Collection dirigée
par
PHILIPPE LEFEBVRE

© *Les Éditions du Cerf*, 2020
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris
ISBN 978-2-204-13955-7

ACFEB

EXODES ET MIGRATIONS DANS LES TRADITIONS BIBLIQUES

XXVIIe congrès
de l'Association catholique française
pour l'étude de la Bible
(Paris, 2018)

Actes édités sous la direction
d'Olivier ARTUS et Sophie RAMOND

LES ÉDITIONS DU CERF

« ÉTRANGERS ET VOYAGEURS SUR LA TERRE »

La redéfinition de l'errance dans l'Épître aux Hébreux

RÉGIS BURNET
Université catholique de Louvain

« Ils moururent [...] en ayant publiquement reconnu qu'ils étaient étrangers et exilés sur la terre. » La formule est belle : elle est systématiquement alléguée lorsqu'il s'agit d'évoquer les migrations contemporaines. Une réflexion éthique sur les migrants ? On la cite[1]. Un éditorial sur ce qui se passe en Méditerranée, on l'invoque[2]. Un dossier pédagogique de l'ACAT sur les migrations ? On la retrouve même sous la plume d'Éric-Emmanuel Schmitt[3]. Les exégètes eux-mêmes ne se refusent pas à se livrer à l'exercice périlleux de l'actualisation[4]. L'idée sous-jacente à cet usage de la citation, perpétuellement ressassée, est qu'il existe une sorte de solidarité entre les migrants de tous les temps et que la condition pèlerine d'Abraham n'en fait pas seulement le Père des Croyants, mais aussi le Père des Migrants. Mais le texte affirme-t-il bien

1. A. THOMASSET, « Une foi d'exilé », *Christus* 253 (2017), p. 55-63 (ici p. 166) ; Z. DUBE, « Abraham and Jesus as Ancient Migrants : An African Migration Perspective », *Perichoresis* 14 (2016), p. 63-74.
2. C. PEDOTTI ET B. STEPHAN, « Étrangers et voyageurs sur la terre », *Témoignage chrétien* 3638, 2015, p. 3.
3. ACAT, *Accueil de l'étranger : repères pour la réflexion et l'action*, ACAT, www.acat.fr, coll. Dossiers pédagogiques de l'ACAT, 2016, p. 3 (fiche 1).
4. Y. S. KIM, « Hebrews 11:8-16 », *Interpretation* 72 (2018), p. 204-206.

cela ? N'est-il pas abusif de donner à l'expression ἐπὶ τῆς γῆς, le sens très général de « l'orbe terrestre » pour en faire des migrants universels ? Et pourquoi n'insiste-t-on pas sur ce qui précède, le balancé subtil entre les promesses, leur absence de réalisation du vivant des patriarches, et la foi ? Ce faisant, on passe à côté de ce texte complexe qui procède à une série de redéfinitions du concept de migration et de migrants et à une relecture complète de l'histoire d'Abraham.

En apparence, Abraham est bien le père des migrants

He 11. – [8] Appelé par la foi (πίστει καλούμενος), Abraham obéit pour partir vers un lieu (τόπος) qu'il allait recevoir en héritage (εἰς κληρονομίας), et il partit en ignorant où il allait.

L'Épître aux Hébreux accorde une place très importante au mouvement et au déplacement, comme l'avait vu Ernst Käsemann, dans l'étude qu'il rédigea pendant qu'il était dans les prisons de la Gestapo en 1937[1], *Das wandernde Gottesvolk*. En effet, le premier à pérégriner dans l'épître est Jésus lui-même, qui est nommé l'ἀρχηγὸς τῆς σωτερίας (« le guide du salut », 2,10) le πρόδρομος (« le précurseur », 6,20), le τῆς πιστεως ἀρχηγός (« le guide de la foi », 12,2). Le peuple, ensuite, est en mouvement : la parénèse transitionnelle de He 3,6-4,11 se sert de la génération au désert comme comparaison de ce qu'il ne faut pas faire. Le chap. 11, quant à lui, évoque une migration, qui sera reprise au chap. 13. Peuple, foi et déplacement sont liés au point que, comme le dit Käsemann, le processus de la foi ne peut pas se décrire autrement qu'à travers le motif de l'errance[2].

Dans cette première phrase, rien ne distingue fondamentalement ce qu'écrit Hébreux de ce qui se trouve dans le texte de la

1. K. F. Ulrichs, « Ernst Käsemann », *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 18.5, Nordhausen, Bautz, 2001, p. 775-778.
2. E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk, eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 37, 1939, p. 19.

Genèse. On y retrouve quatre éléments saillants : (1) l'énoncé de la foi d'Abraham, rappel de la fameuse citation de Gn 15,6 (« Abraham eut foi en Dieu et celui lui fut compté pour justice ») que Paul ne cesse de commenter en Rm 4 et Ga 3, et après lui une foule d'auteurs[1] ; (2) le départ pour Canaan, réminiscence de Gn 12[2] ; (3) la question de l'héritage, qui n'est pas textuellement dans le récit, mais qui va être développée par la suite, en particulier dans 1Ch 16,18 et dans Ac 7,56[3] ; (4) l'ignorance du plan de Dieu qui se révèle dans ce que dit Dieu lorsqu'il décrit le but comme « le pays que je te *montrerai* » de Gn 12,1[4]. On retrouve exactement les mêmes éléments chez Paul de Tarse ou chez Clément de Rome (1Clem 10.1-7 ; 17.2 ; 31.2). La différence de théologie entre eux et avec l'auteur de l'épître exclut qu'ils se soient copiés les uns sur les autres : nous avons ici le résumé de la lecture que la tradition, dans son ensemble, fait de la geste d'Abraham[5].

