

THE EPISTLE TO THE HEBREWS

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

CONTRIBUTIONS TO BIBLICAL EXEGESIS AND THEOLOGY

SERIES EDITORS

K. De Troyer (Salzburg)
G. van Oyen (Louvain-la-Neuve)

ADVISORY BOARD

Lutz Doering (Münster)
Beverly Gaventa (Baylor)
Annette Merz (Groningen)
Jack Sasson (Nashville)
Bas ter Haar Romeny (Amsterdam)
Jacob Wright (Atlanta)

FOR APPEAL ONLY
PURPOSES ONLY
© PEETERS

Régis BURNET, Didier LUCIANI,
and Geert VAN OYEN (eds)

THE EPISTLE TO THE HEBREWS

Writing at the Borders



PEETERS

LEUVEN — PARIS — BRISTOL, CT

2016

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

© 2016 — Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven

ISBN 978-90-429-3322-4
D/2016/0602/XX

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

FOREWORD

The author of the Epistle to the Hebrews produces a “border writing”. Situated at the border between the pagan and Jewish intellectual worlds, the author claims to stand “in these last days” (Heb 1:2), when the old realities he describes as *skia*, shadow, will be fulfilled in the new world. This may explain why it was somewhat ignored among the texts of the New Testament. He also thinks of himself as a pioneer. He initiates the use of typology and defines the Christian life as a “frontier” life in which, like the patriarchs, we are required to live as “strangers and pilgrims on the earth” (Heb 11:13). His writing itself stands at the boundaries of the canon; it only slowly gained acceptance among the books received.

This volume contains the exegetical contributions of a conference held in Louvain-la-Neuve (Belgium) from April 7th to April 9th, 2014. The participants explored the concepts of border, boundary, and frontier related to Hebrews, not only in the letter itself, but also in its reception.

The meeting first focused on the definition of Hebrews as a text at the confluence of various cultural worlds: Elaborated in the Diaspora, can the letter/sermon be characterized as a middle course between a so-called “Jewish world” and a so-called “pagan world”? Within the Jewish cultural world, did it really hold a marginal position? Is its nuanced attitude toward the priesthood and the Temple the first step outside Judaism, as it has long been claimed?

Then, the history of reception was taken into account. Why did Hebrews stand during such a long time at the boundaries of the canon? How did the Church Fathers and later theologians receive the writing? Today it seems less known and less used than Paul’s letters or the Gospels. Was it always “at the margin”? And what can we say today of the situation of foreigners and pilgrims that the letter assigns to Christians?

This meeting could not have taken place without the generous financial support of the Université catholique de Louvain, the Research Institute “Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés” and the Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS).

The conference organizers gratefully acknowledge the contribution of all those who helped them in the intendance, especially Fabienne Ferrière. Special thanks go to Catherine Playoust (Catholic Theological College,

Melbourne) for having accepted the heavy task of editing Ellen Aitken's article and to Marguerite Roman who established the index.

This book is dedicated to the memory of Ellen Bradshaw Aitken (1961–2014), who passed away only a few weeks after this conference. She delighted all participants with her lecture and her radiant presence.

Régis Burnet, Didier Luciani, Geert Van Oyen

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

TABLE OF CONTENTS

FOREWORD.	000
-------------------	-----

Régis BURNET

Ouverture. Quelles frontières l'Épître aux Hébreux trace-t-elle?. .	1
---	---

HEBREWS AND THE INTERNAL BORDERS OF JUDAISM

Peter J. TOMSON

Les sources culturelles de l'Épître aux Hébreux et notre carte du monde antique	21
---	----

Steeve BÉLANGER

Melkisédeq et l'Épître aux Hébreux	53
--	----

Gert J. STEYN

Hebrews in an Egyptian Setting?	103
---	-----

Geert VAN OYEN

L'Épître aux Hébreux et l'Évangile de Marc	123
--	-----

HEBREWS AND THE BOUNDARIES OF IDENTITY

Katell BERTHELOT

Terre promise et patrie céleste dans Hébreux 11	137
---	-----

Jean-Marie CARRIÈRE

«En-dehors de la porte» (He 13,12)	153
--	-----

W. Gordon CAMPBELL

The Pilgrim Leader and the Pilgrims: Wayfaring Solidarity between Christ and his Followers in Hebrews	163
---	-----

HEBREWS AND THE LIFE ON THE FRONTIER

Gabriella GELARDINI
Existence Beyond Borders: The Book of Hebrews and Critical
Spatiality 187

Ellen B. AITKEN
Life on the Frontier: The Transformation of Liminality in the Epistle
to the Hebrews 205

Benoît BOURGINE
Lire l'Épître aux Hébreux en un temps séculier 229

INDEX 255

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

OUVERTURE

QUELLES FRONTIÈRES L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX TRACE-T-ELLE?

Régis BURNET

Si l'Épître aux Hébreux est plutôt dédaignée dans le Nouveau Testament, n'est-ce pas parce qu'elle est un écrit à la frontière? À la frontière entre le monde intellectuel juif et le monde intellectuel grec, l'auteur prétend se tenir lui-même «en ces temps qui sont les derniers» (He 1, 2), au moment où les réalités anciennes qu'il décrit comme σκία (ombre, esquisse) vont s'accomplir dans le monde nouveau. Il se pense donc comme un pionnier. Il met ainsi à l'honneur la typologie, pratique tellement en faveur chez les Pères de l'Église, et explique la vie chrétienne comme une vie «à la frontière» dans laquelle, à l'instar des patriarches, il convient de se définir comme «étrangers et voyageurs sur la terre» (He 11, 13). Son écrit lui-même se tient à la frontière du canon, tant il eut de la peine à se faire accepter parmi les livres reçus. Écrit de Diaspora, c'est-à-dire rédigé hors des frontières du territoire d'origine, on a longtemps caractérisé l'épître comme un écrit à mi-chemin entre un soi-disant «monde juif» et un prétendu «monde païen». Mais aujourd'hui les voix s'élèvent pour se demander si au sein de l'univers culturel juif, elle occupait vraiment une position marginale: son opposition au sacerdoce et au Temple la fait-elle «sortir» du judaïsme, comme on l'a longtemps prétendu? Au seuil de ce recueil qui entend explorer la notion de frontières, il importe de savoir de quelles lectures nous sommes les héritiers afin de dresser la carte des lectures contemporaines. Pour mieux définir la notion de frontière, parcourons l'histoire de la réception d'Hébreux depuis les Pères.

LA LECTURE ANCIENNE: HÉBREUX COMME ÉCRIT SITUÉ À LA FRONTIÈRE

Le premier paradigme: Hébreux à la frontière entre judaïsme et christianisme

Hébreux, on le sait, met beaucoup de temps à devenir canonique et ne fait donc pas partie des textes lus par les Pères, même si l'un des plus anciens papyrus du Nouveau Testament, le P⁴⁶ daté des années 175-225,

atteste qu'Hébreux est déjà rangée parmi les épîtres de Paul. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ce que le premier commentaire de quelque ampleur soit assez tardif, puisqu'il a Jean Chrysostome pour auteur. La série d'homélies sur l'Épître aux Hébreux est écrite à la fin de la vie de l'éphémère patriarche de Constantinople, lorsqu'il est exilé par l'impératrice Eudoxie à Cucusus de Grande Arménie (Göksun) après 401¹. Prononcées dans un climat de forte tension, elles ont un côté tranchant et affirmatif. Ce sont elles qui définissent la *doxa*, et non la fameuse citation d'Origène répétée à l'envi affirmant que seul Dieu sait qui a écrit l'épître².

En introduction à son commentaire, Jean s'empare de la question que suscite le regard qu'on avait coutume de poser sur la vie de Paul: pourquoi Paul est-il l'«apôtre des Gentils», c'est-à-dire des non-Juifs, alors qu'il était le mieux placé pour leur prêcher l'Évangile? Sa réponse est ingénieuse et repose sur un paradoxe: c'est justement parce qu'il était le plus compétent qu'il était le plus sujet à la haine de ses coreligionnaires et donc le moins capable de les évangéliser. Pierre et les autres apôtres, eux, étaient disposés à quelques concessions, tandis que Paul prêchait sans concession. D'ailleurs, ils tentèrent de le dissuader de prêcher. Mais ce dernier était inquiet face à l'opiniâtreté que mettent les juifs non convertis à faire revenir les juifs devenus chrétiens à leurs anciennes pratiques. Aussi se mit-il à leur écrire:

Pierre et ceux qui étaient avec lui prêchant à Jérusalem, où le zèle [pour la Loi] était grand, avaient l'obligation de permettre qu'on observe la loi, mais [Paul] était très libre. Ceux qui venaient des nations étaient plus nombreux que les Juifs puisqu'ils étaient dehors de Jérusalem. Ce qui les détachait de la Loi, ce qui les portait à s'en affranchir, c'est que Paul prêchait purement et simplement. Par tous les moyens, ils pensaient l'engager à respecter la multitude: «Tu vois, mon frère, combien de milliers de juifs ont cru; eh bien! ils te haïssent et te tournent le dos, parce qu'ils ont entendu dire que tu enseignes à leur sujet d'apostasier leur Loi [...]». Quoique la raison pour laquelle il ne leur a pas été envoyé est manifeste, rien ne l'empêchait de leur écrire. C'est à leur abatement qu'il fait allusion en disant: «Redressez donc les mains défaillantes et les genoux chancelants, et pour vos pieds, faites des pistes droites». Et en outre: «Dieu n'est pas injuste pour oublier vos œuvres et votre charité». Car l'âme ébranlée par des tentations fréquentes s'éloigne

¹ C. KANNENGISSER, «'Clothed with Spiritual Fire': John Chrysostom's Homilies on the Letter to Hebrews», in J. LAANSMA et D. J. TREIER (ed.), *Christology, Hermeneutics, and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation* (Library of New Testament Studies 423), London, T & T Clark, 2012, p. 74-82.

² Opinion rapportée par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.* 6, 25.

souvent de la foi. Aussi les exhorte-t-il à s'attacher à ce qui a été entendu et de ne pas être des incrédules au cœur mauvais³.

Cette petite narration qui semble situer Hébreux à l'époque où Pierre est encore à Jérusalem repose sur un triple présupposé. 1° *Paul est celui qui fait sortir le christianisme du judaïsme*. Ce produit le plus excellent du judaïsme est celui qui va l'accomplir dans le christianisme. 2° *Hébreux est un pis-aller pour prêcher aux chrétiens d'origine juive*. «Rien n'empêchait de leur écrire» : interdit de prédication aux juifs à la fois par la haine qu'il suscite et par les objurgations de Pierre et de ses troupes, Paul tente par le médium épistolaire de s'adresser à ses coreligionnaires pour les inciter à tenir bon. 3° *Hébreux est une épître pour inciter à rester dans le christianisme*. L'apôtre écrit pour «garantir de l'incrédulité» ses destinataires, c'est-à-dire pour qu'ils ne soient pas tentés de retomber dans le judaïsme. En d'autres termes, Hébreux trace une frontière au moment où judaïsme et christianisme se séparent : vérité du christianisme en deçà du sacrifice au Temple, retour à l'erreur juive au-delà.

Cette opinion, qui faisait d'Hébreux la lettre qui délimitait la frontière entre les deux religions, est répétée pendant tout le Moyen Âge pour devenir une sorte de vérité commune. L'œuvre qui fait passer les affirmations de Jean Chrysostome d'Orient en Occident et fonde toute la tradition interprétative est celle attribuée à Primase d'Hadrumète († 560), connu pour avoir transmis la tradition exégétique grecque dans le monde latin.

Toute l'intention du bienheureux apôtre dans cette épître est de faire passer les juifs ses parents – il les appelle aussi Hébreux, d'après Heber dont ils sont issus – de la Loi de Moïse à la Grâce de l'Évangile, de

³ Πέτρος μὲν γὰρ καὶ οἱ περὶ αὐτὸν, ἅτε ἐν Ἱεροσολύμοις κηρύττοντες, ἔνθα πολὺς ἦν ὁ ζῆλος, ἀνάγκην εἶχον τὸν νόμον κελεύειν τηρεῖν· οὗτος δὲ ἐν ἑλευθερίᾳ πολλῇ ἦν. Καὶ πλείους ἦσαν οἱ ἐξ ἔθνων, ἢ οἱ Ἰουδαῖοι, ἅτε ἐκτὸς ὄντες· καὶ τούτῳ παρέλυε τὸν νόμον, καὶ οὐ τοσαύτην εἶχον περὶ αὐτὸν εὐλάβειαν, ὅτι πάντα καθαρῶς ἐκήρυττεν. Ἀμέλει ἐν τούτῳ αὐτὸν δοκοῦσι καταιδεῖν τῷ πλήθει, λέγοντες, Θεωρεῖς, ἀδελφε, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων; Διὰ τοῦτο αὐτὸν ἐμίσουν καὶ ἀπεστρέφοντο, ὅτι κατηχήθησαν, φησί, περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν ἀπὸ τοῦ νόμου διδάσκεις. [...] καὶ γὰρ ἡ αἰτία, δι' ἣν οὐκ ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς, δήλη ἦν· οὐ τοίνυν ἐκωλύετο γράφειν. Ὅτι δὲ ὀλιγοψύχουν, δείκνυσιν εἰπών· Τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε, καὶ τροχιάς ὀρθὰς ποιήσατε· καὶ πάλιν· Οὐ γὰρ ἄδικος ὁ Θεὸς ἐπιλαθῆσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης. Ἡ ψυχὴ γὰρ ὑπὸ πειρασμῶν πολλῶν καταληφθεῖσα, πολλάκις καὶ τῆς πίστεως ἐκτρέπεται. Διὸ παραινεῖ προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσι, καὶ μὴ εἶναι καρδίαν πονηρὰν ἀπιστίας. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'Épître aux Hébreux* 1, PG 63, 11.13.

l'observance des choses charnelles aux choses spirituelles, et en même temps, il distingue l'éminence de la grâce donnée par le Fils des ombres légales, dont les anges se sont révélés les ministres⁴.

Plaquant la dualité paulinienne de la Grâce et de la Loi sur notre épître qui ne la contient pas, le (Pseudo) Primase reprend l'idée de Jean Chrysostome: l'épître a pour but d'opposer les deux types de croyance et de réaliser un passage de frontière (c'est bien l'un des sens du verbe *transire*) de Moïse à l'Évangile.

À l'époque carolingienne Alcuin (v. 730-804) démarque Primase, preuve de l'influence de ce dernier:

Toute l'intention du bienheureux apôtre dans cette lettre fut d'appeler les Hébreux, c'est-à-dire sa propre race, à la foi du Christ et à distinguer la supériorité de la grâce qui est donnée par le Fils des ombres des prescriptions légales, dont les anges furent les ministres⁵.

Atton de Verceil (v. 885-960) reprend quant à lui la narration du patriarche et rappelle les circonstances. Cela lui permet d'expliquer également l'anonymat de l'épître:

Eux, terrorisés par une terrible persécution des autres Juifs qui n'avaient pas accepté le Christ, désertaient en hâte la religion chrétienne transmise par les apôtres. L'apôtre Paul les rappelle à leur foi première, en les fortifiant par son exhortation; il leur écrit d'Italie grâce à Timothée. Dans cette lettre, il ne fait pas figurer l'introduction habituelle avec son nom, parce qu'il a été spécifiquement envoyé aux Gentils, alors que les autres apôtres l'ont été aux Juifs⁶.

Théophylacte, l'évêque d'Ohrïd commentateur de la Bible, ne fait pas mieux. Bien plus, il montre qu'il a lu parfaitement Jean Chrysostome en reprenant la citation de l'épître que ce dernier faisait.

⁴ *Omnis intentio beati Apostoli in hæc Epistola est Judæos cognatos suos (qui et Hebræi, ab Heber appellatur in quo assumpti sunt) a lege Moysi transire faciat ad gratiam Evangelii, ab observatione carnali ad spiritalem; simileque eminentiam gratiæ, quæ per Filium data est fidelibus, discernit a legalibus umbris, quæ angelicis ministrationibus exhibitæ fuerunt.* PRIMASE D'HADRUMÈTE, *Ad Hebræos divi Pauli Epistola*, PL 68, 686.

⁵ *Tota intentio beati Apostoli fuit in hac epistola, Hebræos, id est, gentem suam ad Christum conuocare fidem eminentiamque gratiæ, quæ per Filium data est, a legalibus discernere umbris, quæ angelicis ministrationibus fuerunt.* ALCUIN, *Tractatus super ad Hebræos epistolam*, PL 100, 1031.

⁶ *Hi ergo, cæterorum, qui Christum non receperunt, Iudæorum acerbissima persecutione in festinatione perterriti, Christianam religionem ab apostolis sibi traditam deserebant. Hos Paulus apostolus adhortatione sua roborans ad pristinam reuocat fidem, scribens eis ab Italia per Timotheum, quibus præmium solitum de nomine suo ideo in hac Epistola non præmisit, quia ipse specialiter ad gentes missus erat, cæteri uero apostoli ad Iudæos.* ATTON DE VERCEIL, *Expositio ad Hebræos*, PL 134, 727-728.

Ainsi, il leur écrit par nécessité, en confortant ceux qui étaient dans la détresse. Car ils étaient très troublés à cause des maux que leur apportaient leurs propres concitoyens, qui avaient leur propre loi à Jérusalem et avaient le pouvoir de juger et d'emprisonner qui ils voulaient. Il y fait allusion en disant: «Redressez donc les mains défaillantes et les genoux chancelants»⁷.

Les grands commentateurs du XII^e siècle à l'origine de la fameuse «glose ordinaire», qui allaient imprimer de leur lecture toute l'exégèse du Moyen Âge ne disent pas autre chose. Hugues de Saint Victor (1096-1141) se déclare d'accord avec Alcuin. Ce qui est en jeu en Hébreux, c'est bien la dualité entre la Loi et la grâce. Hébreux est le poste-frontière entre le territoire *sub gratia* et le territoire *sub lege*.

Les obligations légales, après la passion du Christ, non seulement ne sont pas utiles, mais ne servent à rien. [Paul] exclut l'opinion des Hébreux qui, croyant au Christ, pensaient qu'il fallait maintenir les observances légales et égaraient par son autorité dans cette erreur même ceux qui venaient au Christ depuis la gentilité. C'est pourquoi, l'apôtre, veillant à ce que les Gentils ne soient entraînés dans cette erreur par l'autorité des Hébreux, et aussi pour provoquer les juifs à l'émulation, recommande la grâce faite par le Christ vrai pontife aux fidèles de ce temps: montrer que la loi a été refusée⁸.

Hervé du Bourgdieu (ou de Déols, v. 1080-1150) reprend exactement la même thématique:

Pierre leur apôtre leur permit de vivre dans les rites de la Loi, craignant que, s'il les éloignait tout à fait des observances légales et s'il leur enlevait les œuvres de la Loi dans lesquelles ils avaient toujours vécu, ils abandonnent la foi du Seigneur Jésus, plutôt que de désertir la Loi [...]. Et ce que Pierre avait répugné de faire, Paul se mit à le faire. Il craignait en effet que leur foi, qui était assez imparfaite, et que leur

⁷ Ἀναγκαίως οὖν τούτοις γράφει, παραμυθούμενος αὐτοὺς καταπίπτοντας· σφόδρα γὰρ ἦσαν τεταριχυνένοι ταῖς παρὰ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν κακώσεσιν, ὅτε καὶ αὐτονομουμένων ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ ἐξουσίαν ἐχόντων καὶ κρίνειν καὶ φυλακίζειν οὓς ἂν ἐθέλοιεν. Καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸς ἐμραίνει λέγων· Τὰς παρειμένας χεῖρας, καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε. THÉOPHYLACTE DE BULGARIE, *Πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἐξηγήσις* 1, PG 125, 188.

⁸ *Legalia vero post Christi passionem non modo non proficere, verum etiam officere, quorumdam Hebræorum existimationem excludens, qui Christum confitentes legales observantias tenendas esse putabant; et in hunc errorem quosdam etiam, qui de gentilitate venerant ad Christum, sua auctoritate induxerant; ideo providens Apostolus gentibus, ne deinceps in hunc errorem Hebræorum auctoritate trahantur, Iudæos quoque ad æmulandum provocans, gratiam Dei commendat per Christum verum pontificem hoc tempore fidelibus factam, legem ostendens reprobam.* HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Quæstiones et decisiones in epistolas divini Pauli*, PL 175, 607-608

conversion ne deviennent vaines et sans objet. C'est pourquoi il leur écrit de nombreux arguments sur la supériorité du Christ et l'inutilité de la Loi⁹.

Et Pierre Lombard (v. 1100-1160) lit lui aussi cette épître avec ce même prisme.

