avait montrés. S'il était établi que des sectaires juifs espéraient rétablir au sein du judaïsme le culte du tabernacle à la place de la liturgie du temple [78], on pourrait croire que l'hagiographe polémise plus spécialement contre cette espérance et cette prétention en évoquant le tabernacle céleste dont Jésus est le grand prêtre.

7. L'écrit chrétien paraît avoir été composé par un juif nourri de philosophie religieuse alexandrine, peut-être même philonienne, et converti au christianisme. L'auteur anonyme s'adresse à des coreligionnaires, devenus chrétiens comme lui, qui regrettaient sans doute l'absence dans la foi chrétienne d'institutions cultuelles pouvant faire pièce au culte juif. L'hagiographe répond à leurs regrets en leur dévoilant le culte et le sacerdoce célestes du Christ. En sous-ordre, il leur

78. Cfr J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, p. 239-240.

rappelle aussi l'existence d'un autel chrétien (13, 10) sur la nature duquel il ne nous donne malheureusement pas d'éclaircissements [79].

8. C'est trop vouloir préciser les destinataires de l'épître que de songer avec C. Spicq à des prêtres juifs convertis, regrettant le culte auquel ils avaient pris part. Quant à attribuer la rédaction de l'écrit à Apollos, c'est avancer le nom d'un personnage dont la personnalité peut à la rigueur convenir, mais c'est oublier qu'à l'appui de cette attribution tout argument positif fait défaut. Apollos n'aura pas été le seul juif converti, nourri d'alexandrinisme. Il suffit de songer au diacre Etienne et au groupe d'hellénistes hiérosolymitains. Dès lors, il vaut mieux renoncer à vouloir combler une lacune historique que seules de nouvelles découvertes pourraient nous aider à supprimer [80].

9. Répétons ce que nous disions au début de notre enquête : l'Epître aux Hébreux est un magnifique document doctrinal. Remercions donc les auteurs qui, par leurs études comparatives avec Qumrân, ont contribué à lui donner un regain d'actualité et à lui assurer la place qu'elle mérite d'occuper dans les études bibliques et dans la réflexion des théologiens.

Louvain
3, Place de l'Université.

J. COPPENS,
professeur à l'Université de Louvain.

---

79. Cfr He 13, 10. — C. Spicq (*L'Epître aux Hébreux*, t. II, *in h. loc.*) hésite à rapporter le texte à l'eucharistie. J. Héring (*op. cit., in h. loc.*) songe aux bienfaits de la croix et de la nouvelle alliance dont les chrétiens, par opposition aux juifs (9, 10), se nourrissent spirituellement, mais il concède que « l'expression 'manger de l'autel', c'est-à-dire 'manger de ce qui est offert' peut pousser à voir dans ce verset une allusion à l'eucharistie ». S'il n'accepte pas l'allusion, c'est que par ailleurs l'eucharistie n'est nulle part mentionnée dans l'épître. En revanche, O. Michel songe à l'eucharistie (*op. cit.*, p. 343) : « Tatsache ist, dass die Ausdrücke φαγεῖν, σῶμα und θυσιαστήριον am besten innerhalb der Abendmahlliturgie zu verstehen sind. » Le θυσιαστήριον se comprendrait d'autant plus aisément de la table eucharistique qu'il n'a pas été mentionné parmi les ustensiles du tabernacle (9, 1-5). W. Goossens (*Les Origines de l'eucharistie sacrement et sacrifice*, dans *Univ. Cath. Lov. Dissert. Fac. Theol.*, sér. II, t. XXII, Gembloux, 1931, p. 217-223) insiste, nous l'avons déjà appris, sur le fait que les chrétiens « possèdent » l'autel. Il n'exclut pas de façon absolue que θυσιαστήριον puisse désigner la croix (*op. cit.*, p. 221), mais il estime que plus vraisemblablement « un autel au sens propre » est visé (*op. cit.*, p. 222).

80. Dans *The Purpose of the Epistle to the Hebrews in the Light of Recent Studies in Judaism* (*Amicitiae Corolla*, p. 253-264, Londres, 1933), A. C. Purdy déclarait que le problème des destinataires de l'épître ne pouvait être résolu que dans l'hypothèse de la découverte de nouveaux documents juifs, contemporains du christianisme naissant. Les écrits de la mer Morte n'auront pas, je pense, comblé son attente.