Cette lecture procède à une définition de la foi par ses effets : l'errance[6]. La foi est en effet caractérisée comme la réponse active à la parole de Dieu de quitter son pays[7], exprimée dans le participe présent καλούμενος qui dit le consentement immédiat. « La parole de Dieu résonnait encore que déjà Abraham se mettait en

---

1. Comme le rappelle O'Brien qui cite toute la littérature avant lui P. T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids (MI)/Nottingham (UK), Eerdmans/Apollos, coll. Pillar New Testament Commentary, 2010, p. 411.
2. J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T & T Clark, coll. International Critical Commentary, 1924, p. 169.
3. P. T. O'Brien, *Hebrews*, p. 412.
4. W. L. Lane, *Hebrews 9-13*, Dallas (TX), Word Books, coll. Word Biblical Commentary 47B, 1991, p. 349.
5. H. Moxnes, « God and His Promise to Abraham : First Century Appropriations », *Theology in Conflict : Studies in Paul's Understanding of God in Romans*, Leiden, E. J. Brill, coll. Supplements to Novum Testamentum 53, 1980, p. 117-195. *Contra* D. Hagner, qui voyait une influence entre He et 1Clem : D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden, Brill, coll. Supplements to Novum Testamentum 34, 1973, p. 184-186.
6. A. Vanhoye, *L'Épître aux Hébreux, un prêtre différent*, Pendé, J. Gabalda et Cie, coll. Rhétorique sémitique 7, 2010, p. 265.
7. W. L. Lane, *Hebrews*, p. 349.

route[1] », selon la formule de Spicq. Pour l'heure, Abraham sert de modèle au voyageur qui se met en route, ou peut-être, très précisément, à l'*émigrant*, c'est-à-dire à celui qui quitte son pays pour un autre, qu'il juge meilleur, et dont la migration prendra fin. Sa vie est « une vie placée sous le signe du départ » selon la belle expression de Jean-Marie Carrière empruntée à Philon[2]. En retour, la migration reçoit une définition très positive puisqu'elle est la manifestation même de l'attachement à Dieu.

Première rupture : la Terre promise est un pays étranger

[9] Par foi (πίστει), il migra (παρῴκησεν) vers la terre de la promesse (εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας) comme [si elle était] étrangère (ὡς ἀλλοτρίαν), habitant dans des tentes (ἐν σκηναῖς κατοικήσας) avec Isaac et Jacob, les cohéritiers (συγκληρονόμοι) de la même promesse.

Rien ne se passe pourtant comme prévu. L'obstacle n'est pas formulé dans la première partie de la phrase, comme on le lit souvent. Certes, παροικέω signifie un séjour temporaire et une résidence à l'étranger sans droits civiques[3], mais il faut rendre justice au εἰς, qui implique l'idée de migration, comme l'avait bien vu Delitzsch au XIXe siècle[4] : le verbe désigne un banal voyage. La véritable difficulté est exprimée par deux oxymores successifs. Le premier est narratif : comment la terre promise – une tournure peu classique[5], mais qui s'explique dans le contexte de la lettre qui

1. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux. II Commentaire*, Paris, J. Gabalda, coll. Études bibliques, 1953, p. 346.
2. J.-M. Carrière, « "En-dehors de la porte" (He 13,12) », in R. Burnet *et al.* (dir.), *The Epistle to the Hebrews Writing at the Borders*, Leuven, Peeters, coll. Contributions to Biblical Exegesis & Theology 85, 2016, p. 153-162.
3. P. T. O'Brien, *Hebrews*, p. 412.
4. F. Delitzsch, *Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung*, Leipzig, Dörffling & Francke, 1857, p. 544.
5. P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1977, p. 469.

utilise en permanence les questions de promesses et d'héritage[1] – peut-elle être une terre étrangère, c'est-à-dire – au double sens de l'adjectif – une terre déjà aux mains des étrangers, mais aussi une terre où l'on se sent étranger[2] ? Le second oxymore est textuel. Κατοικέω dit le fait de s'établir à demeure dans un lieu comme les soldats ou les colons au milieu des indigènes[3], alors que σκηνή décrit l'existence nomadique et la précarité.

Cette troublante phase négative où la foi ne possède pas ce qui lui a été promis[4] repose sur le repérage et l'assemblage de tous les détails inexplicables du cycle patriarcal. Comme un critique littéraire impitoyable, l'auteur collecte les inconsistances du récit. L'allusion aux tentes fait ainsi référence aux nombreux passages dans lesquels Abraham, Isaac ou Jacob montent et démontent leur tente, preuve qu'ils ne sont jamais véritablement installés[5]. La vie sous les tentes est très méprisée dans l'Antiquité[6], ce qui implique un fort déshonneur[7]. Le terme d'« émigré », quant à lui, se trouve au tout début du chap. 23 de la Genèse :

> Gn 23. – [1] La vie de Sara dura cent vingt-sept ans. [2] Sara mourut dans le pays de Canaan, à Qiryath-Arba, c'est-à-dire Hébron. Abraham vint célébrer les funérailles de Sara et la pleurer. [3] Puis il se releva et s'éloigna de la morte pour parler aux fils de Heth. [4] « Je

---

1. 4,1 ; 6,12-17 ; 7,6 ; 8,6 ; 9,15 ; 10,36. H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews : A Commentary*, Philadelphia (PA), Fortress Press, coll. Hermeneia, 1989, p. 323.
2. J. Moffatt, *Hebrews*, p. 169.
3. C. Spicq, *Hébreux*, p. 347.
4. A. Vanhoye, *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, coll. Studia neotestamentica 1, 1963, p. 186.
5. Gn 12,8 ; 13,3.5.12.18 ; 18,1 (Abraham). Gn 26,17.25 (Isaac) ; Gn 33,18.19 et 35.21 (Jacob). La liste est donnée par J. Massonnet, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, coll. Commentaire biblique : Nouveau Testament 15, 2016, p. 323.
6. C. R. Koester, *Hebrews : A New Tanslation with Introduction and Commentary*, New Haven (CT), Yale University Press, coll. Anchor Yale Bible 36, 2008, p. 496.
7. D. A. DeSilva, *Despising Shame : Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, coll. Society of Biblical Literature Studies in Biblical Literature 21, 2e éd., 2008, p. 201-202.