Il écrit cette lettre aux Églises des Hébreux, qui traite de la supériorité du Christ selon les deux natures, l'inutilité de la loi mosaïque, ajoutant de nombreuses manières que Jésus a mis fin à toutes les obligations légales en vue de la justice et pour le salut: après la passion, les préceptes de la Loi, non seulement ne sont pas inutiles, mais ne servent à rien. [Paul] exclut la superstition des Hébreux qui, croyant au Christ, pensaient qu'il fallait maintenir les observances légales et fourvoient par son autorité dans cette erreur même ceux qui venaient au Christ depuis la gentilité. C'est pourquoi, l'apôtre prévoyant que les Gentils seraient entraînés dans cette erreur par l'autorité des Hébreux, et aussi pour provoquer les juifs à l'émulation, ce qui est l'honneur de son ministère, recommande la grâce faite par le Christ vrai pontife aux fidèles de ce temps: montrer que la Loi a été réprouvée¹⁰.

Thomas d'Aquin (1224-1274) recueille les fruits de cette lecture. Pour lui, la lettre cherche à penser les deux temps de la dispensation du salut, l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, en opposant deux régimes non superposables, celui de la Loi et celui de la grâce.

Il serait ici trop long de citer toutes les autres reformulations de la même opinion. Bornons-nous de constater qu'elle perdure dans le monde catholique au moins jusqu'à Dom Calmet, au XVIII^e siècle:

⁹ *Et apostolus eorum beatus Petrus permisit eos adhuc in legalibus cæremoniis uiuere; timens ne, si carnales obseruantias illis omnino auferret, et ab operibus legis in quibus semper uixerant, remoueret, potius a fide Domini Iesu recederent, quam legem desererent [...]. Et quod tunc Petrus præiuit posse fieri, nunc Paulus aggreditur facere. Timebat enim ne fides eorum, quæ nimis imperfecta erat, et conuersio ipsorum inanis fieret et superflua. Ideo que scribit eis per multas rationes de eminentia Christi et inutilitate legis.* HERVÉ DE DÉOLS (DU BOURG-DIEU), *In Epistolam ad Hebræos*, PL 181, 1519.

¹⁰ *Eclesiis Hebræis hanc Epistolam scripsit, agens de eminentia Christi secundum utramque naturam et legis Mosaicæ inutilitate, astruens multis modis finem Iesu Christi absque legalibus fieri ad iustitiam et salute, legalia uero post passionem non modo non proficere, uerum etiam officere. Quorundam Hebræorum superstitiosam traditionem excludens, qui Christum confitentes legales obseruantie tenendas putabant, et in hunc errorem quosdam etiam qui de gentilitate uenerant ad Christum sua auctoritate induxerant. Ideo Apostolus prouidens gentibus in hunc Hebræorum auctoritate trahantur, Iudæos quoque ad æmulandum prouocans, quod est honor ministerii sui, gratiam Dei hic commendat per Christum uerum pontificem, hoc tempore fidelibus factam legem ostendens reprobata.* PIERRE LOMBARD, *Collectanea in omnes Diui Pauli Apostoli epistolas*, PL 192, 399-400

On croit qu'il l'écrivit principalement pour consoler les Hébreux convertis dans les persécutions qu'ils souffroient de la part des Juifs incrédules, qui les affligeoient par toutes sortes de mauvais traitemens, qui leur ravissoient impunément leurs biens, & les réduisoient à la dernière pauvreté. Il les exhorte à la pénitence, à l'attente du Jugement de Dieu; il avoit apparemment en vûe de les consoler de la mort de leur Evêque saint Jacque le Mineur, qui avoit été précipité du haut du Temple par l'ordre d'Ananus, environ un an auparavant¹¹.

Le second paradigme: Hébreux, frontière entre Judéo-christianisme et pagano-christianisme

Comme souvent, c'est la Réforme qui propose un nouveau paradigme exégétique, à partir du xvi^e siècle. Luther en effet, hésite. S'il affirme l'autorité paulinienne dans ses *Leçons sur Hébreux*, leçons de jeunesse prêchées vers 1517 (redécouvertes en 1899), il la nie dans sa préface à sa traduction de la lettre quelques années plus tard¹². Ce faisant, il relance la question sur l'authenticité paulinienne de la lettre: l'explication traditionnelle reposait sur elle; elle doit être revue.

Pendant deux siècles, les opinions divergent; il n'est pas possible de les rappeler toutes ici. Au xviii^e siècle encore, rien n'était tranché. Un Nathaniel Lardner (1684-1768) récapitule par exemple tous les arguments traditionnels et affirme que l'épître a été écrite pour des chrétiens d'origine juive à Jérusalem, et après avoir envisagé toutes les hypothèses, finit par dire que c'est une œuvre de Paul¹³.

Celui qui fait véritablement basculer le paradigme est celui qui fut le beau-père à la fois de Schlegel et de Schelling, Johann-David Michaelis (1717-1791), dans son *Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes*. Il commence par une curieuse introduction, dans laquelle il reconnaît avoir négligé cette épître dans des éditions précédentes, mais qu'il a désormais des doutes quant à son authenticité¹⁴. Il reprend très largement

¹¹ A. CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, vol. 8, Paris, Émery/Saugrain l'aîné/Pierre Martin, 1726, p. 633.

¹² Sur la question, voir E. VOGELSANG, *Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18: ein Beitrag zur Frage, Humanismus und Reformation* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 143), Tübingen, Mohr Siebeck, 1930.

¹³ N. LARDNER, *A Supplement To The First Book Of The Second Part Of The Credibility Of The Gospel History*, vol. 2 Containing a History of St. Paul, the Evidences of the Genuineness of his fourteen Epistles, particularly that to the Hebrews, with The Times when they were writ, and Remarks upon Them, London, Noon/Waugh/Fenner/Buckland, 1757.

¹⁴ J.D. MICHAELIS, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 4^e éd., 1788, p. 1339-1340.

Lardner, mais finit par trancher en disant que personne ne peut dire si le texte est vraiment de Paul¹⁵. Johann Ernst Christian Schmidt (1772-1831) poursuit le mouvement en considérant qu'il ne pouvait s'agir de Paul, mais d'un auteur proche de lui (Barnabé). Il affirme que le but de la lettre est de convaincre des «anciens juifs» (*ehemalige Juden*) ou des «judéo-chrétiens» (*Juden-Christen*) poussés par des *altgläubige Juden* (des Juifs «orthodoxes») de revenir au culte du Temple. Il reste d'avis toutefois que l'affrontement se fait religion contre religion, car il affirme que l'auteur «utilise toutes les occasions pour leur montrer les avantages du christianisme sur le judaïsme¹⁶». Friedrich Bleek (1793-1859) achève le mouvement. Il affirme que l'épître a été écrite à l'ensemble des judéo-chrétiens (*an die sämtliche Juden-Christen*)¹⁷. Ce sont des communautés qui sont dépendantes du culte lévitique, comme on n'en rencontre qu'à Jérusalem¹⁸. Et l'auteur semble un Hellénochrétien, ce qui plaide pour Apollos¹⁹. Désormais, donc, Hébreux ne se trouve pas à la frontière entre *judaïsme* et *christianisme*, mais bien entre *judéo-christianisme* et *pagano-christianisme*.

La *doxa* est maintenue jusqu'au xx^e siècle²⁰. On cherche simplement qui peut être cet hellénochrétien qui écrit ainsi aux hellénochrétiens. Bernhard Weiß reprend l'hypothèse de Barnabé, ce lévite passé à l'hellénisme, qui se nomme d'ailleurs υἱὸς παρακλήσεως et qui adresse un λόγος τῆς παραλήσεως à la communauté²¹. Karl Bornhäuser explique, d'après He 5, 12 («Vous devriez être, depuis le temps, des maîtres et vous avez de nouveau besoin qu'on vous enseigne les tout premiers éléments des paroles de Dieu. Vous en êtes arrivés au point d'avoir besoin de lait, non de nourriture solide.») qu'il pourrait s'agir des prêtres convertis en Ac 6, 7: «La parole de Dieu croissait et le nombre des disciples augmentait considérablement à Jérusalem; une multitude de prêtres obéissait à

¹⁵ *Ibid.*, p. 1349.

¹⁶ [Er] zeigt bei jeder Gelegenheit die Vorzüge des Christentums vor dem Judentum. J.E.C. SCHMIDT, *Kritische Geschichte der neutestamentlichen Schriften*, Giessen, Tasché, 1804, p. 292.

¹⁷ F. BLEEK, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin, Dümmler, 1828, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 423-430.

²⁰ En commençant par les commentaires de B. F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews: The Greek Text with Notes and Essays*, London, Macmillan and Co, 2^e éd., 1892; W.M.L. DE WETTE, *Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament 2.5), Leipzig, Weidmann, 3^e éd., 1867; A. THOLUCK, *Kommentar zum Briefe an die Hebräer*, Hamburg, Perthes, 2^e éd., 1840.

²¹ B. WEISS, *Das Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13.6), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1888, 1897, p. 17-18.

la foi²².» William Manson penche plutôt pour les Hellénistes du groupe d'Étienne²³. Dans des commentaires plus récents, on trouve cette nouvelle *doxa* sans variation chez Peterson²⁴, Hughes²⁵, Stedman²⁶ qui affirme hautement que l'intérêt pour le culte juif qu'elle arbore ne pouvait que laisser «froid» un auditoire de Gentils²⁷.

La seconde version du paradigme: des Helléno-chrétiens écrivent à des Helléno-chrétiens

Au cours du xx^e siècle, une modification considérable de cette seconde *doxa* intervient: l'auteur (qui reste pagano-chrétien ou helléno-chrétien, selon les terminologies) n'écrit pas à des judéo-chrétiens, mais plutôt à des hellénochrétiens. Le lointain précurseur de cette hypothèse semble être Eduard Rōth dans un ouvrage au titre programmatique: *Epistolam vulgo «ad Hebræos» inscriptam non ad Hebræos, id est christianos genere judæos, sed ad christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse*²⁸. Écrit dans un latin prétentieux, ce copieux essai prend l'hypothèse luthérienne que l'auteur est bien Apollos, mais qu'il aurait écrit aux Éphésiens. Les arguments sont d'inégale valeur. On peut être surpris par exemple que Rōth cite He 3, 12 «Prenez garde, frères, qu'aucun de vous n'ait un cœur mauvais que l'incrédulité détache du Dieu vivant» pour affirmer que le verset n'a guère de sens pour un auditoire juif²⁹. En revanche, il remarque assez finement que He 13, 9 ressemble plutôt aux argumentations pauliniennes contre les judaïsants et semble une polémique

²² K. BORNHAUSER, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1932.

²³ W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews. An Historical and Theological Reconsideration*, London, Hodder & Stoughton, 1951, p. 23-24.

²⁴ D. PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"* (Society for New Testament Studies Monograph Series 47), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 186.

²⁵ P.E. HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1977, p. 18-19.

²⁶ R.C. STEDMAN, *Hebrews* (The IVP New Testament Commentary Series), Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1992, p. 69.

²⁷ P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (MI)/Carlisle (England), W.B. Eerdmans/Paternoster Press, 1993, p. 25.

²⁸ E.M. RÖTH, *Epistolam vulgo «ad Hebræos» inscriptam non ad Hebræos, id est christianos genere judæos, sed ad christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse*, Francofurti ad Mœnum [Frankfurt am Main], sumptibus S. Schmerber, 1836.

²⁹ *Ibid.*, p. 240.

inutile pour convaincre des judéo-chrétiens³⁰: «Ne vous laissez pas égarer par toutes sortes de doctrines étrangères. Car il est bon que le cœur soit fortifié par la grâce et non par des aliments, qui n'ont jamais profité à ceux qui en font une question d'observance.» Pourtant, malgré ces évidentes qualités, Röth ne sera jamais repris. Gottlieb Lünemann le taxe d'*offenbare Verirrung* (absurdité manifeste)³¹: Röth sera oublié, ce qui prouve bien qu'une hypothèse nouvelle ne peut être reçue si l'horizon d'attente n'y est pas préparé.

L'hypothèse fut relancée au début du xx^e siècle par von Soden dans sa *Urchristliche Literaturgeschichte*³². Von Soden proposait en effet l'hypothèse selon laquelle l'auteur n'avait rien de judéo-chrétien, mais était bien hellénochrétien. Écrivant bien après la chute du Temple, l'auteur veut prévenir sa communauté de tomber non dans le judaïsme, mais dans le paganisme et qu'il parle par métaphore du grand prêtre. L'argument de von Soden fut repris par Goodspeed et son disciple Riddle, qui firent le lien avec 1Clem: Goodspeed proposait qu'Hébreux soit la réponse à 1Clem³³. Elle fut ensuite reprise par Moffat, Windisch, Käsemann³⁴. Même si l'hypothèse est présentée la plupart du temps d'abord comme contre-intuitive, elle est ensuite défendue par des arguments forts. Tout d'abord, depuis Paul et l'écriture de l'Épître aux Galates, on sait que les communautés païennes étaient inculturées au judaïsme pour une raison théologique forte: le salut apporté par le Christ ne se comprend pas sans la prise en compte de la Révélation depuis Abraham. En outre, l'exemple de Tatien nous prouve qu'on pouvait être parfaitement grec tout en considérant

³⁰ *Ibid.*, p. 244.

³¹ G. LÜNEMANN, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2^e éd., 1861, p. 32.

³² H. VON SODEN, *Urchristliche Literaturgeschichte (die Schriften des Neuen Testaments)*, Berlin, Duncker, 1905, p. 145-155.

³³ E.J. GOODSPEED, «First Clement Called Forth by Hebrews», *Journal of Biblical Literature* 30, 1911, p. 157-160; E.J. GOODSPEED, «The Problem of Hebrews», *Journal of Bible and Religion* 22, 1954, p. 122; D.W. RIDDLE, «Hebrews, First Clement, and the Persecution of Domitian», *Journal of Biblical Literature* 43, 1924, p. 329-348. Voir également G.A. BARTON, «The Date of the Epistle to the Hebrews», *Journal of Biblical Literature* 57, 1938, p. 195-207.

³⁴ H. WINDISCH, *Der Hebräerbrief* (Handbuch zum Neuen Testament 4.3), Tübingen, Mohr, 1913; T. VON ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, vol. 2, Leipzig, Deichert, 1899; J. MOFFATT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (International Critical Commentary 32), Edinburgh, Clark, 1924; E. KÄSEMANN, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 37), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1939.

comme parole de Dieu les oracles juifs³⁵. Enfin, le repérage de *gezera shawa* ou de *qal wahomer* dans Hébreux ne prouve rien: le *gezera shawa* n'est-il pas le raisonnement par analogie déjà classé parmi les raisonnements inductifs non rigoureux par Aristote? le *qal wahomer* n'est-il par le raisonnement *a fortiori*?

Cette hypothèse, qui est soutenue par de bons commentateurs comme Ellingworth, Eisenbaum, Weiß, Conzelmann³⁶ est bien une seconde forme de la *doxa* sur les frontières. Qu'elle soit entre christianisme et judaïsme ou entre judaïsme et paganisme, la frontière existe toujours et Hébreux en est le traceur.

LA LECTURE NOUVELLE: HÉBREUX TÉMOIN D'UN MONDE AUX FRONTIÈRES POREUSES

La découverte des manuscrits de Qumran à partir de la fin des années 1940 change la donne. En effet, jusque là on pouvait penser le judaïsme comme un ensemble monolithique dont on pouvait tracer aisément les frontières. Sa diversité, suggérée par Flavius Josèphe, n'était que théorique. Désormais, on pouvait la toucher du doigt.

Face à un judaïsme divers, les frontières se brouillent. Le christianisme n'est-il à l'origine qu'une tendance parmi les autres au sein du judaïsme? Mais alors, quel rôle joue l'épître aux Hébreux? La frontière qu'elle trace passerait-elle plutôt entre divers courants du judaïsme?

Hébreux et les frontières internes au judaïsme

Reprenons le fil de l'histoire des lectures. Les conséquences que la découverte des manuscrits de la mer Morte doivent avoir sur notre conception du Nouveau Testament et en particulier sur Hébreux est entraperçue dès 1952 par Ceslas Spicq. Dans son grand commentaire sur l'épître, il fait le lien entre la lettre et le groupe de prêtres convertis par le discours

³⁵ L'exemple est donné par J. MOFFATT, *Hebrews*, p. xvi-xvii.

³⁶ P.M. EISENBAUM, *The Jewish Heroes of Christian History: Hebrews 11 in Literary Context*, Atlanta (GA), Scholars Press, 1997, p. 9; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, p. 78-79; H.-F. WEISS, *Das Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13.15), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1991, p. 71; H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (Monde de la Bible 39), Genève, Labor et Fides, 1999, p. 424.

d'Étienne qui pourrait avoir des parentés avec les Esséniens³⁷. Pour expliquer la parenté qu'il découvre entre la lettre et Philon d'Alexandrie, il fait l'hypothèse que ce groupe a ensuite subi l'influence du judaïsme particulier à la capitale de l'Égypte. Une hypothèse qu'il renforcera dans un article paru quelques années plus tard dans le premier numéro de la *Revue de Qumran*³⁸. Oscar Cullmann renchérit lui aussi. Pourquoi le NT ne parle-t-il pas des Esséniens? Sa réponse est claire: parce qu'il y a beaucoup de proximité entre eux et les milieux chrétiens³⁹.

La contestation du Temple et du sacerdoce lévitique que l'on découvre petit à petit à mesure que les manuscrits de Qumran sont édités et traduits achève de convaincre une partie du monde scientifique. L'Épître aux Hébreux devient une sorte de «dernier des rouleaux de Qumran»: elle passe quasiment pour une lettre que des Esséniens devenus chrétiens adressent à la communauté de Jérusalem. Remarquant que l'on trouve également une dualité de la figure du Messie à Qumran (une figure royale et une figure sacerdotale), Yigael Yadin (1917-1984) plaide pour une origine essénienne qui permet d'expliquer une partie des obscurités de la lettre. Pourquoi cette insistance sur le messianisme sacerdotal dans Hébreux, s'interroge-t-il? Parce qu'à Qumran le messie royal se subordonne au messie sacerdotal. Et pourquoi cette première partie sur les anges? Parce que les deux figures messianiques doivent en théorie être subordonnées à l'archange Michel. La différence entre Hébreux et Qumran réside donc bien dans le fait que les auteurs se sont convertis à une nouvelle figure messianique, celle de Jésus⁴⁰. En même temps que Yadin, Daniélou et Han Kosmala expriment peu ou prou la même conviction⁴¹.

Pouvait-on en rester là? Deux difficultés défendent de se contenter de voir en Hébreux un écrit essénien, comme le disaient déjà Frederick Fyvie Bruce ou l'exégète de Louvain Joseph Coppens⁴². Comme l'avait

³⁷ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (Études bibliques), vol. 1, Paris, Gabalda, 1952, p. 242-244.

³⁸ C. SPICQ, «L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean Baptiste et les Hellénistes», *Revue de Qumran* 1, 1959, p. 365-390.

³⁹ O. CULLMANN, «The Significance of the Qumran texts for Research into the Beginnings of Christianity», *Journal of Biblical Literature* 74, 1955, p. 213-226.

⁴⁰ Y. YADIN, «The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews», in C. RABIN et Y. YADIN (ed.), *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana 4), Jerusalem, Magnes Press/Hebrew University, 1958, p. 36-55.

⁴¹ J. DANIELOU, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, Éditions de l'Orante, 1957; H. KOSMALA, *Hebräer, Essener, Christen; Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung* (Studia post-biblica 1), Leiden, E. J. Brill, 1959.

⁴² F.F. BRUCE, «'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?', *New Testament Studies* 9, 1963, p. 217-232; J. COPPENS, *Les affinités qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1962.

déjà fait remarquer Otto Michel dans son commentaire⁴³, ἡ γούμενος parle ici avec une culture beaucoup plus large, qui mêle éducation alexandrine et traditions apocalyptiques. En outre, si certains textes de Qumran contestent la hiérarchie sacerdotale et même promeuvent l'abolition de la victime du sacrifice, c'est dans la lettre l'abolition du sacerdoce qui est en jeu. On est donc dans une théologie bien plus mélangée et bien plus ouverte aux influences extérieures que le milieu essénien.

Et peut-on même faire l'équation Qumrân = Esséniens? Manifestement, la bibliothèque qui était conservée à Khirbet Qumran contenait des textes d'origine diverse. Ainsi, comme le montrent l'article de Philip Church et le livre de Jared Calaway⁴⁴, les *Chants pour le sacrifice du Sabbat* (4Q400-407, 11Q17 et Massada) poléminent déjà contre le Temple. Elle rappelle cette *Apocalypse des semaines* présente dans le *1Hénoch* (1Hen 93, 1-10; 91, 11-17) qui retourne elle aussi au Temple de Salomon sans parler du Second Temple.