> vis avec vous, dit-il, comme un émigré et un hôte. Cédez-moi une propriété funéraire parmi vous pour que j'ensevelisse la morte qui m'a quitté. »

« Je vis avec vous comme un émigré et un hôte », Πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν, dit la Septante, dans un vocabulaire qu'on ne cesse de retrouver dans la péricope. Un passage du midrash *Genèse Rabbah* sur Gn 23, 4, a bien vu l'ambiguïté du texte et tente de la corriger :

« Je suis un immigré et un résident ». « Immigré » (*ger*), c'est-à-dire locataire. « Résident » (*toshav*), c'est-à-dire le maître (ou le propriétaire) de la maison. (Abraham dit :) Si je veux, je [ne] suis [qu'] un locataire ; mais sinon, je suis le propriétaire de la maison. En effet, le Saint béni soit-Il lui avait parlé ainsi : « À ta descendance j'ai donné ce pays, etc. » [Gn 15, 18][1].

Abraham aurait-il donc choisi un terme plus doux pour ne pas heurter ceux à qui il s'adressait ?

Le texte de l'épître aux Hébreux, au rebours, assume l'ambiguïté ; l'interprétation traditionnelle des Pères part à sa suite. Depuis Jean Chrysostome, tous insistent sur le fait qu'Abraham n'a même pas de quoi inhumer sa femme.

Ils habitaient sous des tentes, ils devaient acheter avec de l'argent jusqu'à leur sépulcre parce qu'ils étaient bien des étrangers, n'ayant pas même un lieu pour ensevelir leurs morts. Mais quoi ! se disaient-ils étrangers pour cette terre de Palestine seulement ? Non, mais aussi pour le monde entier. Et c'était vrai : ils ne voyaient, sur le monde, rien de ce qu'ils désiraient, mais que des choses étrangères et inconnues[2].

---

1. *Genèse Rabbah* LVIII, 6. Traduction d'après le ms Vaticanus 30, trad. K. Berthelot, « Terre promise et patrie céleste dans Hébreux 11 », in R. Burnet *et al.* (dir.), *The Epistle to the Hebrews. Writing at the Borders*, Leuven, Peeters, coll. Contributions to Biblical Exegesis & Theology 85, 2016, p. 137-152 (ici p. 140).

2. Jean Chrysostome, *Homélies sur l'Épître aux Hébreux* 24,2, *PG* 63, 167-168. Οἱ γὰρ ἐν σκηναῖς κατοικοῦντες, οἱ ἀργυρίου καὶ τάφους ὠνούμενοι δῆλον ὅτι ξένοι τινὲς οὕτως ἦσαν, ὥστε μηδὲ ὅπου θάψωσι τοὺς νεκροὺς ἑαυτῶν ἔχειν. Τί οὖν; ἆρα τῆς γῆς ἐκείνης μόνον ἔλεγον εἶναι ξένοι τῆς ἐν Παλαιστίνῃ; Οὐδαμῶς,

Depuis Théodoret de Cyr, une génération après Jean Chrysostome (PG 82,761) Primase d'Hadrumète vers 550 (PL 68,764) jusqu'à la glose ordinaire[1], en passant par Théophylacte, v. 1120 (PL 125,346) ou Hervé du Bourg-Dieu, v. 1150 (PL 181,1647), tous reprennent cette interprétation.

Or, celle-ci marque une rupture profonde avec la manière dont on recevait ce texte à l'époque même de l'écriture de l'Épître aux Hébreux. En effet, comme le note Katell Berthelot[2], à partir des Hasmonéens, et singulièrement Jean Hyrcan, on assiste à une juridicisation du rapport d'Israël à la Terre promise, qui entend affirmer un droit de propriété inaliénable sur cette terre. L'idéologie hasmonéenne, qu'on peut qualifier avec un soupçon d'anachronisme de nationalisme, estime donc la promesse réalisée. En montrant que les promesses de Dieu, qui vont dans le sens de cette sorte de patriotisme judéen, n'ont pas été accomplies, l'auteur peut « rouvrir » la Révélation et écrire une nouvelle fin à la narration biblique pour mieux la christianiser. Puisqu'Abraham et ses successeurs n'ont pas vécu l'accomplissement de ces promesses à dimension nationale, ceux-ci peuvent devenir des héros chrétiens[3]. Et c'est une toute petite nuance de vocabulaire, qu'avait déjà bien vu ce fin lecteur qu'était Käsemann[4] qui traduit cette sorte de captation de l'héritage abrahamique : en faisant vivre Abraham sous le régime de l'ἐπαγγελία, plutôt que sous celui de l'εὐαγγέλιον, il le contraint à l'errance (la fameuse *Wanderschaft*) : cela empêche de faire de Canaan le but du voyage et le déterritorialise, si on peut dire. L'expression γῆ τῆς ἐπαγγελίας change en

---

ἀλλὰ τῆς οἰκουμένης πάσης, καὶ εἰκότως· οὐδὲν γὰρ ἐθεώρουν ἐν αὐτῇ τούτων ὧν ἐβούλοντο, ἀλλὰ πάντα ξένα καὶ ἀλλότρια.

1. WALAFRID STRABON, *Biblia sacra, cum glossa ordinaria primum quidem a Strabo Fuldensis collecta... et postilla Nicolai Lyrani*, vol. 6, Venetiis [Venise], apud Iuntas [Junte], 1601, p. 923.

2. K. BERTHELOT, « Terre promise », p. 140-141.

3. P. EISENBAUM, « Heroes and History in Hebrews 11 », in C. A. Evans et J. A. Sanders (dir.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel : Investigations and Proposals*, Sheffield (UK), Sheffield Academic Press, coll. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 148, 1997, p. 380-396.

4. E. KÄSEMANN, *Wandernde Gottesvolk*, p. 4.

effet radicalement de sens, puisqu'on passe d'un *genitivus qualitatis* (« le pays promis ») à une sorte de *genetivus itineris* (« le pays qui conduit au bien promis »). La terre se dissocie du but de la promesse[1] : Canaan est vidé de sa substance.

Abraham quitte donc de la figure de l'émigré pour celle de l'exilé. Il n'est plus un migrant, mais tombe dans une catégorie beaucoup plus méprisable, comme le rappellent les travaux de M.-F. Baslez[2]. Dans un monde où il n'y a pas de règlements internationaux, vivre hors de chez soi est très dangereux[3]. Et davantage, c'est une honte. Souvenons-nous que la condamnation suprême à Athènes était l'ostracisme[4]. Et surtout rappelons-nous les trésors d'argumentation pour nuancer la douleur de l'exil déployés par Télès le Cynique qui finit par confesser que le fait de ne pas être enseveli dans sa patrie est la pire des choses, par Sénèque cherchant à se consoler de son exil en Corse en envoyant à sa mère Helvie une consolation, et par Favorinus d'Arles, tentant une sortie honorable à son exil de Chios[5]. Plutarque lui-même, dans son *De Exilio*, après avoir tenté de se convaincre qu'il n'existe pas de « pays natal », car l'univers entier est un pays natal (600e) avoue : « l'exil est un mot honteux[6] ». Dans la tradition biblique, Ben Sirach ne dit pas davantage, qui reconnaît que « c'est une

---

1. K. Backhaus, « Das Land der Verheißung : Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief », *New Testament Studies* 47 (2001), p. 171-188 (ici p. 174).
2. M.-F. Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, Belles Lettres, coll. Realia 17, 2e éd., [1]1984, 2008.
3. D. A. DeSilva, *Perseverance in Gratitude : A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2000, p. 394-395.
4. Il y a débat pour savoir jusqu'à quel point cette procédure était infamante : A. Martin, « L'ostracisme athénien. Un demi-siècle de découvertes et de recherches », *Revue des Études Grecques* 102 (1989), p. 124-145 (ici p. 130).
5. Télès le Cynique, *Περὶ φυγῆς* (frgt. III), P. P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès*, Paris, J. Vrin, coll. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 23, 1998, p. 281. Sénèque, *Consolatio ad Helviam matrem*. Favorinus d'Arles, *Περὶ φυγῆς* 25,13. Favorinus d'Arles, *Œuvres III, fragments. Texte établi, traduit et commenté par Eugenio Amato*, Paris, les Belles lettres, coll. Collection des universités de France Série grecque, n° 473, 2010 ; E. Amato et M.-H. Marganne, *Le Traité « Sur l'Exil » de Favorinos d'Arles. Papyrologie, philologie et littérature*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Interférences, 2015.
6. Ἀλλ' ἐπονείδιστον ὁ φυγάς ἐστι. Plutarque, *De Exilio* 607a.

vie misérable que d'aller de maison en maison, et de ne pouvoir ouvrir la bouche parce que tu es étranger » (Si 29,24 voir plus généralement les v. 21-28). Abraham ne serait-il donc plus le Père des Migrants pour devenir celui des Apatrides ?

PREMIÈRE PRÉCISION : LA TERRE PROMISE EST UNE VILLE

> [10] ils attendaient en effet la ville [πόλις] ayant des fondations [θεμέλια], dont l'artisan [τεχνίτης] et le constructeur [δημιουργός] est Dieu.

Heureusement, la phrase suivante introduit un élément d'espérance dans cette narration. En effet, il propose de voir un but à cette migration : une ville concrète, car elle possède des fondations[1], l'exact contraire de l'infamante vie sous les tentes[2]. Pour un Grec, ce terme de πόλις est une consolation face à l'errance. La liberté des Grecs découle de leur citoyenneté qui a une dimension quasi sacrale[3]. La cité est ce qui porte la culture, ce qui encourage les sciences et les arts et qui assure à chacun la sécurité, le bien-être et l'identité[4].

La précision du fait que Dieu est le τεχνίτης, évoque la sagesse créatrice planifiant le monde (Sg 7,21 ; 8,6)[5] ; qu'il en soit le δημιουργός renvoie au pouvoir créateur de Dieu exécutant son plan[6], même si ce terme qui n'est pas biblique – la seule autre

---

1. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13, 12e éd., [1]1936, p. 395.
2. W. L. LANE, *Hebrews*, p. 351. K. BACKHAUS, « Land der Verheißung », p. 175.
3. E. GRÄSSER, « "Wir haben hier keine bleibende Stadt" (Hebr 11,13) : Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten », in M. Evang et O. Merk (dir.), *Aufbruch und Verheißung : Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburstag*, Berlin, De Gruyter, coll. Beihefte zur ZNW 65, 1992, p. 251-263 (ici p. 253).
4. J. ERNST, « Die griechische Polis – das himmlische Jerusalem – die christliche Stadt », *Theologie und Glaube* 67 (1977), p. 240-258 (ici p. 254).
5. J. MASSONNET, *Hébreux*, p. 324.
6. W. L. LANE, *Hebrews*, p. 353.

occurrence se trouve en 2M 4,1 dans un sens différent –, il ne peut pas ne pas faire penser au *Timée* (28a-31c)[1].