Aussi doit-on parler de polémique intrajuvive, ce qui nous fait quitter les frontières du judaïsme pour nous installer au cœur même de la diversité du judaïsme, et c'est ce à quoi certains articles de ce volume nous invitent. «Hébreux» est un vocable polémique, qui a pu servir à désigner des Judéens chrétiens eux-mêmes. Les candidats se multiplient pour le rédacteur et les destinataires de ce qui semble une exhortation tardivement mise sous forme épistolaire. La chute du Temple elle-même ne semble pas servir de frontière puisque les sacrifices semblent s'y être maintenus après 70. Il faut donc bien conclure, avec Peter Tomson⁴⁵, qu'il existe de nombreuses et troublantes parentés entre Hébreux et des textes juifs comme la *Mekhilta de Rabbi-Yshmael*. Ces parentés sont grandes, y compris dans les genres littéraires ou les thèmes (ainsi celui de Melkisédeq relevé par Peter Tomson et étudié de manière quasi-exhaustive par Steeve Bélanger⁴⁶). Notre «carte du monde» antique comporte de nombreuses *terra incognita* dont les frontières ne passent pas là où l'on croyait devoir les placer.

⁴³ O. MICHEL, *Das Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13.11), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1936, 1966, p. 40.

⁴⁴ P. CHURCH, «The Temple in the Apocalypse of Weeks and in Hebrews», *Tyndale Bulletin* 64, 2013, p. 109-128; J. CALAWAY, *The Sabbath and the Sanctuary: Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.349), 2013.

⁴⁵ P. TOMSON, «Les sources culturelles de l'Épître aux Hébreux et notre carte du monde antique», p. 21-53.

⁴⁶ S. BÉLANGER, «Melkisédeq et l'Épître aux Hébreux», p. 53-102.

La fort intéressante suggestion de Gert J. Steyn⁴⁷ va même plus loin. La lettre serait une sorte de remise en ordre venue de Juifs chrétiens d'Alexandrie en direction de chrétiens peu éloignés du temple de Léontopolis. On est donc très loin des frontières traditionnelles: la théorie d'un Paul cherchant à détourner les Hiérosolymitains du Temple unique est abandonnée au profit de celle d'un Alexandrin cherchant à détourner des Égyptiens de l'un des Temples. Révolution copernicienne!

Bien loin d'être l'écrit d'un chrétien tentant de prévenir ses lecteurs de retomber dans le judaïsme ou le paganisme, l'épître renoue avec d'anciennes polémiques juives contre le Temple et contre le sacerdoce: elle semble être un écrit venant directement du milieu sacerdotal en direction du milieu sacerdotal lui-même. Mais en même temps, comme le note Katell Berthelot, en ce qui concerne sa vision de la terre promise, sa rupture avec les sources juives est complète. L'auteur rejette en effet toute idée d'un accomplissement de la promesse faite à Abraham lors de la conquête de Canaan. Comme elle le dit: «alors que même un auteur féru d'allégories comme Philon ne renonce pas à une réflexion sur le sens littéral de l'histoire biblique, l'auteur d'Hébreux procède à une réinterprétation qui n'est en fait ni littérale, ni allégorique. On pourrait la qualifier de lecture christocentrée, à visée d'exhortation⁴⁸.»

Mais pour autant, au sein du christianisme lui-même, entendu désormais comme une des tendances du judaïsme, dans quelles frontières le placer? Geert Van Oyen prouve dans son article que les rapports entre Hébreux et Marc sont ténus⁴⁹, et que la christologie et la théologie «chrétiennes» sont pluriformes. Et c'est au lecteur de décider: complémentaires ou incompatibles? Comment dès lors croire à un noyau «chrétien» stable, homogène, qui se distinguerait facilement? Comment croire que deux textes originaux peut-être de la même ville et de la même époque puissent être si différents? L'un si sûr de Jésus et de sa seigneurie, l'autre si plein de questions...

Hébreux et les frontières de l'identité

Si l'Épître aux Hébreux brouille autant les frontières, serait-ce parce qu'elle-même entend redéfinir l'identité de ceux à qui elle s'adresse? Cette question de frontière résonne d'autant plus si l'on met ensemble ce que

⁴⁷ G. STEYN, «Hebrews in an Egyptian Setting?», p. 103-122.

⁴⁸ K. BERTHELOT, «Terre promise et patrie céleste dans Hébreux 11», p. 151

⁴⁹ G. VAN OYEN, «L'Épître aux Hébreux et l'évangile de Marc», p. 123-124.

l'on vient de dire avec la dernière version de la *doxa* dont on a parlé naguère. Quelle frontière tracer quand ceux à qui on s'adresse peuvent venir de l'intérieur du judaïsme comme du paganisme?

En effet, comme le remarquait déjà Frederick Bruce: que l'on soit face à une tendance païenne ou juive n'importe pas dans l'interprétation à donner à Hébreux, ce sont des frontières qui n'ont pas d'importance. On se trouve simplement face à une communauté qui suppose que le sacerdoce lévitique a été institué par l'autorité divine. L'auteur se contente de leur montrer qu'il ne représente pas l'étape finale de la providence divine pour eux. Aussi l'auteur peut-il avoir du Temple une connaissance purement littéraire (un mixte d'Ancien Testament et de midrash) et semble avoir peu de rapport avec une fréquentation assidue du Temple d'Hérode⁵⁰. Dans ces conditions, comme le concluent Craig Koester ou Knut Backhaus, la distinction n'a plus rien de pertinent⁵¹. Seul compte finalement les problématiques d'accomplissement.

Il faut en tirer les conséquences, comme le disaient déjà Attridge⁵² et David DeSilva⁵³. La vraie question que pose Hébreux est celle de l'identité. Le texte nous le dit: la communauté est assez jeune: elle peut être en quête d'identité dans une société qui est fondée sur la τιμή, que l'on peut traduire par «honneur», mais qui désigne surtout le sens aigu des hiérarchies sociales. Pour être «quelqu'un» dans l'Antiquité, il importe de se rattacher à un lieu, un lignage, un patronage. Cette petite société multiculturelle à laquelle s'adresse l'auteur ne peut-elle pas être tentée par le judaïsme, qui a une identité installée? Au contraire de ces aspirations, comme l'indique Jean-Marie Carrière⁵⁴, la lettre impose à ses destinataires d'assumer de manière créative un statut social marginalisé, en prenant une distance critique et salutaire par rapport aux valeurs dominantes. Seuls cet éthos marginal et ce que Jean-Marie Carrière appelait une vie «placée sous le signal du départ» permettent de vivre l'attente chrétienne exprimée dans le chap. 11 du texte. Et l'absence revendiquée de frontière est une manière pour l'auteur de refuser les identités et l'ἀναγκή.

⁵⁰ F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans, 1965, 1990, p. 6-7.

⁵¹ K. BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Pustet, 2009; C.R. KOESTER, *Hebrews* (The Anchor Bible 36), New York, Doubleday, 2001, p. 47.

⁵² H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress press, 1989, p. 13.

⁵³ D.A. DESILVA, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle «to the Hebrews»*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2000, p. 8-18.

⁵⁴ J.-M. CARRIÈRE, «En-dehors de la porte (He 13,12)», p. 153-162.

On comprend alors l'insistance de l'auteur sur le thème de l'errance, de l'apatridité, dont les patriarches sont les représentants, ξένοι καὶ παρρηπίδημοί ἐπὶ τῆς γῆς, «étrangers et voyageurs sur la terre» (He 11,13). Une représentation qui est complètement étrangère à la lecture de l'histoire abrahamique que feront les rabbins, comme nous l'a rappelé Katell Berthelot⁵⁵. Aussi est-ce certainement la raison pour laquelle, la figure de Melchisédech prend autant d'importance dans notre interprétation du texte: cette figure ancienne dont Steeve Bélanger nous a bien fait l'histoire et qui revient à la mode au tournant de l'ère chrétienne, présente de nombreux avantages aux yeux de l'auteur. C'est un roi étranger (il est cananéen, apparemment) il est déjà prêtre et l'un des héros de l'épître. En outre, c'est une figure d'unité, comme l'a rappelé Peter Tomson suivant Philon d'Alexandrie: son aspect guerrier a été gommé.

On comprend également la raison pour laquelle la thématique du Christ, prêtre et pionnier, est centrale dans l'Épître aux Hébreux, comme l'a indiqué Gordon Campbell. Jésus est τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν, le pionnier et perfectionneur de la foi. Et Gordon Campbell nous propose même d'aller plus loin: c'est bien le motif du pèlerinage qui est central dans cette épître. Reprenant le *pilgrimage code* vers Sion, l'auteur d'Hébreux construit la figure du «Christ pèlerin». Le Christ est dans notre espace, mais toujours absent, comme s'il venait de nous quitter en nous poussant à le suivre: être disciple de Jésus consiste en une expérience de pèlerinage⁵⁶.

CONCLUSION: VIVRE EN PIONNIER À LA FRONTIÈRE

Au terme de ce parcours historique sur la thématique de la frontière appliquée à l'Épître aux Hébreux, on voit bien que l'intérêt des commentateurs s'est déplacé. Abandonnant l'idée de faire du texte une sorte de poste de douane entre plusieurs groupes sociaux ou religieux, on tend de plus en plus à s'intéresser à la façon dont elle parle elle-même de la frontière. Deux dernières contributions à cet ouvrage permettent de s'en convaincre. Pour Gabriella Gelardini⁵⁷, le texte est la construction d'un tiers-espace (*thirdspace*), pour reprendre la terminologie de Soja dont elle

⁵⁵ K. BERTHELOT, «Terre promise et patrie céleste dans Hébreux 11», p. 137-152.

⁵⁶ W.G. CAMPBELL, «The Pilgrim Leader and the Pilgrims: Wayfaring Solidarity between Christ and his Followers in Hebrews», p. 163-183.

⁵⁷ G. GELARDINI, «Life on the Frontier: The Transformation of Liminality in the Epistle to the Hebrews», p. 187-204.

s'inspire: un espace construit socialement et idéologiquement. Cet espace fonctionne sur la question des limites, puisqu'il construit un dedans et un dehors. La vieille expression exodique «en dehors du camp», ἔξω τῆς παρεμβολῆς, qui était un *secondspace*, un espace perçu et réalisé, devient un *thirdplace*, un espace socialement construit. Si Hébreux trace des frontières, du coup, ce n'est plus entre Israël et les nations, entre les chrétiens et les juifs, entre les «hellénos» et les «paganos», mais bien entre ce monde et le monde à venir, entre ce Temple et le Temple à venir. Un texte qui, par conséquent, place ses auditeurs dans une situation inconfortable, à mi-chemin entre le déjà-là et le pas encore. Aussi faut-il à l'instar d'Ellen Aitken⁵⁸ renoncer à voir le texte *comme* la frontière, c'est-à-dire comme un outil à créer des frontières. Bien plutôt, pour elle, la frontière, ou les frontières sont à l'intérieur du texte, dans ses thématiques. Thématique de l'espace, thématique du voyage, mais aussi, thématiques qui leur sont liées: athlétisme, résistance à la souffrance, etc. Le texte fonctionne en fait comme une sorte de mode d'emploi de la vie à la frontière. Un peu comme les livres qui fleurirent à la fin du XIX^e siècle pour donner des instructions aux colons américains désireux de vivre dans cette *frontier* que nous Européens appelons le Far West. La Rome des Flaviens est bien ce Far West dans lequel la vie est rude et donc le moindre relâchement extrêmement dangereux. Il faut donc être *polytropos*, aussi astucieux que cet Ulysse aux mille tours qui vit sa vie comme une *Odyssée*. Comme elle le dit à la fin de son article: «cultiver un comportement *polytropos*, plein de ressource, entraîné à décoder les énigmes et entraîné dans le double discours comme une vertu politique, et bien ce que permet à ses auditeurs (pour autant qu'ils comprennent ce message) à tracer leur chemin dans la Rome des Flaviens et de maintenir leur solidarité avec les disciples de Jésus⁵⁹». Dans la relecture théologique de l'épître qui clôt le parcours⁶⁰, Benoît Bourguine souligne toute l'actualité d'une telle vision. Si Rome n'est plus dans Rome et s'il n'y a plus de Flaviens, l'humanisme postséculier et son absence de perspective temporelle constitue toujours un Far-West dans lequel il convient d'adopter une attitude de résistance.

⁵⁸ E.B. AITKEN, «Existence Beyond Borders: The Book of Hebrews and Critical Spatiality», p. 205-228.

⁵⁹ E.B. AITKEN, «Existence Beyond Borders: The Book of Hebrews and Critical Spatiality», p. 226-227.

⁶⁰ B. BOURGUINE, «Lire l'Épître aux Hébreux en un temps séculier»

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

**HEBREWS AND THE INTERNAL
BORDERS OF JUDAISM**

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

LES SOURCES CULTURELLES DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX ET NOTRE CARTE DU MONDE ANTIQUE

Peter J. TOMSON

NOTRE CARTE DU MONDE ANTIQUE ET L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

La métaphore de la carte du monde peut aider à nous rendre compte que l'image que nous avons du monde est une représentation dans notre cerveau de ce qui se trouve «au dehors», et, s'il s'agit du monde antique, de ce qui se trouvait «au dehors» à l'époque. Pour l'auteur de ces lignes, c'est une métaphore vécue. Étudiant de première année, nouvellement arrivé de province, je ne connaissais Amsterdam que par fragments décousus: le quartier où j'habitais, celui de ma faculté, la gare Centrale, et en pédalant sur mon vélo j'étais au désespoir de pouvoir faire le lien. Ce qui importait, c'était de connaître la bonne direction et alors courageusement se lancer à travers la terre inconnue. Heureusement, par expérience, le cerveau tisse un plan mental de notre monde qui nous permet de bouger habilement et d'apprécier la position et la taille des blancs qui restent¹. Non sans intérêts particuliers, bien sûr: nous savons toujours retrouver le chemin vers notre église ou notre bistrot – si les deux ne se trouvent pas côte à côte. Et il y a des quartiers qui ne nous attirent pas du tout et que nous ne connaissons jamais – à notre grand détriment sans doute.

Parlons du monde antique, ou plus exactement du monde où la Bible a vu le jour dans ses différentes parties. C'est là le centre d'intérêt de la plupart des biblistes que nous sommes, chacun avec ses intérêts particuliers. Nous pensons connaître Paul et son environnement, comme ses lettres et les Actes nous le donnent à voir, et Jésus et son monde – avec plus de blancs, à cause du style anecdotique et retravaillé des évangiles. Nous connaissons plus ou moins Flavius Josèphe et sa position à Rome,

¹ Cette observation banale est désormais confirmée par l'œuvre des prix Nobel de médecine 2014, J. O'Keefe, B.-M. Moser et E. Moser, qui ont découvert les neurones «de lieu» et «de grille» – bref les «neurones GPS» – qui dans le cerveau de rats forment une «carte cognitive de leurs alentours» leur permettant de s'orienter rapidement, comme apparemment dans le cerveau humain (*NRC Handelsblad*, 7/10/2014).

et Philon, le philosophe-exégète d'Alexandrie. Nous percevons qu'il a existé toute une littérature gréco-juive qui a disparu, à l'exception de ces deux auteurs, de la Septante, et des citations préservées par Eusèbe de Césarée. Josèphe et Philon nous parlent des «sectes» des Esséniens, des Sadducéens et des Pharisiens, alors que les auteurs du Nouveau Testament ne parlent que des Sadducéens et des Pharisiens. Où localiser les Esséniens? Les blancs sont énormes. Aujourd'hui nous possédons les fragments éparpillés des rouleaux de Qumrân, qui, vu le peu de nos informations, représentent un vrai trésor pour l'image du judaïsme ancien en sa totalité. Finalement, nous disposons des écrits rabbiniques où il s'agit de cerner les unités de tradition primitive dans leur contexte rédactionnel. Ce qui importe, c'est de tracer les blancs sur notre carte du monde antique, de deviner comment les traverser, d'estimer les distances relatives, de relier entre elles les parties connues – et d'étudier avec prudence et grand intérêt chaque bribe de texte, nouvellement découverte ou reçue depuis des siècles, qui pourrait alléger notre ignorance.

À la découverte d'Hébreux

En tenant compte ainsi des blancs sur notre carte du monde antique, allons à la redécouverte de cette «Épître aux Hébreux», qui exhibe son grec élevé et un peu prétentieux, est remplie par les Écritures grecques et joue avec le vocabulaire des philosophes de son temps. Il semble qu'il faut nous résigner au constat que l'auteur restera inconnu à jamais. Tout comme l'un de ses héros de second plan, il reste devant nous «comme un être melkisédekite sans généalogie», pour reprendre avec Franz Overbeck un des éléments lexicaux inédits de ce texte, ἀγενεαλόγητος (He 7,3)². La théorie proposée par le réformateur Martin Luther et reprise par l'exégète catholique Ceslas Spicq qui considérait qu'il s'agissait du rhéteur brillant Apollos, Juif alexandrin qui fréquentait Corinthe et d'autres lieux pauliniens, continue à séduire sans avoir de soutien dans les sources³.

² Voir P.J. TOMSON, «Le temple céleste: pensée platonisante et orientation apocalyptique dans l'Épître aux Hébreux», in B. DECHARNEUX, S. INOWLOCKI (ed.), *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne* (Monothéismes et Philosophie 12) Turnhout, Brepols, 2011, p. 335-356, ici p. 338 n. 15.

³ *Ibid.*, p. 336s. Cf. le «Postscript/Epilogue» dans C.K. ROTHSCHILD, *Hebrews as Pseudopigraphon: The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 235), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 217. La thèse de ce livre brillant, à savoir qu'Hébreux a été écrite comme pseudépigraphe de Paul pour compléter le corpus de ses lettres, convainc peu à cause du manque de preuves circonstanciées.

Une autre question concerne le milieu culturel de cet auteur, et là, nous sommes un peu mieux placés. Le moyen éprouvé de la définir est la comparaison avec d'autres textes de l'époque, mêmes s'ils sont rares. Harold Attridge résume dans son commentaire magistral les théories proposées en forme d'un éventail qui s'étend d'un extrême, à savoir le judaïsme philosophique d'un Philon d'Alexandrie, à l'autre, celui de l'apocalypticisme légaliste de Qumrân⁴. Un volume collectif tout récent édité par Eric Mason et Kevin McCrudden est évidemment inspiré par Attridge. Sous l'intitulé *Reading the Epistle to the Hebrews – A Resource for Students*, quatorze auteurs de confession baptiste, catholique, réformée et autres viennent illuminer les différentes facettes de cette pierre précieuse qu'est Hébreux: jusqu'à la publication du commentaire d'Attridge, elle aura été «la Cendrillon des études néotestamentaires⁵». En indiquant les deux domaines culturels que beaucoup de scientifiques considèrent comme totalement séparés, James Thompson constate: «Comme nous comprenons aujourd'hui que judaïsme et hellénisme n'existaient pas dans deux mondes séparés, nous avons également abondance de preuves que l'eschatologie juive et l'ontologie platonique pouvaient coexister et s'entrecouper de nombre de manières⁶». Attridge, lui, avait proposé encore une autre formule: «Il n'y a pas de tendance du judaïsme qui présente une seule matrice claire et simple et capable de clarifier la pensée de l'auteur ou de son texte⁷».

D'où mon questionnement à propos de notre carte du monde antique: combien de tendances du judaïsme ancien connaissons-nous véritablement? N'avons-nous pas à exploiter au maximum le nombre restreint des

⁴ H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews, A Commentary* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress, 1989, p. 28-31. Pour le statut de ce commentaire, comparer C.K. ROTHCHILD, *Hebrews as Pseudepigraphon*, note 1, p. 1-3 (!).

⁵ E.F. MASON, «Introduction», in E.F. MASON, K.B. MCCRUDDEN (ed.), *Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students* (SBL Resources for Biblical Study 66), Atlanta (Ga), Society of Biblical Literature, 2011, p. 1-12 (ici p. 1), en reprenant l'expression de Guthrie et de McCullough.

⁶ J.W. THOMPSON, «What Has Middle Platonism to do with Hebrews?», in E.F. MASON, K.B. MCCRUDDEN, *Reading the Epistle to the Hebrews*, p. 31-52 (ici p. 51). Ceci se recoupe avec ma position dans TOMSON, «Temple céleste» et, n'ayant pas encore lu Attridge, P.J. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme* (1997) trad. du néerlandais par J. DUPONCHEELE (Initiations bibliques), Paris, Cerf, 2003, p. 372-382.