Si le vocabulaire évoque l'hellénisme, en revanche la référence judéenne est claire : l'intertextualité nous dirige vers le livre d'Isaïe. Le contraste avec les tentes remémore cette « tente que l'on de démontera plus » du Premier Isaïe (Is 33,20) et surtout l'intervention de l'artisanat divin rappelle l'oracle sur Jérusalem du Second Isaïe (Is 54,11b-12) : « voici que moi je mettrai un cerne de fard autour de tes pierres, je te fonderai sur des saphirs, je ferai tes créneaux en rubis, tes portes en pierres étincelantes et tout ton pourtour en pierres ornementales ».

Pourtant, une petite interrogation demeure. La promesse de cette ville n'est-elle pas finalement une déception ? Les patriarches attendaient une terre, et voici qu'on leur fait miroiter la promesse d'une ville !

Seconde rupture : migrants jusqu'à la mort ?

> [13] Selon [la logique[2]] de la foi (κατὰ πίστιν), tous ceux-là moururent, sans avoir reçu les promesses, mais les ayant vu à distance (πόρρωθεν) et les ayant saluées (ἀσπασάμενοι), et en ayant [publiquement] reconnu (ὁμολογήσαντες) qu'ils étaient étrangers (ξένοι) et résidents (παρεπίδημοί) sur la terre (ἐπὶ τῆς γῆς).

Tout à la joie d'apercevoir un but au chemin d'Abraham, qu'on nous permette d'éviter les périls des versets 11 et 12. Ainsi que le rappelait Albert Vanhoye, les versets 8-10 et 13-16 forment une inclusion réciproque dans les versets 11-12 et 17-18 et que c'étaient donc deux arguments qui progressaient ainsi en parallèle[3]. Nous en tenons à la migration, qui dans le cas d'Abraham ne prend pas fin.

---

1. *Ibid.*, p. 344.
2. *Ibid.*, p. 345. Lane traduit *principle*.
3. A. Vanhoye, *Prêtre différent*, p. 267.

En effet, l'attente de Jérusalem est une attente déçue[1], à la fois pour le lecteur et les personnages, puisque ces derniers meurent sans avoir pu recueillir les fruits de la promesse. Le fait avait déjà été bien commenté dans la tradition juive : dans le Bavli *Sanhédrin* 90b, Rabban Gamaliel démontre avec malice qu'il s'agit d'une preuve de l'existence de la résurrection. Si Dieu a promis aux Pères de leur donner la terre et qu'ils sont morts, il faudra bien qu'ils ressuscitent pour en prendre possession[2] ! Dans l'Épître aux Hébreux, pas de résurrection en vue : on reste au seuil de la promesse, πόρρωθεν, « à distance ». Là encore une petite incursion dans l'histoire de la réception nous apprend que depuis Jean Chrysostome, on interprète l'adverbe comme une « métaphore empruntée aux navigateurs, qui aperçoivent de loin les villes ardemment désirées, et qui avant même d'y entrer, par cette salutation en prennent possession en se l'appropriant[3]. » De Pierre Lombard au XIIe siècle (PL 191,493) à Dom Calmet au début du XVIIIe siècle[4], tous ont compris πόρρωθεν comme cette métaphore.

Donc, l'errance ne prend pas fin. Au contraire, comme Jacob à Pharaon selon la LXX (Gn 47,9)[5], les patriarches confessent publiquement[6] qu'ils sont ξένοι, c'est-à-dire d'un autre pays ou d'une autre race, et παρεπίδημοί, résidents temporaires dans un pays[7]. Le Lévitique (Lv 25,23) a repris cette déclaration.

---

1. H. W. ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 324.
2. J. MASSONNET, « La Terre dans la tradition rabbinique », in F. Lestang et M.-H. Robert (dir.), *La Terre, demeure de sainteté. Études chrétiennes du judaïsme*, Lyon, Profac, 2011, p. 61-107 (ici p. 103-104).
3. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'Épître aux Hébreux* 23,2, *PG* 63,162 ἀπὸ μεταφορᾶς εἶπε τῶν πλεόντων καὶ πόρρωθεν ὁρώντων τὰς πόλεις τὰς ποθουμένας, ἃς πρὶν ἢ εἰσελθεῖν εἰς αὐτὰς τῇ προσρήσει λαβόντες αὐτὰς οἰκειοῦντα.
4. A. CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* vol. 7, les épîtres de Saint Paul, t. II, Paris, Emery/Saugrain/Pierre Martin, 1724, p. 739.
5. J. MOFFATT, *Hebrews*, p. 173. Αἱ ἡμέραι τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς μου, ἃς παροικῶ, ἑκατὸν τριάκοντα ἔτη, « les jours des années de ma vie, que je vis en étranger, font 130 ans ».
6. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 398.
7. Comme le montre P. Tor. Amenoth. 8 qui porte καὶ τῆς τῶν παρεπιδημούντων καὶ κατοικούντων ἐν ταύταις ξένων παρασχιστείας θεραπείας. Voir J. MOFFATT, *Hebrews*, p. 174 ; J. MASSONNET, *Hébreux*, p. 332.