⁷ H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 29s. Un autre livre collectif inspiré par Attridge (voir son avant-propos) est G. GELARDINI (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights* (Biblical Interpretation 75), Leiden, Brill, 2005. H.W. ATTRIDGE, L.D. HURST, *The Epistle to the Hebrews: Its background of Thought* (SNTS Monograph Series 65), Cambridge, CUP, 1990, se défend d'identifier de vraies sources d'influence, au point de devenir sceptique en privilégiant l'apocalyptique.

sources préservées, tout en tenant compte des grands blancs? En avouant ainsi notre pauvreté, découvrons la valeur des trésors que nous possédons. Cette épître ne nous montre-t-elle pas une précieuse combinaison d'éléments culturels inconnue par ailleurs, ne peut-elle pas compléter de manière unique notre information sur le monde antique?

Pour explorer cette question dans le détail, je me propose d'étudier deux thèmes importants de l'épître: la figure de Melkisédeq en He 7 qui tient une place proéminente aussi dans l'écrit de Qumrân nommé 11QMelkisédeq, et l'*encomium* de la πίστις en He 11 qui peut être comparé avec l'«éloge de la foi» dans la littérature rabbinique. À la fin, j'ajouterai mes résultats quant à un autre thème d'Hébreux qui chevauche les mondes de la philosophie grecque et de l'apocalyptique juif: le temple céleste⁸.

Autres questions d'introduction

En ce qui concerne le genre littéraire d'Hébreux et les circonstances de sa rédaction, tous s'accordent qu'il s'agit d'une homélie ou d'un «discours d'encouragement» (λόγος παρακλήσεως, 13,22)⁹. Ceci fait penser à une situation pénible. Un fil conducteur semble être donné à la fin de chapitre 2. Ayant démontré que Jésus fils de Dieu est supérieur aux anges, mais qu'il a été fait «inférieur aux anges» pour un temps, l'auteur en donne la raison que voici:

[...] Aussi devait-il en tous points se faire semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux en même temps qu'accrédité auprès de Dieu pour expier (ἱλάσκεσθαι) les péchés du peuple. Car puisqu'il a souffert lui-même l'épreuve (πειρασθείς), il est en mesure de porter secours à ceux qui sont mis en épreuve (πειραζόμενοι). (He 2,17s.¹⁰)

Par sa souffrance dans l'épreuve, Jésus est devenu un grand prêtre expiant les péchés des siens qui à leur tour sont soumis à l'épreuve. En

⁸ P.J. TOMSON, «Temple céleste».

⁹ Voir H. LÓHR, «Reflections on the Rhetorical Terminology of Hebrews», in GELARDINI, *Hebrews*, p. 199-210, ici p. 208s. (sur l'usage non-technique de ce terme dans ce passage). Savoir si c'est une homélie pour *tisha be-Av*, comme le propose Gabriela Gelardini, est une question intéressante mais difficile à trancher. Voir G. GELARDINI, «*Verhärtert eure Herzen nicht*»: *der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tisha be-Aw* (Biblical Interpretation 83), Leiden, Brill, 2007; G. GELARDINI, «Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for *Tisha be-Av*: Its Function, its Basis, its Theological Interpretation», in GELARDINI, *Hebrews*, p. 107-127.

¹⁰ Traduction œcuménique de la Bible, adaptée. J'utilise la TOB par défaut.

effet les deux thèmes d'Hébreux qu'on va regarder de près se situent bien dans ce contexte: c'est par analogie avec Melkisédeq que Jésus, dans sa souffrance, est devenu grand prêtre, et l'exemple qu'il donne, entouré de la «nuée des témoins» (12,1), leur inspire la foi et l'endurance pour subir leur sort ici-bas. Pour définir cette situation, on a pensé à des persécutions à Rome sous Néron ou sous Domitien. Attridge, lui, résume la discussion sur la datation en disant que «la fourchette la plus probable pour la rédaction d'Hébreux est entre 60 et 100 AD¹¹». L'association avec Rome est indiquée par la mention de «ceux d'Italie» (He 13,24) et suggérée par la proximité de l'Épître de Clément de Rome dont on va parler encore. On a constaté que plutôt que d'une dépendance entre les deux épîtres, il faut penser à l'utilisation d'une même tradition homilétique-liturgique¹². Somme toute, une datation après la destruction du temple semble plus probable.

Ceci soulève la question de l'attitude de l'auteur envers le temple de Jérusalem. Le fait qu'il parle du culte sacrificiel au temps présent (He 9,9) est aussi frappant qu'ambigu: il en va de même avec les descriptions du culte dans Josèphe et dans la Mishna, également rédigées après la destruction¹³. Il est néanmoins étonnant que l'épître, quoique trempée dans le langage culturel juif et rayonnant une vision sacerdotale du monde¹⁴, ne mentionne jamais le temple actuel, mais insiste pour parler du «tabernacle» de l'Exode, éphémère (σκηνή, 13,10). En revanche, il y a un autre «lieu de culte»: la «vraie tente» (8,2) projetée aux cieux, où Jésus conduit sa «liturgie» expiatoire¹⁵. Ceci donne le sentiment d'une intériorisation voire d'une interprétation mystique-apocalyptique du système culturel,

¹¹ H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 9, dépendant finalement de la date du décès de Timothée, He 13,23.

¹² 1Clem 36 est le passage crucial. Tradition liturgique en commun: A. JAUBERT, *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens* (Sources Chrétiennes 167) Paris, Cerf, 1971, p. 57s.; H.E. LONA, *Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt* (Kommentar zu den apostolischen Vätern 2) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 54s. Par contre H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, 6s.: «...At least in the case of 36.2-6 it is impossible to assume anything but literary dependence».

¹³ H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 8; H. VAN DE SANDT, «The Jewishness of Jude – James – Hebrews in Light of Purity», in P.J. TOMSON, J. SCHWARTZ (ed.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 13), Leiden, Brill, 2014, p. 80-102, ici p. 95s.

¹⁴ Voir les mots-clé ἀρχιερεύς (17 fois), ἱερεύς (14 x), θυσία (17x); θυσιαστήριον (7,13; 13,10), ἱλαστήριον et ἱλάσκεσθαι (9,5; 2,17).

¹⁵ Voir la belle exposition «spatiale» de M.E. ISAACS, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 73), Sheffield, JSOT Press, 1992, p. 43-45. Cf. He 8,2 λειτουργός.

centrée sur la personne de Jésus¹⁶. Cette intériorisation doit être liée d'une manière ou d'une autre avec la situation externe. Le silence au sujet du temple ne constitue sûrement pas une preuve. Néanmoins à un second niveau de lecture, le contraste entre ce silence quant au temple et l'abondance du langage cultuel suggèrent que l'auteur et les siens avaient vécu la destruction et s'efforçaient de surmonter la crise suivie sur l'effondrement du système cultuel fondé dessus. Il faut s'imaginer l'impact écrasant du pouvoir romain et de la proclamation victorieuse de l'*imperium* des Flaviens, sans parler du «triomphe» romain avec ses centaines de prisonniers juifs et ses ustensiles du temple¹⁷. Toutefois il faut se méfier de la tendance à réduire toute spiritualisation aux déconfitures de la vie. L'interprétation spirituelle existait aussi avant la destruction du temple comme phénomène quasi indépendant. Nous reviendrons sur cette question plus tard.

Dans ce contexte – reprenons un peu l'image de la carte du monde antique –, il convient de ne pas isoler Hébreux du reste du Nouveau Testament voire de la tradition synoptique. On a récemment souligné l'importance dans cette tradition de l'aspect mystique-apocalyptique¹⁸. Il ne serait pas surprenant de trouver des traces d'un lien entre Hébreux et cette tradition sur ce plan.

HÉBREUX 7 ET 11Q13: MELKISÉDEQ ET LE FILS DE DAVID

Melkisédeq apparaît deux fois dans l'AT, et ce de manière fort énigmatique¹⁹. En Gn 14, il est mentionné après un combat de petits rois

¹⁶ L'aspect mystique est exploré, sans se poser la question de la situation dans laquelle cet aspect aurait pu naître, par J.A. BARNARD, *The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.331) Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

¹⁷ Voir Ellen AITKEN dans ce volume; pour l'arrière-fond historique de Gn 14, voir J.G. GAMMIE, «Loc of the Melchizedek Tradition of Gen 14:18-20», *Journal of Biblical Literature* 90, 1971, p. 385-396. Après coup, je suis convaincu par son interprétation dans «Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights* (Biblical Interpretation 75), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 131-148.

¹⁸ C. ROWLAND – C.R.A. MORRAY-JONES, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leiden, Brill, 2009, p. 167-173.

¹⁹ Pour Melkisédeq dans l'AT et les anciennes sources juives et chrétiennes voir F.L. HORTON, Jr., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, CUP, 1976; pour les sources juives d'avant 70, E.F. MASON, «You are a Priest Forever»: *Second Temple*

guerriers, dont «Abram l'hébreu». Ce dernier, ému de la capture de son neveu Loth, est parti à sa poursuite et a récupéré le neveu et le butin. Alors «Melkisédeq, roi de Salem», appelé aussi «prêtre de Dieu, le Très-Haut», offre du pain et du vin et bénit Abram, qui «lui donne la dîme de tout» (Gn 14,18-20). La deuxième apparition se produit au Ps 110, sous l'en-tête «De David, psaume»: «Oracle du Seigneur à mon seigneur: Siège à ma droite, que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds [...] Tu es prêtre pour toujours, à la manière (כֹּהֵן) de Melkisédeq» (Ps 110,1-4). Dans les deux passages, les aspects guerrier et sacerdotal s'entremêlent, en plus de l'implication du divin. Laissant de côté les théories concernant l'histoire littéraire²¹, il suffit de remarquer que de tels versets énigmatiques peuvent contenir des traditions archi-anciennes aussi bien que refléter des spéculations pieuses tardives²².

Hébreux: Jésus grand prêtre «comme Melkisédeq»

L'auteur d'Hébreux, quant à lui, n'a pas de problème pour lier les deux passages. Ayant annoncé plusieurs fois le motif melkisédéqite (5,6.10; 6,20), il le développe pleinement au chapitre 7, l'introduisant comme suit:

Ce Melkisédeq, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, est allé à la rencontre d'Abraham, lorsque celui-ci revenait du combat contre les rois, et l'a béni. C'est à lui qu'Abraham remit la dîme de tout. [...] Lui qui n'a ni père, ni mère, ni généalogie, ni commencement pour ses jours, ni fin pour sa vie, mais qui est assimilé (ὁμοιοποιήσας) au Fils de Dieu, reste prêtre à perpétuité²³. (He 7,1-3)

Jewish messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), Leiden, Brill, 2008, p. 138-190; pour l'arrière-fond historique de Gn 14, voir J.G. GAMMIE, «Loc of the Melchizedek Tradition of Gen 14:18-20», *Journal of Biblical Literature* 90, 1971, p. 385-396. Voir aussi l'article de Steeve Bélanger dans ce volume. Je remercie M. Bélanger d'avoir accepté d'échanger nos communications.

²⁰ Cette rare expression, traduite κατὰ τὴν τάξιν dans la Septante, donnera occasion à la spéculation melkisédéqite d'Hébreux.

²¹ J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Biblica* 81, 2000, p. 63-69, ici p. 64; H.J. KRAUS, *Psalmen 60-150* (Biblische Kommentar Altes Testament 15.2), 5^e éd., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1978, p. 934.

²² Phénoménologiquement, J.T. MILIK, «Melchî-šedek et Melchî-reša' dans les écrits juifs et chrétiens», *Journal of Jewish Studies* 23, 1972, p. 95-144 (ici p. 137) met Gn 14, Ps 110 et 11Q13 côte à côte en constatant que «à l'heure actuelle nous connaissons trois ouvrages juifs anciens qui traitent de Milkî-šedek». De même, on peut juxtaposer Gn 5,21-23, les Livres d'Hénoch et les fragments «hénochites» de Qumrân, en se demandant combien ils renferment d'atavismes littéraires et de spéculations nouvelles.

²³ ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές doit être une variation voulue, parce qu'en 7,17.21 (comme en 5,6) l'auteur cite comme la LXX, εἰς τὸν αἰῶνα. Dans le NT, διηνεκής paraît seulement en He 7,3; 10,1.12.14.

Nous voyons comment l'auteur s'efforce de lier le thème de Melkisédeq tiré des deux passages bibliques avec celui du Fils de Dieu. On se demande comment il comprenait l'expression ἁφωμοιομένοϛ, littéralement «fait similaire» ou «assimilé». Cette question se posait surtout après la découverte de 11QMelkisédeq où, à la surprise des savants, Melkisédeq apparaît comme sauveur céleste. Yigael Yadin a proposé que cette analogie avec Melkisédeq servait à l'auteur pour convaincre des Esséniens devenus chrétiens de la prêtrise céleste de Jésus²⁴. Marinus de Jonge et Adam van der Woude, eux, ont insisté sur l'aspect restrictif d'ἁφωμοιομένοϛ de sorte qu'Hébreux vise «la subordination de l'(arch)ange Melkisédeq au Fils de Dieu céleste préexistant²⁵».

Pour aborder cette question, commençons par le début et notons que tout au long de l'épître, l'auteur utilise des éléments du Ps 110 pour décrire l'excellence de Jésus, y associant deux (ou trois) fois le Ps 2,7 et une fois 2 S 7,14. Dans le survol qui suit nous n'incluons pas Gn 14, justement parce que ce passage figure uniquement dans l'argument spécial d'He 7.

Après avoir accompli la purification des péchés, il (le Fils) s'est assis à la droite (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ) de la Majesté dans les hauteurs, devenu d'autant supérieur aux anges [...] Auquel des anges, en effet, a-t-il jamais dit: *Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré* (Ps 2,7)? et encore: *Moi, je serai pour lui un père et lui sera pour moi un fils* (2 S 7,14)? [...] Et auquel des anges a-t-il jamais dit: *Siège à ma droite* (κάθου ἐκ δεξιῶν μου), *de tes ennemis, je vais faire ton marchepied*? (He 1,3.5.13)

C'est ainsi que le Christ non plus ne s'est pas attribué à lui-même la gloire de devenir grand prêtre; il l'a reçue de celui qui lui a dit: *Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré*, conformément à cette autre parole: *Tu es prêtre pour l'éternité selon le rang de Melkisédeq* (He 5,5s.).

²⁴ Y. YADIN, «The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews», *Scripta Hierosolymitana* 4, 1958, p. 36-55 (réimpr. 1965), et «A Note on Melchizedek and Qumran», *Israel Exploration Journal* 15, 1965, p. 152-154.

²⁵ M. DE JONGE, A. VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek and the New Testament», *New Testament Studies* 12, 1965-66, p. 303-326, ici p. 321, en soulignant le supposé δέ adversatif. A. VAN DER WOUDE lui-même, dans son «Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI», *Oudtestamentische Studiën* 14, 1965, p. 354-373, ici p. 372 ne met pas cet accent et semble plutôt d'accord avec Y. YADIN. À comparer plus récemment avec E.F. MASON, «Cosmology, Messianism, and Melchizedek: Apocalyptic Jewish Traditions and Hebrews», in MASON, MACCRUDEN, *Reading the Epistle to the Hebrews*, p. 53-76, ici p. 68s.; G.L. COCKERILL, «Melchizedek without Speculation: Hebrews 7.1-25 and Genesis 14,17-24», in R. BAUCKHAM, D. DRIVER, T. HART, N. MACDONALD (ed.), *A Cloud of Witnesses: The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts* (Library of New Testament Studies 387), London/New York, T&T Clark, 2008, p. 128-144; HURST, *Epistle to the Hebrews*, p. 52-60; ISAACS, *Sacred Space*, p. 144-164.

Alors que la loi établit grands prêtres des hommes qui restent déficients, la parole du serment (ὀρκωμοσίας²⁶) qui intervient après la loi établit un Fils²⁷ qui, pour l'éternité (εἰς τὸν αἰῶνα), est arrivé au parfait accomplissement. Or, point capital de notre exposé, c'est bien un tel grand prêtre que nous avons, lui qui s'est assis à la droite du trône (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ) de la Majesté dans les cieus, comme ministre du sanctuaire et de la véritable tente dressée par le Seigneur et non par un homme (He 7,28–8,2).

Ainsi donc, nous aussi, qui avons autour de nous une telle nuée de témoins [...], courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée, les regards fixés sur celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus, lui qui, renonçant à la joie qui lui revenait, endura la croix au mépris de la honte et s'est assis à la droite (ἐν δεξιᾷ [... κεκάθικεν]) du trône de Dieu (He 12,1s.).

Notons d'abord une mention de plus du thème persistant de l'«épreuve» dans le dernier passage. Ensuite il importe de constater que l'auteur utilise trois fois ἐν δεξιᾷ quand il mentionne «la siège à la droite» de Jésus comme une chose connue, mais ἐκ δεξιῶν, plus proche de la Septante, quand il cite formellement Ps 110 en He 1,13²⁸. Ἐν δεξιᾷ est aussi la forme dans laquelle les épîtres pauliniennes font allusion au Ps 110,4. Ensuite, ce sera la phrase préférée dans les confessions de foi et dans la littérature patristique²⁹.

Comme on vient de le dire, l'auteur veut démontrer que Jésus est «un grand prêtre» qui peut soutenir «ceux qui sont mis en épreuve» (2,17s.). Les multiples allusions quasi habituelles au Ps 110 démontrent cela de manière plutôt allusive. C'est en He 7 que l'auteur développe son argument plus systématiquement en prenant en compte d'abord Gn 14 puis Ps 110,4. Sur base de Gn 14, l'auteur dit que Melkisédeq, quoiqu'il «ne figure pas dans les généalogies» des prêtres lévitiqes, a soumis Abraham à la dîme et l'a béni, ce qui est censé prouver sa supériorité. En plus, les prêtres lévitiqes eux-mêmes ont été soumis en quelque sorte à cette dîme, car ils étaient «dans les reins» d'Abram quand il rencontrait Melkisédeq (He 7,6-10). Le message de cet argument très artificiel est clair: Melkisédeq est supérieur à Abraham comme aux prêtres lévitiqes.

²⁶ Cf. Ps 109[110],4 LXX: ὁμοσεν κύριος.

²⁷ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 25^e éd., en marge, reconnaît ici une allusion au Ps 2,7.

²⁸ En plus, ἐν δεξιᾷ en He 10,12. Noté aussi par ISAACS, *Sacred Space*, p. 178 n. 1.

²⁹ Ἐν δεξιᾷ: Rm 8,34; Col 3,1; Eph 1,20; cf. 1 P 3,22. Dans les évangiles, l'usage est ἐκ δεξιῶν sans exception. Aux II^e-IV^e siècles, selon le TLG: 109 fois ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, 50 fois ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς. Voir à ce sujet l'étude riche de D.M. HAY, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville (TN)/New York, Abingdon, 1973.

Pour prouver ensuite qu'il en va de même pour Jésus, l'auteur a formellement recours au Ps 110,4, fait unique dans le Nouveau Testament³⁰. Ayant annoncé cet argument déjà en 5,5s., l'auteur n'explique toujours pas pourquoi ce Psaume s'applique à Jésus. Voici le sommet de son argument:

Il est évident (πρόδηλον), en effet, que notre Seigneur est issu de Juda [...] Et l'évidence est plus grande encore si de manière semblable à Melkisédèq un autre prêtre se lève³¹ qui n'accède pas à la prêtrise en vertu d'une loi de filiation humaine, mais selon une puissance de vie indestructible. Or ce témoignage lui est rendu: *Tu es prêtre pour l'éternité selon le rang* (κατά τὴν τάξιν³²) de Melkisédèq (He 7,14-17).

Jésus n'était pas de descendance lévitique, mais issu de Juda. C'est en tant que tel, comme l'explique l'auteur, que le «témoignage» de Ps 110,4 s'applique à Jésus de sorte qu'il accède à la prêtrise d'une autre manière qu'un aaronite. Pourquoi? L'auteur doit supposer quelque chose, mais ne le dit que de manière voilée: c'est parce que Jésus appartient au lignage de Juda en tant que descendant de David³³, qualité que le Ps 110,4 lui applique. C'est donc paradoxalement par la filiation davidique de Jésus impliquée par l'auteur que, selon lui, Jésus «accède à la prêtrise non pas en vertu d'une loi de filiation humaine». Jésus y accède sur base du «témoignage» du Ps 110,4 qui lui attribue une «puissance de vie indestructible». C'est ainsi que Jésus s'est levé comme prêtre non lévitique κατά τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ, «par analogie avec Melkisédèq». Il semble en effet qu'ici l'auteur met Jésus à la même hauteur que Melkisédèq, supérieur aux prêtres lévites, supérieur à Abraham – chose étonnante dans le cadre du Nouveau Testament³⁴.