Or, quel est ce pays ? Emportés par leur enthousiasme, beaucoup ont étendu cette expression jusqu'aux confins du monde : Abraham et les siens se seraient déclarés étrangers à toute la terre. Mais est-ce qu'il est légitime de traduire ἐπὶ τῆς γῆς par « sur toute la terre » et de faire, comme on le disait, d'Abraham le Père des Migrants ? La question paraît anecdotique, mais on se trouve l'une des principales difficultés de la lettre : quel sens faut-il donner à cette errance des patriarches ? Un peu d'histoire des lectures va nous aider à y voir plus clair.

La doxa contemporaine n'a jamais fait rupture avec la lecture traditionnelle

En traduisant spontanément ainsi, nous vivons sous une *doxa* qui tend à faire des patriarches la personnification de l'errance humaine. Celle-ci remonte aux toutes premières lectures de l'Épître, au IVe siècle, et en particulier à Jean Chrysostome, qui y découvre une merveilleuse occasion à déployer un discours moral : « Alors que les justes n'étaient, pour le monde, que des étrangers, que des morts, nous le sommes pour le ciel ; de même qu'ils étaient pour le ciel des vivants et des citoyens, nous le sommes pour le monde[1]. » Dans l'esprit du prédicateur, les patriarches expriment la véritable condition humaine que nous peinons à voir, tant nous sommes aveuglés par nos péchés. Alors que nous nous donnons le plus grand mal pour être citoyens du monde et voyageurs vers le ciel, nous devons être voyageur dans le monde et citoyens du ciel. Ce thème se voit ressassé chez tous les commentateurs de Primase d'Hadrumète v. 550 à Thomas d'Aquin qui résume : *Isti autem non solum confitebantur se esse advenas, sed etiam peregrinos. Sic etiam sanctus vir non facit mansionem suam in mundo*, « ils ne confessaient pas seulement être des étrangers, mais des voyageurs ; ainsi l'homme saint

1. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'Épître aux Hébreux* 24,1, *PG* 63,167 καὶ ὅπερ ἦσαν τῷ κόσμῳ οἱ δίκαιοι, ξένοι καὶ νεκροὶ, τοῦτο ἡμεῖς ἐσμεν τῷ οὐρανῷ· ὅπερ δὲ ἦσαν ἐκεῖνοι τῷ οὐρανῷ, ζῶντες καὶ πολιτευόμενοι, τοῦτο ἡμεῖς ἐσμεν τῷ κόσμῳ.

n'établit pas sa demeure dans le monde »[1]. Un siècle après, ce même motif donnera naissance à la foudroyante mode du thème du pèlerinage de la vie humaine, popularisé par le moine cistercien Guillaume de Digulleville (1295-après 1358). Celle-ci se prolongea jusqu'au XVIIe siècle[2].

Depuis la fin du XIXe siècle, on chercha à donner un tour historico-critique à la *doxa*. Aussi proposa-t-on des rapprochements avec le milieu d'écriture, en particulier avec le stoïcisme impérial qui insistait sur la thématique de l'errance, à la suite de toute la tradition grecque. Dès le début de l'aventure grecque, au Ve siècle av. J.-C., Empédocle déclarait en effet : « moi aussi je suis un fugitif de l'en-haut et un exilé, indiquant que ce n'est pas seulement lui, mais nous tous à commencer par lui-même, qui sommes en séjour ici, des étrangers et des exilés[3] » Épictète reprend le même *topos* : « On agit comme un homme qui, rentrant dans sa patrie, passe en un lieu où se trouve une belle auberge, et comme l'auberge lui plaît, il y reste. Homme tu as oublié ton but. Ce n'est point là que tu allais, mais tu y passais[4]. » Mais surtout, elle repose sur un rapprochement avec le médio-platonisme et son représentant le plus éminent dans le judaïsme alexandrin : Philon. Dès 1889 Westcott, puis Moffatt en 1924, Michel en 1936, Spicq en 1953[5] font le parallèle avec le *De Somniis* 1,181 et le *De Confusione linguarum* 75-78. Remarquant que la lettre multiplie les allusions

---

1. THOMAS D'AQUIN, *Super Ad Hebræos reportatio* 11, lectio 4 dans *Super epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, Taurini [Turin], Marietti, 1953, p. 467.
2. M. NIEVERGELT ET S. A. VIERECK GIBBS KAMATH, *The « Pèlerinage » Allegories of Guillaume de Deguileville : Tradition, Authority and Influence*, Cambridge (UK), Brewer, coll. Gallica 32, 2013.
3. τὴν καὶ ἐγὼ νῦν εἶμι φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης· οὐχ ἑαυτόν, ἀλλ' ἀφ' ἑαυτοῦ πάντας ἀποδείκνυσι μετανάστας ἐνταῦθα καὶ ξένους καὶ φυγάδας ἡμᾶς ὄντας. Citation dans PLUTARQUE, *De Exilio* 607d.
4. ÉPICTÈTE, *Entretiens* II, 23,39, trad. J. SOUILHÉ, *Épictète, Entretiens Livre II*, Paris, Belles lettres, coll. Collection des universités de France 2, 3e éd., 1969, p. 108. On trouverait les mêmes déclarations dans CICÉRON, *Tusculanes* I, 24.
5. B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, London, Macmillan, [1]1889, 1892, p. 362 ; J. MOFFATT, *Hebrews*, p. 174 ; C. SPICQ, *Hébreux*, p. 350 ; O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, p. 395.

à l'ombre, au prototype, à l'esquisse[1], tous proposent de voir une influence à la dissociation des sphères ainsi qu'à la distinction entre le nouménal et le phénoménal propre à cette philosophie[2]. Le lien avec l'exil leur semble assez clair : connaître que la réalité n'est pas le monde des phénomènes rend étranger à ce monde[3]. Et la vie sous les tentes s'explique d'elle-même tant la découverte eidétique renverse les hiérarchies : les édifices terrestres ne sont que des campements par rapport aux célestes[4], par conséquent, pourquoi ne pas aller jusqu'au bout du phénomène et vivre sous les tentes ?