³⁰ ISAACS, *Sacred Space*, p. 180 et n. 4 (cf. p. 150) fait remarquer que l'auteur utilise Ps 110,1 comme un texte connu, mais introduit l'argument basé sur le v. 4 comme une innovation. À comparer les listes dans HAY, *Glory at the Right Hand*, p. 45-47, 163-165: à la différence de Ps 110,1, le verset 4 n'est cité qu'en Hébreux 5-7 parmi les auteurs chrétiens antérieurs.

³¹ TOB: «Et l'évidence est plus grande encore si l'autre prêtre suscité ressemble à Melkisédèq.»

³² Dans ce contexte, le sens «rang» de τάξις semble préférable, cf. 1 Clém. 40s (τάξις, τάγμα, τάκτειν).

³³ À juste titre S.C. MIMOUNI, «Jésus Messie “fils de David” et Messie “fils d'Aaron”», in D. HAMIDOVIC (ed.), *Aux origines des Messianismes juifs*, Actes du coll. intern. tenu en Sorbonne, Paris, 8-9 juin 2010 (Vetus Testamentum, Suppléments 158), Leiden/Boston (MA), Brill, 2013, p. 145-172 souligne l'importance de cet élément, en renvoyant aux arguments de R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh, T&T Clark, 1990, p. 315-373.

³⁴ Ceci ne soutient pas l'opinion de DE JONGE et VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek and the New Testament», *New Testament Studies* 12, 1965-66, p. 303-326.

La référence voilée à la filiation davidique de Jésus mérite encore notre attention. Cette filiation explique l'apport du Ps 110,4 qui autrement resterait énigmatique. La raison en est sans doute qu'à l'époque on prenait l'en-tête «De David, psaume» littéralement. La question est de savoir si l'auteur d'Hébreux prenait à la lettre également la descendance davidique de Jésus³⁵. Cette descendance est attestée déjà depuis Rm 1,3 et est un donné chez les Pères apostoliques³⁶. Or, des données archéologiques montrent que dans l'ère du second temple la descendance davidique était bien documentée, comme d'ailleurs celle des prêtres lévites. C'est ce que montre un ossuaire exhumé à Jérusalem qui porte l'inscription (de langue mixte) של בי דוד, «De la Maison de David»³⁷. Si la mention de la filiation davidique de Jésus disparaît au cours du II^e siècle, c'est sans doute à cause de l'interprétation politique qu'y devinaient les Romains. Eusèbe conserve le souvenir qu'après la première révolte des Juifs, Vespasien a fait interroger les membres de la famille de Jésus à propos de leurs occupations, parce qu'il avait été informé qu'ils étaient de descendance royale; la chose se serait répétée sous Domitien et Trajan. Ayant appris que c'étaient des petits paysans aux mains calleuses, Domitien les renvoyait avec mépris, mais leur filiation davidique n'est pas mise en question³⁸. La date de rédaction d'Hébreux dans cette période même explique suffisamment la prudence de l'auteur en parlant de la descendance de Jésus.

11Q13: Melkisédeq ange guerrier

Regardons maintenant de près le fragment de Qumrân. De ce texte, nommé 11QMelkisédeq ou 11Q13, seules la colonne 2 et la moitié de la colonne 3 ont été récupérées. Elles décrivent le scénario eschatologique

³⁵ ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 201 et n. 48 ne doute pas qu'il s'agit de la filiation davidique, mais pense que c'est «du langage métaphorique», à la différence du «messianisme judaïque» de *Test. Levi* 8,14s. Là, un «nouveau sacerdoce» est annoncé, fondé par un roi de lignée davidique qui est comme un «prophète du Très Haut», κατὰ τὸν τύπον τῶν ἑθνῶν, εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Évidemment, c'est le produit d'un rédacteur chrétien (cf. Mt 28,19) sans valeur pour notre discussion. Voir le commentaire de H.C. KEE dans J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City (NY), Doubleday 1983, p. 791 note e, et (pour le dyarchic pattern) *Test. Juda* 21,2s.

³⁶ *Didachè* 9,2; 10,6; Ignace, *Éph* 20,2; *Trall* 9,1; *Rom* 7,2; *Smyrn* 1,1.

³⁷ D. FLUSSER, «'The House of David' on an Ossuary», *The Israel Museum Journal* 5, 1986, p. 37-40. Voir m. BOCKMÜHL, «The Son of David and His Mother», *Journal of Theological Studies* 62, 2011, p. 476-493.

³⁸ Eusèbe, *Hist. eccl.* III,12,1; III,19,1-III,20,6; III,32,1-6. Ce n'est pas le type d'informations à laquelle on s'attend chez Eusèbe, chroniqueur constantinien anti juif. La source est surtout Hégésippe.

du dixième jubilé, quand les Israélites rentreront sur leurs terres à la fête du Grand Pardon, tout en citant Lv 25,13 et Dt 15,2 sur la «remise» (שמטה), en combinaison avec Is 61,1s.: «Proclamer aux captifs la libération, proclamer l'année de la faveur (שנת רצון) du Seigneur». Après quoi nous lisons³⁹:

⁴[Ceci est son interprétation:] pour la fin des jours, sur les prisonniers, qui [...] et dont ⁵les instituteurs ont été ca[chés] et tenus au secret, et de l'héritage de Melkisédeq, car [...] et ils sont l'héri[tage de Melchisé]dek qui ⁶va les faire retourner et leur annoncer la liberté, pour les affranchir [de la charge] de toutes leurs iniquités. [...]

⁷... Et «le j[our des Expiat]ions» (יום הכפרות, Lv 25,9) est la f[in du] dixième [ju]bilé ⁸où l'Expiation sera faite pour tous les fils de [la lumière et] pour les hommes du lot de Mel[chi]sédek (...) En effet, ⁹c'est l'échéance de «l'année de la faveur» (הקץ לשנת הרצון, Is 61,2) de Melkisédeq et de [ses] ar[mées, le peu]ple [des] saints de Dieu... [...].

¹³Et Melkisédeq va exécuter la vengeance des jugements de D[ieu, et ce jour-là] il va [les] arracher [de la main] de Bélial et de la main de tous les es [prits de son lot] [...]

¹⁵C'est [...] le jour de [la paix au sujet du]quel il dit [par d'Isa]ïe, le prophète, qui a dit: «[Qu'] ils sont beaux ¹⁶sur les montagnes les pieds du hérau[t q]ui annonce la paix, l'hér[aut du bon qui annonce la rédem]ption [...]» (Is 52,7). ¹⁷Ceci est son interprétation: les montagnes, [ce sont] les prophète[s] [...] pour tous [...] ¹⁸Et «le héraut» c'e[st] l'Oint par l'Espri[t] (משיח הרוח) dont a parlé Dan[ie]l [...]. Et «le héraut» ¹⁹du bon qui annon[ce la rédem]ption», c'est celui au sujet duquel il est écrit que [...] ²⁰«Pour conso[ler] les [affligés]» (Is 61,3), ceci est son interprétation: [pour les [in]struire sur toutes les échéances du mon[de...] [...]

²³comme il est écrit à son sujet: «[celui qui dit a Si] on 'Ton Dieu est devenu roi'» (Is 52,7). [...] «Ton Dieu» c'est ²⁵[...] Melkisédeq qui les sau[v]era de] la main de Bélial [...] (11Q13 2,4-25)

Melkisédeq apparaît comme un être céleste quasi divin, qui non seulement effectue le jugement de Dieu sur les esprits impies et sa rédemption des affligés, mais aussi, en relation apparemment avec «le Jour de l'Expiation», le pardon de leurs péchés. Il combine donc des fonctions royales-guerrières et sacerdotales. Dans les fragments récupérés il n'y a pas d'allusion aux deux passages bibliques qui seuls mentionnent Melkisédeq, Gn 14 et Ps 110⁴⁰, et l'aspect sacerdotal n'est pas mentionné non

³⁹ Pour le texte, je me base sur F. GARCÍA MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR, A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *Qumran cave 11*, t. 2: 11Q2–18, 11Q20–31 (Discoveries in the Judaean Desert 23), Oxford, Clarendon, 1998, p. 221-241; la traduction suit MILIK, «Melchîšedek et Melchî-reša'», avec adaptations.

⁴⁰ Cf. J.A. FITZMYER, «Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11», *Journal of Biblical Literature* 86, 1967, p. 25-41, p. 31.

plus explicitement, de sorte qu'il est impossible de juger de la présence ou non de ces éléments dans le texte intégral⁴¹. La mention de Béliar et des «enfants de la lumière», ainsi que les indications calendaires (cf. les jubilés et les קצים, «échéances»), donnent au texte l'aspect «sectaire» typique de Qumrân. Nous pouvons constater tout de suite que cet aspect guerrier de Melkisédeq n'est pas développé en Hébreux. L'aspect royal peut être représenté indirectement; nous y reviendrons.

On a avancé que le rôle guerrier de Melkisédeq en 11Q13 est comparable à celui du Prince des Lumières et de l'archange Michaël dans d'autres textes de Qumrân⁴². Aussi l'a-t-on rapproché des spéculations sur la généalogie (!) de Melkisédeq dans l'apocalypse slavonne de Hénoc (2 Hénoc), livre tardif et difficile à situer⁴³, et la similarité avec les fonctions de l'archange Métatron dans l'apocalypse hébraïque de 3 Hénoc, également tardive⁴⁴.

Remarquablement, la plus ancienne couche, tannaïtique, de la littérature rabbinique contient également des traces de Melkisédeq comme sauveur céleste⁴⁵. Une référence à Melkisédeq comme guerrier angélique⁴⁶ se trouve dans la Mekhilta, dans le contexte de la lutte de Dieu pour son

⁴¹ DE JONGE, VAN DER WOUDE, «11Q Melchizedek and the New Testament», p. 306 semblent aller un pas plus loin en disant que Melkisédeq «est tellement le guerrier de Dieu que ses activités sacerdotales restent tout à fait à l'ombre».

⁴² GARCÍA MARTÍNEZ, TIGCHELAAR, VAN DER WOUDE, *Qumran cave 11*, p. 222: «Melchizedek ... figures here as a heavenly figure comparable to the Prince of Lights (1QS 3:30; CD 5: 18; 1QM 13:10), and the archangel Michael (1QM 17:6-7)». Voir le riche excursus d'ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 192-195, surtout p. 193.

⁴³ 2 Hénoc 71s., voir ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 193. Les détails sur le sacerdoce éternel de Melkisédeq semblent refléter une rédaction chrétienne. La descendance de Melkisédeq à partir de Sem se retrouve également dans TB *Nedarim* 32b, voir M. McNAMARA, «Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», *Biblica* 81, 2000, p. 1-31.

⁴⁴ P.S. ALEXANDER, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», in CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha* (The Anchor Yale Bible Reference Library), t. 1, New Haven (CT), Yale University Press, p. 223-315, ici p. 249s.

⁴⁵ Un midrash attribué à R. Yishmaël en discussion avec R. Akiva présente Abraham comme étant devenu grand prêtre «pour toujours, à la manière de Melkisédeq». *Midrash Genèse Rabbah* (*Bereshit Rabba*), *lekh lekha* 46, éd. J. THEODOR et C. ALBECK, Berlin, Itskovski, 1903, p. 462s.; *Midrash Rabbah Lévitique* (*Wayyikra rabba*), *kodashim* 25,6, éd. M. MARGULIES, London, Ararat, 1960, p. 580-582; cf. TB *Nedarim* 32b. L'insistance des deux Tannaïm sur la circoncision «charnelle» semble polémiquer contre des positions ethno-chrétiennes comme Barn 9,1-8. McNAMARA, *Melchizedek*, p. 15s., 22, 29 accepte l'hypothèse, avancée par J.J. Petuchowski, que R. Yishmaël adapte une polémique anti-hasmonéenne.

⁴⁶ Par contre, COCKERILL, *Melchizedek without Speculation*, p. 134 estime, en citant M. McNAMARA et J.A. FITZMYER, que les écrits rabbiniques considèrent Melkisédeq en Gn 14 et Ps 110 comme un être purement humain.

peuple Israël au cantique de Moïse⁴⁷. Le verset-clé qui dit de Dieu, «Superbe de grandeur, tu abats tes adversaires» (Ex 15,7), est pourvu d'un commentaire qui sert de refrain: «Et qui sont tes adversaires? Ceux qui font les adversaires de tes enfants... Et chacun qui vient à l'aide d'Israël c'est comme s'il aide le Saint béni soit-il». Le passage qui nous concerne fait l'amalgame des deux péricopes sur Melkisédeq. La lutte d'Abram et des rois cananéens en Gn 14 est citée, de même Ps 110 avec l'expression על דברתי מלכי צדק, «à la manière de Melkisédeq»⁴⁸. L'implication est que Melkisédeq, roi-guerrier céleste, est venu à l'aide d'Israël contre l'armée de Pharaon. C'est un rare exemple de spéculation apocalyptique dans cette couche de la littérature rabbinique⁴⁹. Comme les spéculations de caractère mystique⁵⁰, sa préservation se comprend par le contexte exaltée du cantique de Moïse qui, pour les rabbins nous allons le voir, implique le don de l'Esprit Saint, et qui a sa «niche» dans le contexte de la fête de la rédemption, la Pâque.

Si l'aspect guerrier proéminent en 11Q13 manque en Hébreux, il est intéressant que l'Épître de Clément à Corinthe, justement dans un passage qui semble dépendre d'Hébreux⁵¹, souligne ce que la commentatrice, Annie Jaubert, a appelé «le triomphe guerrier du Christ prêtre et roi»⁵². Comme He 1, Clément cite Ps 110,1: «Siège à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds», mais à la différence d'Hébreux il fait suivre: «Quels sont les ennemis? Les méchants et ceux qui s'opposent à sa volonté» (1 Clém. 36,5s.). Jaubert, une des rares spécialistes de la patristique qui lise aussi les anciens textes juifs, reconnaît ici une tradition juive qui remonte à la Bible, s'était développée aux temps maccabéens, et refait surface dans les documents de Qumrân⁵³. Or nous venons de retrouver cette tradition dans la Mekhilta, dans une formulation assez semblable: «Qui sont tes adversaires? Ceux qui font les adversaires de tes enfants».

⁴⁷ *Mekhilta de-R. Yishmaël*, shira 6 (éd. HOROVITZ-RABIN, p. 135); *Mekhilta de-R. Shimon ben Yohai* 15,7 (éd. EPSTEIN-MELAMED, p. 85).

⁴⁸ La fin de Ps 110,4 avec le nom de Melkisédeq ne paraît pas dans la *Mekhilta de-R. Yishmaël*, ce qui est probablement dû à la manière dont les scribes ont cité les Écritures.

⁴⁹ À remarquer que les références à Melkisédeq manquent dans le parallèle en *Sifré Nombres* 84 (éd. HOROVITZ, p. 81-83).

⁵⁰ Cf. les *midrashim* à propos d'Ex 15,2 וְהָאֱלֹהִים וְהָאֱנָשִׁים, *Mekhilta de-R. Yishmaël*, Beshalah 3 (éd. HOROVITZ-RABIN, p. 126-129).

⁵¹ Voir supra n. 12.

⁵² JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 26.

⁵³ A. JAUBERT, «Les sources de la conception militaire de l'Église dans 1 Clément 37», *Vigiliae Christianae* 18, 1964, p. 74-84, ici p. 78-80. Cf. JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 78s., 161.

Ps 110,1 et le Fils de David

Nous nous étions promis de considérer la tradition chrétienne primitive comme faisant partie du monde d'Hébreux. En composant le sermon de Pierre le jour de Pentecôte, l'auteur des Actes des Apôtres a sans doute aussi incorporé des matériaux traditionnels⁵⁴. Voici des éléments très intéressants à la lumière de ce que nous venons de dire:

Le patriarche David est mort [...] Mais il était prophète et savait que Dieu lui avait juré par serment de faire asseoir sur son trône quelqu'un de sa descendance, issu de ses reins (cf. 2 S 7,12s.⁵⁵); il a donc vu d'avance la résurrection du Christ [...] Ce Jésus, Dieu l'a ressuscité [...] David, qui n'est certes pas monté au ciel, a pourtant dit: «Le Seigneur a dit à mon seigneur: assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que j'aie fait de tes adversaires un escabeau sous tes pieds» (Ps 110,1). (Ac 2,29-35)

Nous retrouvons les motifs clé d'Hébreux: la prophétie de Nathan à propos des descendants de David, l'oracle en Psaume 110,1 («de David!») où il est dit au roi qui règne à Sion: «Siège à ma droite», et le témoignage de Pierre, plus explicite qu'Hébreux, que ce descendant de David est Jésus, présenté comme le roi davidique eschatologique qui règne à la droite de Dieu. Le caractère traditionnel de ces éléments est évident à la lumière des passages où Paul mentionne la descendance davidique (Rm 1,3) et dit de Jésus, en faisant allusion au Ps 110,1: «Il faut qu'il règne (βασιλεύειν), jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds» (1 Co. 15,25). Ce qui manque visiblement et dans Actes et chez Paul est une allusion à Ps 110,4 et au «sacerdoce à la manière de Melkisédeq».

Il en va de même dans la tradition synoptique. La filiation davidique de Jésus fait partie intégrale du récit. Il est interpellé comme «Fils de David» par des malades qui cherchent à être guéris et par les gens qui assistent à son entrée dans Jérusalem⁵⁶, et la généalogie de Jésus qui est présentée en Matthieu et Luc passe par David⁵⁷. Plus remarquable, la conscience d'être descendant de David est attribuée à Jésus lui-même. C'est ce que deux péripécies en Marc font entendre et les deux fois, l'oracle du Ps 110,1 joue un rôle crucial:

⁵⁴ À comparer le jugement de J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 31) New Haven (CT)/London, Yale UP, 1998, p. 248-251.

⁵⁵ Citation floue, suivant l'hébreu plus librement que la LXX: אֶת זֶרַע דָּוִד אֲשֶׁר יֹשֵׁב מִמְּעַד, ἐκ καρποῦ τῆς ὁσφύος αὐτοῦ, au lieu de τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ.

⁵⁶ Malades: Mc 10,47s. et par.; Mt 9,27; 15,22. Entrée dans Jérusalem: Mc 11,9s. et par.

⁵⁷ Mt 1,1.6.17; cf. Ruth 4,18-22; Lc 3,31.

Jésus enseignait dans le temple. Il disait: Comment les scribes peuvent-ils dire que le Messie est fils de David? David lui-même, inspiré par l'Esprit Saint, a dit: *Le Seigneur a dit à mon seigneur: Siège à ma droite* (κάθου ἐκ δεξιῶν μου) *jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds*. David lui-même l'appelle Seigneur; alors, de quelle façon est-il son fils? (Mc 12,35-37)

De nouveau le grand prêtre l'interrogeait; il lui dit: Es-tu le Messie, le Fils du Dieu béni? Jésus dit: Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme *siégeant à la droite* (ἐκ δεξιῶν καθήμενον) de la Puissance et venant avec les nuées du ciel. (Mc 14,61s.)

En lisant les deux passages ensemble, il est clair que selon Marc, Jésus a pensé que le Psaume «de David» parlait de lui-même, évidemment comme «fils de David». Il semble donc que Jésus ait partagé la tradition de sa famille d'être de souche davidique, qui se fait jour plus tard dans les rapports d'Eusèbe. Apparemment, il faut ajouter la conscience de cette filiation aux éléments de sa personnalité que les sources ont enregistrés. D'autres éléments sont les récits de ses visions et paroles apocalyptiques⁵⁸ et de ses longues nuits de prière⁵⁹. Très importantes sont ensuite ses paroles à propos du fils de l'homme. À part ses actions en public, Jésus nous est raconté comme menant une vie spirituelle intense et secrète, la vie d'un mystique apocalyptique⁶⁰. Cette vie spirituelle cachée transparait derrière les rapports de sa prédication et de la réponse «messianique» à Jean Baptiste: «Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu: les aveugles retrouvent la vue, [...] la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres» (Lc 7,22). C'est dans cet ensemble d'éléments qu'il faut comprendre la conscience d'être un descendant de David concerné personnellement par l'oracle «de David: Siège à ma droite...».

Il est important de constater que la tradition synoptique ne contient pas de trace de spéculation melkisédeqite. Rien non plus ici du rôle d'ange guerrier que nous avons rencontré dans 11Q13. Par contre, un autre élément dans ce texte de Qumrân a une place très proéminente dans la tradition synoptique: la prédication de la «bonne nouvelle» à l'exemple d'Is 52 et 61. Dans 11Q13 le sauveur céleste Melkisédeq, en plus de ses fonctions guerrières et sacerdotales, est étroitement lié (ou même identique, c'est difficile à trancher) avec «le héraut», «l'Oint par l'Esprit» qui vient

⁵⁸ Cf. Mc 1,10s.; 9,7; Lc 10,18; 11,20; 12,49; 17,24; cf. Lc 4,1-13, Mt 4,1-11.

⁵⁹ Mc 1,35; 6,46; Mt 14,23; Lc 5,16; 6,12; 9,18.28.

⁶⁰ Voir ROWLAND et MORRAY-JONES, *supra* n. 18. Autre aspect de l'image de Jésus retenue par la tradition primitive: sa lecture mystique de Cantique. Voir P.J. TOMSON, «the Song of Songs in the Teaching of Jesus and the Development of the Exposition on the Song», *New Testament Studies* 61, 2015, p. 429-447.

«consoler les affligés». Ce sont exactement ces expressions empruntées à Isaïe que Jésus s'était appropriées selon la tradition synoptique. Un autre texte de Qumrân, 4Q521 appelé «Hymne messianique», et qui ne contient pas les traits typiques de la secte de Qumrân, prône les mêmes versets d'Isaïe, au point qu'on a reconnu la proximité à la réponse de Jésus au Baptiste que nous venons de citer⁶¹. Il n'est guère nécessaire de faire remarquer que le verset de Isaïe 52,7: «Qu'ils sont beaux sur les montagnes, les pieds du héraut [...]», est bien reçu dans les midrashim haggadiques et est pris comme une annonce messianique⁶².

Ainsi la tradition synoptique nous raconte-t-elle Jésus: conscient d'être «fils de David» et «fils de Dieu» – peut-être justement dans cette qualité (2 S 7,14) – il se considérait comme le «messenger» qui venait annoncer «l'évangile de Dieu»⁶³. Il est impossible que l'auteur d'Hébreux, qui se croit autorisé à rappeler à ses lecteurs «l'enseignement élémentaire sur le Christ» (He 6,1), n'ait pas été familier avec ces éléments de la tradition synoptique. En effet, il est logique de penser qu'il connaissait bien cette tradition fondamentale et qu'elle a motivé son argument.

Pour résumer nos résultats, nous distinguons trois «complexes midrashiques» en plus d'un motif spécial lié avec l'un d'eux, tout en notant leur distribution à travers les divers documents:

- (1) *Le fils de David, fils de Dieu, siégeant à la droite de Dieu*: l'ensemble formé des versets Ps 2,7, 2 S 7,12s. et Ps 110,1 que nous trouvons, hors d'Hébreux, dans Paul, Actes et la tradition synoptique⁶⁴.
- (2) *L'analogie avec Melkisédèq et l'«ordre» de son sacerdoce*: le binôme de Gn 14,18-20 et Ps 110,4, trouvé uniquement dans Hébreux.
- (3) *L'aspect guerrier de Melkisédèq* qui s'exprime fortement dans 11Q13, furtivement dans la Mekhilta et 1 Clément, et pas du tout en Hébreux.
- (4) *La «bonne nouvelle» et son «hérald»*: le complexe constitué d'Is 52,7 et 61,1s., trouvé dans 11Q13, 4Q521 et d'autres textes qumrâniens, Actes, Paul et la tradition synoptique⁶⁵, et retrouvé de manière embryonnaire en Hébreux.

⁶¹ Voir sur ces matières, y compris 4Q521, P.J. TOMSON, «The Core of Jesus' Gospel: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς (Isa 61)», in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 131), Leuven, Peeters, 1997, p. 647-658.

⁶² P. ex. Lévi. *Rabba* 99,9 (éd. MARGULIES, p. 195); *Pesikta de-R. Kahana*, appendice 5 (éd. BRAUDE, p. 464): le messie est le héraut du bon qui annonce la paix, etc.

⁶³ Pour cette ancienne expression voir Mc 1,14; Rm 15,16; 1 Th 2,2,8; 2 Th 2,9.

⁶⁴ Ac 2,34; 13,33; Rm 1,3; 1 Co 15,25; Rm 8,34; Col 3,1.

⁶⁵ Ac 4,27; 10,36.38; Rm 10,15.

Vu ce dossier, nous pouvons supposer qu'Hébreux a emprunté l'ensemble (1) à la tradition synoptique, ou, plus simplement dit, à la tradition des paroles de Jésus. L'ensemble (4) ne se trouve pas seulement à Qumrân et dans toute la littérature chrétienne primitive, mais, comme nous l'avons vu, il n'est pas étranger non plus au midrash rabbinique. C'était donc un motif assez connu, nonobstant le fait que Jésus semble l'avoir utilisé de manière très spéciale. L'ensemble (2) reste jusqu'ici unique pour Hébreux. Vu l'intérêt qu'exprime l'auteur d'Hébreux pour Melkisédèq, il semble qu'il ait laissé de côté l'aspect militaire (3) que nous trouvons à Qumrân. Nous pouvons comprendre cela vu la situation de «souffrance» dans laquelle se trouvent l'auteur et ses lecteurs. Si nous le retrouvons chez Clément et les rabbins qui ont vécu de pareilles situations, c'est dans une mesure très réduite voire par exception.

HE 11 ET LA *MEKHILTA*: ÉLOGE DE LA FOI

Le thème de la «foi» a longtemps été pris en otage, si j'ose dire, par l'exégèse protestante, qui, pour ce but, privilégiait les Épîtres de Paul aux Galates et aux Romains⁶⁶. Que la foi joue un rôle important dans la prédication de Jésus est largement ignoré dans ces contrées, justement parce que ce rôle incorpore d'autres significations du vocable πίστις. De même, on semble ignorer que chez l'Apôtre lui-même, ce vocable n'a pas toujours cette connotation supposée «paulinienne» que l'on pense trouver en Galates et Romains, et qu'à l'occasion il peut s'approcher de la πίστις de la très «non-paulinienne» Épître de Jacques⁶⁷. Dans cette situation, on ne

⁶⁶ Pour un exemple important voir R. BULTMANN, art. «πιστεύω κτλ.», *ThWNT* 6, 1955, p. 174-182, ici p. 197-230. Conscient des usages différents chez Paul, Bultmann oppose néanmoins le sens «spécifiquement chrétien» à l'usage vétérotestamentaire (*Vertrauen*, confiance) qui se prolonge dans le judaïsme et le NT, entre autres en He 11 (p. 207, avec un ajout du sens «hellénistique»). Le sens spécifiquement chrétien d'«accepter le kérygme» est «fondamental» pour Paul, «qui a placé le concept de la πίστις au centre de la théologie», en opposition notamment au judaïsme et surtout dans Romains et Galates (p. 218-222). O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer, übersetzt und erklärt* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 10^e éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 243s. n'est pas d'accord (la référence dans la n. 3 est erronée) et souligne l'aspect eschatologique de la πίστις en He 11-12. Cf. aussi le commentaire de D.R. LINDSAY, «*Pistis and Emunah: The Nature of Faith in the Epistle to the Hebrews*», in BAUCKHAM, DRIVER, MACDONALD, *Cloud of Witnesses*, p. 158-169, ici p. 158.

⁶⁷ Il convient de remarquer que la «foi» d'Abraham en Rm 4,18s. est proche de sa «confiance» en Jc 2,21-23 et en He 11,17-19. Tout comme Jc 1,22-25, Rm 2,13 souligne le ποιητής et non pas le ἀκροατής de la loi, voir P.J. TOMSON, «“Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden” (Röm 2,13) – Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief», in M. BACHMANN (ed.), *Lutherische und neue Paulus-*

s'étonne pas que l'éloge de la foi de notre «épître Cendrillon» n'ait pas été très apprécié dans l'exégèse protestante⁶⁸. Nous allons voir, par contre, que les connotations plurielles de πίστις en He 11 et dans le Nouveau Testament en général recourent le champ sémantique de אמונה en hébreu⁶⁹.

L'encomium de la foi en Hébreux

Annoncé par le constat en He 10,36 que les lecteurs ont «besoin de persévérance» dans leur situation actuelle, le chapitre 11 présente une liste de personnages bibliques exemplaires pour «la foi», qui est précédée d'une définition de la foi. Aussi, chaque exemple est fourni d'un commentaire que nous omettons largement.

¹La foi est une manière de posséder déjà ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas (ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). ²C'est elle qui valut aux anciens un bon témoignage.

³Par la foi (πίστει), nous comprenons que les mondes ont été organisés par la parole de Dieu; il s'ensuit que le monde visible ne prend pas son origine en des apparences (καταρτίσθαι τοὺς αἰώνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι).

⁴Par la foi, Abel offrit à Dieu un sacrifice meilleur que celui de Caïn [...]

⁵Par la foi, Hénoc fut enlevé afin d'échapper à la mort [...]

⁷Par la foi, Noé, divinement averti de ce que l'on ne voyait pas encore, prit l'oracle au sérieux, et construisit une arche pour sauver sa famille...

⁸Par la foi, répondant à l'appel, Abraham obéit et partit pour un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit sans savoir où il allait.

⁹Par la foi, il vint résider en étranger dans la Terre promise [...]

¹¹Par la foi, Sara, elle aussi, malgré son âge avancé, fut rendue capable d'avoir une postérité, parce qu'elle tint pour fidèle l'auteur de la promesse.

¹⁷Par la foi, Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac; il offrait le fils unique, alors qu'il avait reçu les promesses ¹⁸et qu'on lui avait dit: «C'est par Isaac qu'une descendance te sera assurée». ¹⁹Même un mort, se disait-il, Dieu est capable de le ressusciter; aussi, dans une sorte de préfiguration, il retrouva son fils.

(He 11,1-19)

perspektive; Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 182), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 183-221.

⁶⁸ Voir LINDSAY, «Pistis and 'Emunah», sur l'approche dépréciative de E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburger Theologische Studien 2) Marburg, Elwert, 1965, et (n. 5) la discussion qu'il a soulevée. Il faut noter l'excursus important d'ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 311-314: «Faith in Hebrews and Contemporary Literature».

⁶⁹ L'erreur méthodologique de LINDSAY, «Pistis and 'Emunah» est de ne pas partir du dossier sémantique de πίστις et de אמונה.

Regardons tout d'abord de près la «définition» de la foi au premier verset⁷⁰. C'est une formulation profonde, à laquelle correspond le premier exemple de la foi qui utilise également des termes philosophiques voire moyen-platoniques⁷¹. Quand on prend les deux ensemble, il ensuit que comme le monde visible a son origine non pas dans ce qui est perceptible par les sens, mais dans l'acte immatérielle du Créateur, l'acte de foi dont Abraham est le parangon signifie qu'on «connaît des réalités que l'on ne voit pas» et «possède déjà ce que l'on espère». Le croyant participe donc à la réalité divine, cachée, qui est au-dessus et dans l'avenir, donc au-delà de lui selon l'axe spatial et l'axe temporel.

Je veux attirer l'attention sur l'analogie entre cette définition moyen-platonique de la foi et la description des spécialistes modernes de la pensée «apocalyptique»: la pensée qui croit pouvoir participer au monde caché qui est spatialement au-dessus et temporellement au-delà. En d'autres mots: l'auteur d'Hébreux explique en des termes moyen-platoniques ce que des savants modernes appellent l'«apocalyptique»⁷². Nous n'en avons pas moins l'impression que l'auteur présente sa définition comme une chose qui va de soi. Au niveau théorique, cela veut dire que l'apocalyptique et le moyen-platonisme coexistaient étroitement dans l'esprit de notre auteur au point de s'expliquer mutuellement.

Ensuite, remarquons que cet «éloge de la foi» utilise très efficacement le moyen stylistique de l'anaphore, de la répétition soutenue du terme-clé pour insister. L'anaphore était une procédure répandue dans la rhétorique ancienne et paraît dans bien d'autres listes d'exemples, vertueux ou vicieux⁷³, surtout dans des milieux juifs et chrétiens, comme nous allons voir maintenant.

Éloges de la fidélité en 1 Clément

Nous avons déjà vu que l'Épître de Clément de Rome à Corinthe a des points de contacts avec Hébreux. Sur le plan stylistique, l'un des éléments

⁷⁰ Voir les deux passages où Philon commente Gn 15,6: *Migr.* 43s. et *Abr.* 262-268; cf. LINDSAY, «*Pistis and Emunah*», 161s. Voir aussi M.R. COSBY, *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11 in Light of Example Lists in Antiquity*, Macon, Mercer UP 1988, p. 27-30 sur He 11,1 et les «définitions» dans la littérature ancienne.

⁷¹ THOMPSON, «What Has Middle Platonism to do with Hebrews?», p. 47-49.

⁷² J.J. COLLINS (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Semeia 14), Missoula, Scholars Press, 1979; C. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic Judaism and Early Christianity*, Londres, SPCK, 1982.

⁷³ Voir COSBY, «Rhetorical Composition, 41-55» sur l'anaphore. Pour le style rhétorique d'Hébreux voir aussi C.L. KOESTER, «Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity», in MASON, MCCRUDEN, *Reading the Epistle to the Hebrews*, p. 99-120; LÖHR, «Reflections on the Rhetorical Terminology of Hebrews».

en commun est l'anaphor dont on vient de parler, moyen rhétorique connu dans l'antiquité, en particulier dans la synagogue hellénistique⁷⁴. La première partie de 1 Clément comprend deux listes d'exemples où l'anaphore est utilisée avec application: une liste d'exemples incorporant le vice de la «jalousie» (ζήλος, 1 Clém. 4-6) et une deuxième qui nous montre des exemples de la foi et de l'obéissance. L'épître a été écrite à l'occasion de la «révolte» (στάσις) qui a déchiré l'église de Corinthe (1,1), probablement vers la fin des années 90 du premier siècle⁷⁵.

^{9,1}Obéissons donc à Sa volonté pleine de grandeur et de majesté [...]

²Fixons les yeux sur ceux qui furent les ministres parfaits de Sa grandeur et de Sa gloire.

³Prenons Hénoc, qui fut trouvé juste à cause de son obéissance [...]

⁴Noé fut trouvé fidèle (πιστός)

^{10,1}Abraham, qui fut appelé l'Ami, fut trouvé fidèle dans son obéissance aux paroles de Dieu. [...] ³Dieu lui dit en effet: «Sors de ton pays, de ta famille, et de la maison de ton père...». ⁴Et à nouveau (καὶ πάλιν) [...], Dieu lui dit: «Lève les yeux et regarde [...] tout le pays que tu vois...» ⁶Et à nouveau il est dit: «Dieu conduisit Abraham au-dehors [...] Et Abraham crut (ἐπίστευσεν) à Dieu, et cela lui fut imputé à justice.» ⁷C'est à cause de sa foi (διὰ πίστιν) et de son hospitalité qui lui fut donné un fils dans sa vieillesse [...]

^{11,1}C'est à cause de son hospitalité et de sa piété que Lot fut sauvé de Sodome...

^{12,1}C'est à cause de sa foi (διὰ πίστιν) et de son hospitalité que fut sauvée Rahab, la prostituée [...] ⁸Vous voyez, bien-aimés, en cette femme, il y avait non seulement la foi (πίστις), mais aussi le don de prophétie. (1 Clém. 9-12)

Nous voyons que l'utilisation du mot-clé πίστις est moins exclusive qu'en Hébreux 11. Clément le combine souvent avec d'autres vertus comme l'«obéissance» (ὕπακοή), l'«hospitalité» (φιλοξενία) et la «piété» (εὐσέβειαν). En effet, il constate qu'en Rahab, «il y avait non seulement la foi (πίστις), mais aussi le don de prophétie». Même d'Abraham, pourtant le parangon de la «foi» depuis Rm 4,3 et Jc 2,23, Clément dit que c'était «sa foi et son hospitalité» qui comptaient. On a l'impression que Clément adapte une liste existante d'exemples de la foi à la situation des Corinthiens, où l'hospitalité était un point faible⁷⁶.

⁷⁴ Voir JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 28-34.

⁷⁵ LONA, *Der erste Clemensbrief*, p. 66-78; JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 15-20. Je suis la traduction de cette dernière.

⁷⁶ Cf. la note de JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 117.

La *Mekhilta*: «Grande est la foi»

Une comparaison plus étroite avec Hébreux 11 s'offre dans «l'Éloge de la foi» qui est préservé en deux versions étroitement liées dans la littérature rabbinique. C'est une région assez inconnue du monde antique que beaucoup parmi nous évitent malheureusement. Quelques mots d'introduction sont de mise. La grande majorité des écrits rabbiniques n'a pas été composée par écrit par un ou plusieurs auteurs, mais a d'abord été recueillie dans des traditions orales, puis mise par écrit et ensuite passée par une procédure rédactionnelle étendue. On est donc devant un ensemble de paroles de multiples interlocuteurs, chacune en forme concentrée et stéréotypée, et souvent en plusieurs versions. C'est pourquoi on parle des «collections» que composent cette littérature. Plus d'une fois, il existe deux versions différentes de la même collection, comme les deux Talmuds ou, dans notre cas, les deux *Mekhilta*: celle appelée «de-R. Yishmaël» et celle «de-R. Shimon ben Yohai». Les *Mekhiltot* sont du type *midrashé halakha* qui appartient au stade antérieur de la littérature rabbinique dit «tannaïque», créé environ entre 70 et 250 de notre ère. Il va de soi que l'étude de cette littérature nécessite une compétence spécialisée comprenant la critique des sources, des formes, et de la rédaction, pour ne pas parler de la critique du texte qui dans ce domaine est un vaste travail⁷⁷. Dans le contexte actuel il convient de signaler qu'une situation identique se présente sur une échelle beaucoup plus modeste dans l'étude des évangiles canoniques, où les faits et gestes de Jésus sont préservés en quatre versions parallèles basées sur un ensemble de traditions orales et mises par écrit.

Voici quelques parties de l'«Éloge de la foi» rabbinique (j'énumère les paragraphes par commodité)⁷⁸:

(a) «Et Israël crut en l'Éternel et en Moïse, son serviteur» (Ex 14,31). Grande est la foi avec laquelle Israël croyait en Celui qui a parlé et le monde fut (גדולה האמונה שהאמינו ישראל במי שאמר והיה העולם)!

(b) Car en récompense du fait qu'ils croyaient (שהאמינו) en le Seigneur, le Saint Esprit reposait sur eux et ils disaient un cantique,

⁷⁷ Pour le domaine du midrash, comparer M.I. KAHANA, «The Halakhic Midrashim», in S. SAFRAI, Z. SAFRAI, J. SCHWARTZ, P.J. TOMSON (ed.), *The Literature of the Sages, Second Part: Midrash and Targum; Liturgy, Poetry, Mysticism; Contracts, inscriptions, Ancient Science; and the Languages of Rabbinic Literature* (Compendia Rerum Iudaicarum Ad Novum Testamentum 2.3.2), Assen/Minneapolis (MN), Van Gorcum/Fortress Press, 2006, p. 3-105; M. HIRSHMAN, «Aggadic Midrash», *ibid.*, p. 107-132; M.B. LERNER, «The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim», *ibid.*, p. 133-229.

⁷⁸ *Mekhilta de-R. Yishmaël*, Beshalah, éd. HOROVITZ-RABIN, p. 114s.; *Mekhilta de-R. Shimon ben Yohai* Ex 14,31, éd. MELAMED-EPSTEIN, p. 70; ma traduction.

comme il est dit: «Et ils croyaient au Seigneur et en Moïse son serviteur», et ensuite il est dit: «Alors Moïse et les enfants d'Israël chantèrent [ce cantique à l'Éternel]» (Ex 14,31-15,1).

(c)⁷⁹ De même tu trouves qu'Abraham n'héritait ce monde-ci et le monde à venir que par le mérite de la foi (אמונה) avec laquelle il croyait en le Seigneur, comme il est dit: «Abram eut confiance (והאמין) en l'Éternel, qui le lui imputa à justice» (Gn 15,6).

(d)⁸⁰ «Alors Moïse et les enfants d'Israël chantèrent».

R. Nehemia dit: chacun qui prend sur lui un commandement avec fidélité (באמונה), il est digne que l'Esprit Saint repose sur lui. Car de même nous trouvons chez nos ancêtres, qu'en récompense de la foi avec laquelle ils croyaient dans le Seigneur, ils étaient dignes que le Saint Esprit repose sur eux et ils disaient un cantique, comme il est dit: «Et ils croyaient en l'Éternel et en Moïse son serviteur», et il est dit: «Alors Moïse et les enfants d'Israël chantèrent».

(e) Et de même tu trouves qu'Abraham n'héritait ce monde-ci et le monde à venir que par le mérite de la foi avec laquelle il croyait dans le Seigneur, comme il est dit: «Abram eut confiance en l'Éternel, qui le lui imputa à justice».