Comme toujours, cette lecture correspond à un certain horizon d'attente : le sentiment d'être exilé dans ce monde, propre au début du XXe siècle. On le voit décrit par exemple dans la préface au grand recueil d'articles du philosophe Gabriel Marcel paru en 1945 et intitulé *Homo Viator* et on le trouve surtout dépeint dans la fameuse réflexion que fait Marcel Proust après la mort de Bergotte dans *La Prisonnière* :

Ce qu'on peut dire, c'est que tout se passe dans notre vie comme si nous y entrions avec le faix d'obligations contractées dans une vie antérieure ; il n'y a aucune raison, dans nos conditions de vie sur cette terre, pour que nous nous croyions obligés à faire le bien, à être délicats, même à être polis, ni pour l'artiste cultivé à ce qu'il se croie obligé de recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il excitera importera peu à son corps mangé par les vers, comme le pan de mur jaune que peignit avec tant de science et de raffinement un artiste à jamais inconnu, à peine identifié sous le nom de Ver Meer. Toutes ces obligations, qui n'ont pas leur sanction dans la vie présente, semblent appartenir

---

1. E. GRÄSSER, *Der Brief an die Hebräer*, Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger Verl./Neukirchener Verl., coll. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 17, 1990, p. 236.
2. K. BACKHAUS, « Land der Verheißung », p. 176 ; E. GRÄSSER, *Hebräer*, p. 142.
3. J. W. THOMPSON, « What Has Middle Platonism to Do with Hebrews ? », in E. F. Mason et K. B. McCruden (dir.), *Reading the Epistle to the Hebrews : A Resource for Students*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, coll. Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study 66, 2011, p. 31-52 (ici p. 49).
4. C. SPICQ, *Hébreux*, p. 348.

à un monde différent, fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entièrement différent de celui-ci, et dont nous sortons pour naître à cette terre, avant peut-être d'y retourner revivre sous l'empire de ces lois inconnues auxquelles nous avons obéi parce que nous en portions l'enseignement en nous, sans savoir qui les y avait tracées – ces lois dont tout travail profond de l'intelligence nous rapproche et qui sont invisibles seulement – et encore ! – pour les sots. De sorte que l'idée que Bergotte n'était pas mort à jamais est sans invraisemblance[1].

On le déniche également chez tous les écrivains du début du XXe siècle, qui expriment de ce sentiment d'étrangeté au monde, que ce soit pour des raisons ontologiques comme chez Sartre ou Camus, ou que ce soit pour des raisons sociales comme dans l'*Aurélien* d'Aragon. On le découvre enfin dans cette fascination pour ce que Freud nommait l'*Unheimlich* en psychologie, cette inquiétante étrangeté pouvant déboucher sur des expériences de dépersonnalisation ou de déréalité.

Une doxa contestable

– Pourtant, cette *doxa* peut être aisément contestée. En effet, une lecture attentive du *De Somniis* et du *De Confusione Linguarum* montre que Philon – à l'instar de son quasi-contemporain Plutarque dans le *De Exilio* – ne décrivent des situations d'exil que pour en faire des allégories morales. Comme le soulignait il y a plus de 100 ans Émile Bréhier, Philon cherche à bâtir des figures de héros qui deviennent des parangons de comportement : les patriarches qui viennent avant la Loi sont des « lois vivantes, des lois non écrites qui servent de modèle aux lois

1. M. PROUST, *Sodome et Gomorrhe IV*, vol. 2, *La Prisonnière*, Paris, Éd. de la *Nouvelle Revue Française*, coll. À la recherche du temps perdu 6, 21e éd., 1923, p. 232-233. Cité par G. MARCEL, « Avant propos », *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* Paris, Présence de Gabriel Marcel, 1998, p. 5-14.

écrites[1] ». Or, l'auteur de l'épître aux Hébreux n'est absolument pas dans cette perspective. En effet, il ne fait dans ce passage aucune lecture allégorique des récits bibliques : les patriarches demeurent ces personnages « historiques » qu'ils ont toujours été. L'opposition entre leur patrie d'origine et celle vers laquelle ils tendent est certes de l'ordre d'une opposition entre le terrestre et le céleste, mais elle ne recoupe nullement une opposition corps/esprit, comme chez Philon[2]. Les mots et les concepts employés peuvent paraître semblable – après tout, les deux auteurs partagent la même culture –, les propos sont bien différents, comme le soulignent certains commentateurs récents comme Lane, Braun, Gräßer ou Backhaus[3]. Il est donc sans doute plus prudent d'en rester au précédent usage du mot γῆ dans la lettre : bien loin d'être des sortes de juifs errants universels, les patriarches se déclarent simplement des étrangers sur la terre de Canaan[4].

UNE MIGRATION ESCHATOLOGIQUE ET NON GÉOGRAPHIQUE

> *14* Ceux qui disent ces mots manifestent qu'ils recherchent une patrie (πατρίδα ἐπιζητοῦσιν) – *15* s'ils s'étaient souvenus de celle dont ils étaient partis, ils auraient trouvé le moment favorable (καιρός) pour y revenir. *16* En fait, ils aspirent à une [patrie] supérieure (κρείττων) : la [patrie] céleste (ἐπουράνιος). C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être invoqué comme leur Dieu : il leur a préparé une ville.