(f) Et de même tu trouves qu'Israël ne fut libéré de l'Égypte qu'en récompense de la foi, comme il est dit: «Et le peuple crut» (Ex 4,31). Et ainsi dit l'Écriture: «L'Éternel garde les fidèles» (Ps 31,24) – il se souvient de la foi des ancêtres. Et il dit: «[Les mains de Moïse étant fatiguées...] Aaron et Hur soutenaient ses mains [...] et ses mains restèrent fermes» (ויהי ידיו אמונה) (Ex 17,12). Et il dit: «Voici la porte de l'Éternel: C'est par elle qu'entrent les justes» (Ps 118,20). Et à propos des gens de foi, qu'est-ce qu'il dit? «Ouvrez les portes! Qu'elle entre, la nation juste qui observe la fidélité» (שומר אמונים, Is 26,2); cette porte, c'est par elle qu'entrent les gens de la foi. (...)

[...]

(g) Et de même Josaphat dit au peuple: «Écoutez-moi, Judéens et habitants de Jérusalem! Croyez (האמינו) en le Seigneur votre Dieu et vous vous maintiendrez (ותאמנו), croyez en ses prophètes et vous réussirez» (2 Chron. 20,20). Et il est écrit: «Éternel, tes yeux n'aperçoivent-ils pas la vérité? (אמונה, Jér. 5,3), et il est écrit: «Le juste vivra par sa foi» (Ha 2,4). [...]

(h) Voilà, grande est la foi devant le Saint beni-soit-il (גדולה אמונה לפני הקב"ה), car en récompense de la foi (אמונה), le Saint Esprit reposait sur eux et ils disaient un cantique, comme il est dit: «Et ils croyaient au Seigneur et en Moïse son serviteur [...] alors Moïse et les enfants d'Israël chantèrent ce cantique», et de même dit-il: «Et ils crurent à ses paroles, ils chantèrent ses louanges» (Ps 106,12).

⁷⁹ Le paragraphe (c) manque dans dans la *Mekhilta de-R. Shimon ben Yohai*; il peut être lu comme un dédoublement du paragraphe (e). Ou bien on peut lire (d-e) comme une version alternative de (b-c).

⁸⁰ Les paragraphes (d-e) manquent dans le ms. Munich.

Quant à la trame rédactionnelle de notre passage, remarquons que nous avons affaire à une collection de midrash où chaque paragraphe ou presque est raccroché à un (fragment de) verset lemme, dans notre cas, un verset dans la séquence continue d'Exode. C'est donc après la citation «Et Israël crut [...]», que l'éloge proprement dit commence, et de même, les paroles de R. Nehemia sont attachés au lemme suivant⁸¹.

Ensuite, on peut observer que de telles listes d'éloge d'une vertu constituent un genre à part dans la littérature rabbinique, surtout à l'époque tannaitique. On en trouve au moins deux autres: «Grand est le travail», ⁸² גדולה (היא) מלאכה, et «Grande est la paix», ⁸³ גדול (הוא) השלום. Il s'agit toujours de vertus humains, car dans la dernière liste, le vocable «paix» est à comprendre comme «l'artisanat de la paix», pour emprunter la traduction d'εἰρηνηποιοί en Mt 5,9 par la Nouvelle Bible Segond. Ici nous touchons aux aspects linguistique et culturel de la relation entre cette liste rabbinique en hébreu et les listes en grec de 1 Clément et d'Hébreux. Je constate que l'en-tête «grande est la paix» se traduirait très bien en grec: μεγάλη ἡ εἰρηνηποιήσις. Ce qui s'exprime bien en grec aussi est l'Éloge de la πίστις. Par contre, μεγάλη ἡ ἐργασία comme «éloge du travail» causerait des haussements de sourcils chez des hellénophones païens, car travailler, dans le monde gréco-romain, était une activité d'esclaves et de plébéiens⁸⁴. C'est contre cette attitude que Paul se bat dans ses épîtres aux Thessaloniciens, y exprimant la morale du travail – «qui ne veut pas travailler, ne mangera pas non plus!» – qu'il partageait avec ses anciens

⁸¹ Voir les deux notes précédentes. La situation est floue. On peut considérer (d-e) comme une version alternative de (b-c), qui dans un certain stade de la rédaction était pourvue du lemme «Alors Moïse...».

⁸² Mekhilta de-R. Shimon ben Yohai 20,9 (éd. EPSTEIN-MELAMED, p. 149); *Midrash Tan-na'im* 5,14; *Avoth de-R. Natan* b21 (éd. SCHECHTER, p. 44s.); cf. Y *Maäsröth* 2,4 (p. 40a) et, quelque peu en dérision, TB *Nedarim* 49a et *Gittin* 67b. Cf. aussi le dictum de R. Meir (env. 150 de l'ère commune), בוא וראה [כמה] חביבה מלאכה, «Allons voir, [combien] chéri est le travail», TB *Bava Kama* 7,10 = *Mekhilta de-R. Yishmaël, nezikin* 12 (éd. HOROVITZ-RABIN, p. 291s.).

⁸³ *Sifré Nombres* 42 (éd. HOROVITZ, p. 46s.), une très longue liste; *Sifré Zouta, neso* 6,26 (éd. HOROVITZ, p. 249); *Sifré Deutéronome* 199 (éd. FINKELSTEIN, p. 237); Kalla Rabbati 9,1; *Derekh Eretz* 7,37; *Perek Shalom* (transmis comme chapitre séparés dans la collection *Derekh Eretz*). Cf. aussi le panégyrique de R. Shimon b. Yohai, חביב הוא השלום, *Sifré Zouta, neso* 6,26 (éd. HOROVITZ, p. 248-250). Cf. TB *Yevamoth* 65b, *Bava Met-sia* 87a, *Houllin* 141a. On le retrouve des dizaines de fois dans les collections de midrash amoraïques.

⁸⁴ Pour tout cela: P.J. TOMSON, «Paul's Practical Instruction in 1Thess 4:1-12 Read in a Hellenistic and a Jewish Perspective», in J.M.G. BARCLAY et al., *Not in the Word Alone: The First Epistle to the Thessalonians*, éd. M.D. HOOKER (Benedictina 15), Rome, St. Paul's Abbey, 2003, p. 89-130.

collègues pharisiens⁸⁵. Un «éloge du travail», même présenté en grec, serait donc typique de la pensée pharisienne-rabbinique.

Vu l'aspect libre de la littérature rabbinique, il est difficile de faire des observations précises quant à la forme littéraire de notre Éloge rabbinique. On y trouve une répétition assidue de la racine-clé **אמן** dans ses différentes conjugaisons, méthode bien établie dans le midrash. Ceci ne produit pas encore d'anaphore proprement dite, mais la répétition de la racine fait un effet semblable. Dans le genre du midrash, une sorte de liste est produite quand plusieurs rabbins «mettent en commun» (dans l'actuelle rédaction) leurs propos l'un après l'autre. Dans notre passage, R. Nehemia présente une alternative à l'ouverture anonyme, ce qui ne produit pas de «liste». Dans le cas de l'éloge du travail et surtout celui de la paix, chaque rabbin apporte son exemple, de sorte que se produit une liste anaphorique dans laquelle chaque lemme est offert par un autre interlocuteur, constituant un discours vraiment partagé qu'on imagine très bien dans le contexte d'un symposium. Étant donné le caractère de la littérature rabbinique – je me répète – il est difficile de déterminer si notre «éloge de la foi» est d'un genre différent de celui «de la paix», ou bien si notre éloge est simplement préservé dans une forme moins développée. Concluons qu'il y a une similarité générale quant à la forme entre He 11 et la liste de la Mekhilta.

Quant au contenu, nous pouvons constater que «l'Éloge de la foi» dans la Mekhilta commence par une sorte de définition comme He 11: «Grande est la foi avec laquelle Israël croyait en Celui qui a parlé et le monde fut». En tant que tel, l'expression **מי שאמר והיה העולם** (celui qui a parlé et le monde fut) est fréquente dans la littérature rabbinique, surtout à l'époque tannaitique⁸⁶. Alors qu'elle n'est donc pas unique dans ce contexte, cette phrase exprime une conception mystique de la création qui, dans sa concision, est comparable aux définitions détaillées d'He 11,1.3. Il est frappant que la liste d'Hébreux comme celle de la Mekhilta commence dans la perspective d'une théologie rationnelle de la création⁸⁷. Ici les deux ouvrages se montrent bien proches l'un de l'autre.

⁸⁵ 1 Th 4,11; 2 Th 3,6-12; citation 2 Th 3,10.

⁸⁶ A. MARMORSTEIN, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, 1, *The Names and Attributes of God*, Oxford, OUP, 1927, réimpr. Farnborough, Gregg International, 1969, p. 89: «one of the characteristic Tannaitic terms for God».

⁸⁷ L'apogée qui nous soit conservé de cette théologie se trouve dans Philon en son traité sur la création, cf. *De Opif.* 12: Moïse a rédigé son récit de la création, **μάλα σεμνῶς θεολογήσας**, «en présentant une très noble théologie».

Il va de même pour la terminologie. Le nom אמונה (*emouna*) et son synonyme אמנה (*amana*)⁸⁸ ont un large champ sémantique, comprenant «foi» ou «confiance» et «fidélité», et, dans le domaine financier et juridique, «crédit», «promesse», «obligation». Remarquablement, le même éventail de connotations existe pour πίστις, même dans le Nouveau Testament⁸⁹. La forme *hiphil* האמין veut dire «croire», «faire confiance». Nous voyons que l'ouverture anonyme (paragraphes b-c) souligne la connotation de la «foi» ou la «confiance» qu'a Israël en Dieu, alors que l'ouverture alternative de R. Nehemia (d-e) met l'accent sur le sens de «fidélité»⁹⁰. Mais les deux versions continuent (dans la forme du texte reproduite ici) avec la «foi» et la «fidélité» d'Abraham, parce que dans son histoire en Genèse (qui n'est pas reprise en détail dans la Mekhilta), il s'agit des deux aspects de אמונה: et la foi en les promesses de Dieu et la fidélité à ses commandements comme la circoncision et l'offrande d'Isaac. Nous voilà devant le constat que le concept de la «foi» dans la Mekhilta recoupe Hébreux, ainsi que l'Épître de Clément⁹¹. La cause en est simple: tous les trois puisent leurs exemples de la foi premièrement dans leur Bible, à savoir l'Ancien Testament, où l'acception de אמנה / אמונה est la même, en premier lieu chez Abraham. Reste à conclure que la supposée signification spécifique que Paul y donne est à réexaminer, en tenant compte des passages des ses lettres où le sens de πίστις se rapproche du sens soi-disant «non paulinien»⁹².

⁸⁸ Les deux formes sont quasi interchangeables dans les mss. des deux Mekhilta.

⁸⁹ Voir J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament [Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources]* (1930) réimpr. Peabody (MA), Hendrickson, 2004, s.v. Cf. l'intéressant grécisme פִּי־טִי־ס *pistis*, dans la littérature rabbinique, voir D. SPERBER, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Jerusalem, Bar-Ilan UP 1984, s.v., citant e.a. TJ *Ketoubboth* 2,3 (26b) שטר אמנה ושטר הוא פִּי־טִי־ס [= פִּי־טִי־ס]. Pour le NT voir BDAG s.v., citant 2 Tm 4,7 et Ac 17,31 pour le sens financier. Cette base sémantique est ignorée par LINDSAY, «*Pistis and 'Emunah*», cf. ses pages sur Josèphe, 163s.

⁹⁰ L'accent repose sur l'importance de la foi: une seule œuvre faite par la foi suffit; voir l'explication de S. SAFRAI, «And All is According to the Majority of Deeds», *Tarbiz* 53, 1983-1984, p. 33-40 (en hébreu), ici p. 39, à propos du dicton de R. Akiva, le maître de R. Nehemia.

⁹¹ Nous rejoignons ici – mais sous un autre aspect – GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*, p. 85-94.

⁹² Voir supra n. 68 et, p. ex., TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament*, chap. 4.

HÉBREUX SUR NOTRE CARTE DU MONDE ANTIQUE

Reprenons maintenant la réflexion à propos de notre carte du monde antique et essayons d'y insérer l'Épître aux Hébreux à l'aide de nos comparaisons avec d'autres sources.

Nous avons commencé par comparer la représentation de Jésus sur le modèle de Melkisédèq en Hébreux avec le fragment midrashique dans la Mekhilta rabbinique et dans 11QMelkisédèq de Qumrân; une excursion vers 1 Clément s'y ajoutait. La conclusion en est que l'innovation de l'auteur d'Hébreux est la prise en compte de Ps 110,4 et de Gn 14,18-20 pour le développement du thème de la prêtrise melkisédéqite de Jésus dans le sanctuaire céleste. Le thème de la «bonne nouvelle» est là, mais reste implicite⁹³. Il évoque la situation d'après-guerre où les chrétiens, en premier lieu les judéo-chrétiens, ont dû faire leur deuil du temple détruit par Titus et professer leur foi en Jésus qui, exécuté par un autre militaire romain, est ressuscité et règne à la droite du Pouvoir. Après tout cela, la christologie melkisédéqite donne à Hébreux un aspect singulier.

Notre deuxième exercice de comparaison concernait l'«Éloge de la foi» en Hébreux et dans la Mekhilta, avec un regard vers 1 Clément. Nous avons été frappés par les similitudes d'Hébreux avec le passage rabbinique, tant sur le plan formel que matériel: des deux côtés une liste de vertus, une répétition assidue du mot-clé ou de la racine-clé (dans le cas d'Hébreux, en pure anaphore), une formule d'introduction reprenant une conception mystique de la création, et, le plus important, un concept de «foi» qui comprend aussi «confiance» et «fidélité», conforme au champ sémantique des vocables אמונה et πίστις. En ce qui concerne ces éléments, les auteurs et les rédacteurs d'Hébreux et de la Mekhilta donnent l'impression d'appartenir aux mêmes cercles culturels.

Enfin, comme annoncé, je reprends mes conclusions formulées à une autre occasion à propos du temple céleste. Alors qu'en He 12,22-24 l'auteur propose aux lecteurs une vision tout à fait apocalyptique de la Jérusalem céleste (Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος) qui rappelle les écrits hénocrites, en He 8-9 il dessine un sanctuaire céleste avec Jésus comme grand prêtre en adoptant un vocabulaire moyen platonique. La combinaison de ces deux acceptions du sanctuaire céleste semble s'inspirer non seulement de la terminologie grecque de la Septante mais aussi de celle

⁹³ He 4,2 εὐηγγελισμένοι et 4,6 εὐαγγελισθέντες sont uniques dans le NT de par l'utilisation du verbe au passif pour les récepteurs de la bonne nouvelle.

de l'Ancien Testament hébraïque et même de la pensée de Platon. Ceci évoque une conception répandue à travers le monde antique y compris la Grèce et l'état-cité de Juda, et qui pourrait remonter aux anciennes traditions moyen-orientales⁹⁴.

Avec ces données, essayons de parvenir à une vue d'ensemble. Des motifs apocalyptiques et moyen-platoniques vont parfaitement ensemble pour cet auteur qui, vu son grec ambitieux et peaufiné, doit avoir été un homme⁹⁵ instruit et un lecteur vorace. Il sait brillamment évoquer le sanctuaire céleste à l'aide des versets de Moïse ornés de soi-disant concepts «philosophiques» – synthèse quasi naturelle entre «Moïse et Platon», Athènes et Jérusalem⁹⁶. Pour sous-tendre cette idée, l'auteur présente à ses auditeurs ou lecteurs une exposition audacieuse comparant leur Seigneur à Melkisédeq, roi-prêtre légendaire du passé lointain connu aussi comme ange-guerrier venant à l'aide du peuple d'Israël en détresse. Il ne développe pas l'aspect militaire, ce qu'on peut comprendre vu les circonstances présumées où l'auteur écrit à ses lecteurs: c'est que probablement, le temple de Jérusalem est en cendres et son culte arrêté. Ce qui importe maintenant pour eux, c'est la fidélité face à l'épreuve, la constance devant le néant. À cette lumière c'est évidemment le Fils de Dieu, rejeton de Juda, qui sert comme grand prêtre au véritable sanctuaire, céleste, dans sa grande liturgie de tous les temps.

Une telle impression d'une lutte contre le désespoir face à la destruction et au vacuum spirituel émane des anecdotes rabbiniques de l'après-révolte. On raconte: «Après la destruction du dernier temple il y avait beaucoup en Israël qui s'abstenaient et ne mangeaient pas de viande et ne buvaient pas de vin.» Rabbi Yoshua leur dit: «On ne doit pas exagérer en faisant son deuil, ni se passer de faire de deuil du tout» – et il leur proposa le compromis des sages: «On mange, mais on omet un met à table; on bâtit une maison, mais on laisse un petit coin sans plâtre». En même temps, les sages prenaient des dizaines de mesures pour adapter le culte de l'assemblée à la nouvelle situation au point de créer un nouveau culte⁹⁷.

⁹⁴ TOMSON, *Temple céleste*, p. 355s. Ajouter HURST, *Epistle to the Hebrews*, p. 7-42, surtout 21s.; C.T. FRITSCH, «TO ANTITYPION», in W.C. VAN UNNIK (ed.), *Studia biblica et semitica*, Festschrift Th.C. Vriezen, Wageningen, Veenman, 1966, p. 100-107; E. BURROWS, «Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion», in S.H. HOOKE (ed.), *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, London, SPCK, 1935, p. 45-70.

⁹⁵ Non pas une femme, voir He 11,32 et ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 4.

⁹⁶ Cf. mes considérations, TOMSON, *Le Temple céleste*, p. 353-356.

⁹⁷ R. Yoshua: TB *Sota* 15,11. Mesures de R. Yohanan ben Zakkaï p.ex.: M *Sukka* 3,12; M *Rosh Hashana* 4,1. 3. 4; TB *Rosh Hashana* 2,9. Le nouveau culte: la prière journalière

Pareillement, un défaitisme religieux se fait sentir derrière l'attitude des «docétistes» de la fin du premier siècle dont Ignace d'Antioche. À cette époque, à la défaite juive contre les Romains s'ajoute la difficulté de la souffrance corporelle de Jésus exécuté par Ponce Pilate; ils s'imaginaient que ce n'était qu'«en apparence qu'il avait souffert»⁹⁸. De même, on peut comprendre la montée de la «gnose» prônant une «connaissance» supérieure, ésotérique comme un «exil vers l'intérieur» se développant après la catastrophe de Bar Kokhba⁹⁹.

Par comparaison, l'étonnante christologie mystico-sacerdotale de l'auteur d'Hébreux nous paraît comme une sorte de synthèse, non sans ressemblance avec le compromis des sages, entre le désespoir sublimé de «l'exil vers l'intérieur» et la poursuite de la liturgie comme si rien ne s'était passé. Il y a une analogie surprenante entre le culte spirituel de Jésus grand prêtre dans le temple céleste et la liturgie angélique qui s'articule dans l'Apocalypse de Jean, à travers les épreuves auxquelles est soumise l'Église du Christ céleste¹⁰⁰. L'un des concepts qui prend son essor dans ces circonstances est celui de «Jérusalem céleste», connu aussi des rabbins du III^e siècle¹⁰¹. C'est de nouveau la sagesse du compromis qui est requise ici, comme le montra l'évêque Irénée de Lyon, dans sa polémique avec les gnostiques de la fin du II^e siècle¹⁰².

L'auteur d'Hébreux compose avec tous ses talents et toutes les ressources qu'il a apportées du monde juif multiforme d'avant la catastrophe. Ce qui frappe d'abord est la liberté avec laquelle il sait recueillir ses sujets dans les différents centres intellectuels de son temps, quasiment en écho à Philon: les académies où l'on se penche sur la philosophie à la mode, les salles de prière où les gens discutent aisément des Écritures de la semaine¹⁰³, les cercles des pieux quasi-esséniens entretenant leurs

des 18 bénédictions instituée par Rabban Gamliel, voir P.J. TOMSON, «The Lord's Prayer (Didache 8) at the Faultline of Judaism and Christianity», in J.A. DRAPER, C.N. JEFFORD (ed.), *The Didache: A Missing Piece of the Puzzle in Early Christianity* (Early Christianity and Its Literature 14), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 165-188.

⁹⁸ IGNACE, *Trall* 10,1; *Smyrn* 2,1: λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι.

⁹⁹ R.M. GRANT, *Augustus to Constantine*, p. 84s. et 120; ID., *Gnosticism and Early Christianity*, New York, Columbia UP, 1959, p. 32-35.

¹⁰⁰ Cf. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament*, p. 382-400.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 386-392. Le concept, trouvé déjà chez Paul (Ga 4,24-27) et à Qumrân (4Q164), reçoit une nouvelle application après la destruction.

¹⁰² IRÉNÉE, *Adv. hær.* V,34-35 (ἐὰν δὲ τινες ἐπέχειραν ἀλληγορήσαι τὰ τοιαῦτα, V,35,1).