En effet, une lecture précise de la suite vient confirmer que le propos de l'auteur de l'épître n'est pas de décrire une situation de migration, mais plutôt une situation d'attente. La tension

---

1. É. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, A. Picard et fils, 1908, p. 26.
2. Voir en particulier K. BERTHELOT, « Terre promise », p. 145.
3. H. BRAUN, « Das himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief », in O. Böcher et K. Haacker (dir.), *Verborum veritas. Festschrift Gustav Stählin*, Wuppertal, Brockhaus, 1970, p. 319-327 ; W. L. LANE, *Hebrews*, p. 357 ; E. GRÄSSER, « keine bleibende Stadt » ; K. BACKHAUS, « Land der Verheißung ».
4. G. W. BUCHANAN, *To the Hebrews*, Garden City (NY), Doubleday, coll. Anchor Bible 36, 1972, p. 194 ; W. L. LANE, *Hebrews*, p. 346.

engendrée par l'errance patriarcale se résout avec l'idée que la patrie n'est pas terrestre, car tous auraient pu y retourner (c'est une allusion au refus d'Abraham de revenir en Chaldée en Gn 24, 5)[1].

Prêtons attention aux mots utilisés pour dire l'objet de l'espérance des patriarches. Au début, c'est un simple « lieu », τόπος, un endroit indifférencié, mais géographiquement situé. Puis on parle de γῆ « la terre », qui insinue là aussi une situation géographique, encore qu'elle soit beaucoup plus imprécise, puis une cité pourvue de fondations [ἡ] τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πολί[ς]. Cette expression, on l'a vu, suggère d'abord un retour à la précision géographique : ne s'agirait-il pas d'une anticipation de Sion ? Mais en réalité, cette attention est déçue, car cette Sion n'est pas atteignable. Viennent alors deux derniers mots qui révèlent la pensée de l'auteur. Le premier est πατρίς, qui évoque bien plus que le lieu entouré de murs. Rappelons-nous les éloges vibrants de la patrie de Dion de Pruse (*Oratio* 44,1) ou de Lucien de Samosate (*Éloge de la patrie*) et nous comprendrons que ce qui est visé ici est plus un rapport aux êtres qu'aux lieux, aux relations sociales qu'à la géographie. Cette compréhension permet de lire avec justesse le dernier mot employé : πολίς, derechef, mais sans la mention des fondations. Contrairement à ce que le texte aurait pu laisser croire un temps, ce n'était pas un endroit précis qui était visé, mais bien une relation sociale. Car, comme le rappelle Fustel de Coulanges dans son fameux livre, la *Cité antique* : « Cité et ville n'étaient pas des mots synonymes chez les anciens. La cité était l'association religieuse et politique des familles et des tribus ; la ville était le lieu de réunion, le domicile de cette association[2] ».

S'il faut chercher une parenté avec des textes contemporains, ce n'est donc pas avec le médio-platonisme de Philon, mais bien plutôt avec l'apocalyptique qu'on les trouvera. En effet, comme dans l'*Apocalypse de Jean*, la fin de la migration est une ville, et comme dans l'Apocalypse de Jean, ce que le texte en dit prouve

1. A. Vanhoye, *Structure*, p. 187.
2. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Durand, 1864, p. 166.

à l'envi que celle-ci est avant tout une convivialité avec Dieu. Que décrit la Descente de la Jérusalem céleste, sinon une ville impossible à habiter tellement elle est grande, une ville sans rues et sans maisons, mais avec une place centrale pour se rassembler; toute en remparts et en portes qui ne se ferment pas, afin que l'on comprenne que seul importe, la présence de Dieu et de son Agneau au milieu de son peuple (Ap 22)? De la même façon, il ne s'agit pas dans Hébreux d'un *locus geographicus* mais bien un *locus theologicus*. Il s'agit de saisir que toutes les promesses géographiques sont devenues anachroniques *in Christo*[1]. La structure d'espérance temporelle d'Hébreux, n'a rien à voir avec une structure spatiale[2]. Contrairement à ce que l'on dit souvent, elle n'est pas le désir de l'invisible, mais une promesse d'une espérance fondée[3]. Il ne s'agit pas de la disparition de la création ancienne pour qu'une nouvelle réalité advienne, mais bien d'un dévoilement de l'éternité[4]. D'une certaine façon, il s'agit d'une *Aufhebung* au sens hégélien (accomplissement, sublimation): pas de radicalisation de la réalité, mais une transformation de l'intérieur[5].

Conclusion

Abraham est-il donc le père de tous les migrants et peut-on faire de la fameuse phrase «Étrangers et voyageurs sur la terre» le slogan nous commandant d'accueillir toutes les migrations? En fait, si le texte donne l'impression de parler d'errance, ce n'est pas une véritable migration, puisqu'au fond, les patriarches décrits dans Hébreux ne pérégrinent plus. Ils se sont déplacés en Canaan pour découvrir que, pas plus qu'ailleurs, ils pouvaient

1. K. Backhaus, «Land der Verheißung», p. 187.
2. E. Grässer, «Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefes», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986), p. 160-179 (ici p. 164).
3. *Ibid.*
4. E. Käsemann, *Wandernde Gottesvolk*, p. 30.
5. K. Backhaus, «Land der Verheißung», p. 185.

s'y installer. Ils y ont dès lors planté leur tente, mais finalement, ils n'ont pas quitté la terre. L'espérance a une structure purement transcendante[1], et pas du tout géographique. Contrairement à ce que disait Käsemann, le *Gottesvolk* n'est donc pas *wandernde*, mais *wartende*[2], il n'est pas migrant, il est en attente.

1. M. E. Isaacs, *Reading Hebrews and James : A Literary and Theological Commentary*, Macon (GA), Smyth & Helwys, coll. Reading the New Testament, 2002, p. 131.
2. O. Hofius, *Katapausis, die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 11, 1970, p. 146.150-152.