¹⁰³ Cf. PHILON, *De congr.* 71-88 sur les études préliminaires et la vraie philosophie, et *De somn.* 127 pour un regard dans les synagogues pendant le Sabbat – passages mentionnés par P. BORGES, «Philo of Alexandria», in M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of*

spéculations ésotériques¹⁰⁴. C'est ainsi que nous imaginons l'auteur à son œuvre d'adaptation du mythe un peu bizarre de Melkisédeq, uniquement documenté dans les écrits de groupes de reclus. Ce qui frappe ensuite est la parenté spirituelle entre les milieux hellénophones qu'a fréquenté l'auteur et ceux hébraïques que nous devons supposer chez les rabbins de la Mekhilta. L'Éloge de la foi dans les deux ouvrages exhale le même mélange de foi et de raison, de courage civil et de bienveillance, d'éducation et de persistance – il est formulé simplement en grec soigné d'un côté et en hébreu scolaire de l'autre¹⁰⁵.

Pour notre image du monde antique, il est très important de noter que d'un autre point de vue, tout cela signifie que la culture des anciens rabbins n'était pas du tout éloignée du monde hellénophone. La Mishna préserve l'opinion du leader, Rabban Shimon ben Gamliel, au milieu du II^e siècle, selon lequel on peut lire la Bible dans l'assemblée en grec ou en hébreu. Aussi on raconte que – peut-être en réaction à l'appropriation de la Septante par les chrétiens – les rabbins Éliezer et Yoshua (début du II^e siècle) faisaient écrire une nouvelle traduction des Écritures en grec par leur élève Aquila le prosélyte¹⁰⁶. À un autre niveau, il s'avère absolument nécessaire d'étudier la rhétorique et l'exégèse des anciens rabbins en la comparant avec la rhétorique et l'exégèse hellénistique¹⁰⁷. L'Éloge de la foi en grec et en hébreu pourrait servir de modèle de comparaison.

Puisant dans des sources juives inconnues écrites en grec, Hébreux, de concert avec son épître-sœur, 1 Clément¹⁰⁸, constitue ainsi un document précieux du judaïsme hellénophone dont quasiment toute la littérature a disparu. Ce qui importe est de voir l'élément grec dans sa juste proportion. Le monde ancien auquel nous avons affaire était multilingue: les militaires et administrateurs romains devaient parler latin et grec, les commerçants et artisans à l'est du bassin méditerranéen au moins grec et

the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 2-2), Assen/Philadelphia, Van Gorcum/Fortress, 1984, p. 233-282, ici p. 254, 257.

¹⁰⁴ Cf. PHILON, *De vita cont.*, 21-33 sur la secte des Thérapeutes autour d'Alexandrie, et cf. *ibid.* 1 et *Hypoth.* 11,1-18 sur les Esséniens.

¹⁰⁵ Pour les méthodes et la terminologie des collections de midrash tannaïques voir KAHANA, *The Halakhic Midrashim*, p. 17-26.

¹⁰⁶ *M Megilla* 3,8; *TJ Megilla* 1,11 (71b).

¹⁰⁷ Voir les études cueillies dans M.R. NIEHOFF (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 16) Leiden/Boston (MA), Brill, 2012.

¹⁰⁸ Voir surtout les descriptions de JAUBERT, *Clément de Rome*, p. 28-58.

araméen, et les Juifs en Judée l'hébreu¹⁰⁹. R. Yonatan de Beth Gouvrin (III^e siècle) l'a bien dit: «Il convient que les gens usent de quatre langues: le grec pour la poésie; le latin pour la guerre; l'araméen pour l'élégie; l'hébreu pour la conversation¹¹⁰». Cette proximité entre le rabbinisme et l'hellénisme allait en s'intensifiant. On rapporte que la langue du Talmud Yerushalmi et du Midrash Rabba Genèse, deux documents palestiniens comparables datant des IV^e-V^e siècles, est beaucoup plus hellénisée que celle de la Mishna, de la fin II^e siècle¹¹¹.

Ainsi se résume le paradoxe: l'hellénisme élevé de l'épître dite à juste titre «aux Hébreux» vient enrichir notre carte du monde antique en comblant un peu les blancs qui se dessinent plus clairement maintenant entre les domaines grec et hébraïque.

¹⁰⁹ Cf. Tabitha-Dorcas, Lydie, Paul, Prisca et Aquila, Ac 9,36; 16,14; 18,1-3; 21,40 (ἑβραϊδι διαλέκτω, c.à.d. l'araméen).

¹¹⁰ TJ *Megilla* 1,11 (71b). L'usage de l'hébreu dans la vie journalière est démontré par les contrats en cette langue, mais il se peut que le judéen R. Yonatan exprime le souhait que l'hébreu parlé ne disparaisse pas.

¹¹¹ M.D. HERR, *Ha-hellenismus weha-Yehudim be-Erets Yisrael*, Eshkoliot n.s. 3-2, 1976-1977, p. 20-27 (en hébreu).

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

MELKISÉDEQ ET L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Steeve BÉLANGER¹

INTRODUCTION

Si le Ps 110 occupe une place privilégiée dans le Nouveau Testament², principalement le verset 1 – «Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied» –, l'auteur de l'Épître aux Hébreux est toutefois le seul à recourir à la figure de Melkisédeq qui y est pourtant mentionnée au verset 4: «Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre [à la manière] de Melkisédeq.» Par la reprise de ce passage et surtout par le recours à la figure de Melkisédeq – une figure qui se rencontre uniquement une autre fois dans la Bible hébraïque dans un court épisode du récit de la Genèse (14,18-20) – comme préfiguration de Jésus et de son sacerdoce éternel et distinct du sacerdoce lévitique, considéré comme temporaire, l'auteur de l'Épître aux Hébreux semble s'inscrire dans une importante polémique sacerdotale. Doit-on alors considérer que la rédaction de cette épître se situe après la destruction du Temple, comme l'estime P.J. Tomson dans sa contribution au présent volume³, dans le contexte d'une crise provoquée par l'effondrement du système cultuel et par la victoire de Rome en Judée⁴? Rien n'en est moins certain, car le silence de l'auteur sur le Temple n'est pas un indicateur suffisant pour dater la rédaction exacte de l'Épître.

¹ Une version légèrement retouchée de cet article a été publiée dans *Annali di storia dell'esegesi* (à paraître en 2106) ...

² Le Ps 110,1 est l'occurrence scripturaire la plus citée de manière directe ou indirecte dans le Nouveau Testament. Voir C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. II. Commentaire* (Études bibliques), Paris, J. Gabalda, 1953, p. 204-205.

³ Nous en profitons pour remercier P.J. Tomson avec qui nous avons eu des échanges stimulants et qui a eu l'amabilité de nous permettre de consulter sa contribution avant sa parution.

⁴ Cet avis est également partagé par C. GIANOTTO, «La figure de Melchisédech entre l'Épître aux Hébreux et le traité NCH IX,1: la métamorphose du sacrifice» à paraître dans L. PAINCHAUD – S. MIMOUNI (éd.), *La question de la «sacerdotalisation» dans le judaïsme chrétien, le judaïsme rabbinique et le judaïsme synagogal* (Judaïsme antique et origine du christianisme), Turnhout, Brepols, 2016.

Il est vrai que l'auteur de l'Épître ne mentionne jamais le terme ἱερόν pour parler du Temple de Jérusalem, mais emploie plutôt le terme σκηνή, la Tente (ou le Tabernacle), qu'il associe étroitement à la fête du Yom Kippur⁵ et qui renvoie à la Tente – «la vraie, celle qu'a dressée le Seigneur, non un homme» (He 8,2) – d'avant l'époque de Salomon, le constructeur du Premier Temple. C. Perrot a montré que l'absence du Temple et la présence de la Tente dans l'Épître aux Hébreux peuvent être rapprochées du discours d'Étienne contre le Temple en Ac 7 qui s'arrête brutalement à Salomon⁶. Ainsi, toujours selon C. Perrot, dans l'Épître aux Hébreux, Salomon est complètement évacué, mais «avant le Temple salomonien, l'auteur accepte la validité du sacerdoce et du culte, figure terrestre et ombre des réalités célestes (8,5)⁷.» Cependant, P.J. Tomson a certainement raison de parler de situation d'urgence et de crise, mais celle-ci doit plutôt être située dans le contexte d'une polémique sacerdotale, sans qu'il soit possible de préciser si cette situation de crise se situe avant ou après la destruction du Temple.

L'importance que revêt cette polémique dans l'Épître aux Hébreux pourrait également être un indicateur que son auteur, et ses destinataires, appartiennent à la tribu sacerdotale⁸, comme le pense, entre autres, C. Spicq⁹ et plus récemment J. Massonnet¹⁰ et S.C. Mimouni, ou du moins qu'il appartient à un mouvement encore très attaché au sacerdoce lévitique, à ses rites et à ses institutions et qui s'est récemment «converti» à la foi chrétienne, une hypothèse toutefois rejetée par R. Brown¹¹. Il ne convient cependant pas de suivre les hypothèses de Y. Yadin et de C. Spicq, reprises récemment par M. Bondinger¹², qui sont convaincus que l'auteur de

⁵ Sur cette question, voir les remarques de C. PERROT, «L'Épître aux Hébreux», dans J. DELORME (ed.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 118-137.

⁶ Sur la comparaison entre le discours d'Étienne en Ac 7 et l'Épître aux Hébreux, voir les remarques judicieuses de C. PERROT, «L'Épître aux Hébreux», dans J. DELORME (ed.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 133-135.

⁷ C. PERROT, «L'Épître aux Hébreux», dans J. DELORME (ed.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, Seuil, p. 135.

⁸ Nous privilégions l'utilisation du terme «tribu» sacerdotale, plutôt que «classe» sacerdotale, qui respecte davantage la conception judéenne du sacerdoce lévitique.

⁹ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (Sources bibliques), Paris, Gabalda, 1977, p. 29-31.

¹⁰ J. MASSONNET, «Le Christ, Grand prêtre "selon l'ordre de Melkisédeq"», *Sens. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui* 367, 2012, p. 223.

¹¹ R.E. BROWN et J.P. MEIER, *Antioche and Rome: berceaux du christianisme*, Paris, Cerf, 1988, p. 143.

¹² «À la lumière des données que nous offrent les manuscrits gnostiques et la littérature patristique, l'hypothèse que l'Épître fut adressée à des sectaires de Qumrân devenus

l'Épître aux Hébreux s'adressait à la communauté essénienne qu'il cherchait à convertir à la foi en Christ et à laquelle il appartenait probablement lui-même, hypothèse certes séduisante, mais majoritairement rejetée par les commentateurs récents¹³.

Par ailleurs, pour certains commentateurs, l'importance de la polémique sacerdotale dans l'Épître aux Hébreux, polémique qui a rapidement trouvé écho dans celle qui sera par la suite engagée par les Pères de l'Église à partir du II^e siècle de notre ère, constitue une étape charnière dans la polémique entre le «judaïsme» et le «christianisme» et dans le processus qui a conduit à leur distinction et à leur différenciation. Or, cette perspective repose souvent sur une compréhension classique du paradigme du *Parting of the ways*, un paradigme interprétatif qui a récemment volé en éclat, qui situait la «séparation» entre le «judaïsme» et le «christianisme» au I^{er} siècle de n.è. ou au début du II^e siècle de n.è.¹⁴.

Toutefois, l'Épître aux Hébreux – qui pose encore bien des problèmes du point de vue de sa datation, de la localisation de sa rédaction¹⁵, de son titre, de son auteur, de ses destinataires, de son vocabulaire et de ses influences –, doit, à notre avis, être considérée comme un «écrit intra-frontalier», c'est-à-dire comme une œuvre s'insérant à l'intérieur des frontières de la polyphonie du «judaïsme» de la période du Second Temple de Jérusalem, tout comme l'était encore à cette époque le christianisme¹⁶, et non comme un écrit permettant d'établir une frontière entre

chrétiens, mais ayant conservé leur foi dans le rôle eschatologique de Melkisédeq, s'impose, je crois avec une grande probabilité.» M. BODINGER, «L'énigme de Melkisédeq», *Revue de l'histoire des religions* 211, 1994, p. 329-330.

¹³ Pour J.C. McCULLOUGH, «aussi attractive et originale puisse être cette théorie, elle n'est pas adéquatement supportée par les preuves disponibles pour le moment et est vulnérable en plusieurs points.» J.C. McCULLOUGH, «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», *Theological review* 1.2, p. 56. Voir également les remarques de M. BODINGER, «L'énigme de Melkisédeq», *Revue de l'histoire des religions* 211, 1994, p. 327-328 et de H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (Studia Judaica 4), Leiden/Boston (MA), Brill, 2012, p. 390.

¹⁴ Voir notre article S. BÉLANGER, «Judéens et chrétiens: "rupture", "séparation", "distanciation"? Évolution d'un paradigme interprétatif de la recherche sur la "croisée des chemins" entre le "judaïsme" et le "christianisme" anciens», *Laval théologique et philosophique* 70, 2014, p. 425-448.

¹⁵ R. BURNET, «La finale de l'Épître aux Hébreux: une addition alexandrine du II^e siècle», *Revue Biblique* 120, 2013, p. 423-440.

¹⁶ Pour un survol historiographique des recherches récentes sur l'Épître aux Hébreux, voir J.-P. MICHAUD, «L'Épître aux Hébreux aujourd'hui», dans M. GOURGUES, L. LABERGE (ed.), *De bien des manières. La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (Lectio Divina, 163), Paris, Cerf, 1995, p. 391-431.

le «judaïsme» et le «christianisme». La polémique sacerdotale présente dans l'Épître aux Hébreux doit alors être considérée comme une polémique interne au «judaïsme» du I^{er} siècle de n.è. – une polémique qui s'inscrit parfaitement dans les cadres idéologique et religieux de l'époque marqués par ses attentes messianiques et eschatologiques – et non comme une polémique externe d'une communauté qui se serait considérée comme «séparée» du «judaïsme» de son temps. L'étude des spéculations sur la figure de Melkisédeq apporte un argument supplémentaire permettant de considérer que l'Épître aux Hébreux s'inscrit parfaitement à l'intérieur des frontières du monde judéen.

Cependant, quelques remarques s'imposent avant d'aborder l'Épître aux Hébreux dans le contexte spéculatif sur la figure de Melkisédeq durant la période du Second Temple de Jérusalem. Comme l'a souligné P. Piovanelli¹⁷, l'auteur de l'Épître aux Hébreux est peut-être celui qui résume le mieux la figure de Melkisédeq lorsqu'il écrit: «sur ce sujet nous avons à dire bien des choses et difficiles à expliquer» (5,11). Depuis la publication de deux articles de M. Friedländer¹⁸ en 1882 et en 1883 sur la «secte des Melkisédeqiens» mentionnée par les hérésiologues chrétiens tels que le Pseudo-Tertullien (*Adversus omnes hæreses* 8,3) ou Épiphane de Salamine (*Panarion* 4,34-35), de nombreuses études ont été consacrées à la figure de Melkisédeq et à ses diverses traditions¹⁹. Cette première enquête fut suivie, entre autres, par celles, publiées en deux temps, de G. Bardy (1926-1927) sur l'évolution de la figure de Melkisédeq dans la tradition

¹⁷ P. PIOVANELLI, «“Much To Say and Hard To Explain”. Melchizedek in Early Christian Literature, Theology and Controversy», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (Studia Judaica 4), Leiden/Boston (MA), Brill, 2012, p. 411.

¹⁸ M. FRIEDLÄNDER, «La secte de Melchisédech et l'Épître aux Hébreux», *Revue des études juives* 5, 1882, p. 188-198; 6, 1883, p. 187-199. La position de Friedländer sur l'origine de la «secte des Melchisédechiens», qu'il situe à Alexandrie, a été critiquée par B.A. PEARSON, «Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins», *Studia Philonica* 2, 1973, p. 23-39 = B.A. PEARSON, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia, Fortress Press, 1990, p. 10-28.

¹⁹ Pour une histoire de la recherche, on consultera, F.L. HORTON Jr., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle of Hebrews* (Society for New Testament Studies Monograph Serie 30), Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 1-10; P. PIOVANELLI, «“Much To Say and Hard To Explain”», p. 412-414; K. DALGAARD, *A Priest for All Generations. An Investigation into the Use of Melchizedek Figure from Genesis to the Cave of Treasures* [Thèse], Department of Biblical Studies, Faculty of Theology, University of Copenhagen, Copenhagen, 2013, p. 3-8.

patristique²⁰, puis par celle plus exhaustive de M. Simon (1937) sur la recours à la figure de Melkisédék dans la polémique engagée par les Pères de l'Église contre le « judaïsme » qui a trouvé écho dans la littérature rabbinique²¹. La découverte et la publication des manuscrits de Nag Hammadi et de Qumrân, dont certains mentionnent la figure de Melkisédék, ont ravivé l'intérêt de la recherche et ont obligé à revoir notre compréhension de la figure de Melkisédék dans les traditions judéennes et chrétiennes. D'importantes synthèses ont alors été entreprises.

D'abord celle de F.L. Horton Jr. publiée en 1976²², une étude qui sera suivie par la publication de la thèse P.J. Kobelski en 1981²³, puis de celle de C. Gianotto en 1984²⁴, et, plus récemment, par la publication des trois importantes monographies : celle de P. Bella en 1995²⁵, de G. Granerød en 2010²⁶, et finalement celle plus complète de K. Dalgaard en 2013²⁷. Outre ces publications, de nombreux articles sur la figure Melkisédék ont été publiés de manière éparse dans des revues savantes ou des ouvrages collectifs, plusieurs revues y ont consacré un numéro thématique²⁸, sans compter les nombreux colloques qui s'y sont également intéressés²⁹. Ainsi, depuis le XIX^e siècle, la figure de Melkisédék et ses traditions dans

²⁰ G. BARDY, « Melchisédech dans la tradition patristique », *Revue biblique* 35, 1926, p. 496-509; 36, 1927, p. 25-45.

²¹ M. SIMON, « Melchisédech dans la polémique entre Juifs et chrétiens et dans la légende », *Recherche d'histoire judéo-chrétienne* (Études Juives VI), Paris/La Haye, Mouton & Co, 1962, p. 101-126 (= *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 17, 1937, p. 58-93).

²² F.L. HORTON JR., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle of Hebrews* (Society for New Testament Studies Monograph Serie 30), Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 191 p.

²³ P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'* (Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 10), Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981, 166 p.

²⁴ C. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni guidaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C. – sec. III d.C.)* (Supplementi alla Rivista biblica 12), Brescia, Paideia Editrice, 1984, 311 p.

²⁵ P. BELLA, *The Melchizedekian Priesthood* [M.A.], Károli Gáspár Reformed University, Faculty of Theology, Budapest, 1995, 85 p. Voir la recension de A.S. VAN DER WOUDE, *Journal for the Study of Judaism* 28, 1997, p. 92.

²⁶ G. GRANERØD, *Abraham and Melchizedek: Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 406), Berlin/New York, De Gruyter, 2010, 317 p.

²⁷ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, 249 p.

²⁸ *Melchisédech, prêtre du Dieu Très-Haut* (Supplément au Cahier Évangile 136), Paris, Cerf, 2006.

²⁹ « Melchisédech », *Politica Hermetica* 19, 2005. Récemment, sept contributions issues du *Enoch Seminar* ont également été consacrées aux traditions sur Melkisédék. Voir A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 343-454.

le judaïsme et le christianisme anciens ont suscité une production scientifique abondante, voire exponentielle, sans toutefois permettre l'établissement de véritables consensus sur les nombreuses hypothèses avancées. Ainsi, comme le souligne R. Longenecker, «there is probably no more enigmatic a figure in all of Scripture than Melchizedek and no more difficult a problem in biblical studies than tracing the Melchizedek tradition through its various developments in Jewish and Christian literatures³⁰.»

Il est vrai que la figure de Melkisédèq a de quoi intriguer la recherche, car, bien que n'étant, rappelons-le, mentionnée que deux fois dans la Bible hébraïque, cela n'a pas empêché de nombreuses reprises et réactualisations de cette figure par diverses traditions antiques ultérieures – tant judéennes que chrétiennes, tant samaritaines qu'ismaéliennes³¹ –, traditions qui se retrouvent elles-mêmes dans des communautés tout aussi diverses: judéennes, judéo-hellénistiques³², qumrâniennes/esséniennes³³, samaritaines³⁴, rabbiniques³⁵, synagogales³⁶, gnostiques³⁷ et bien évidemment

³⁰ R. LONGENECKER, «The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of New Testament Thought», dans R.A. GUELICH (ed.), *Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1978, p. 161.

³¹ G. VAJDA, «Melchisédech dans la mythologie ismaélienne», *Journal asiatique* 234, (1943-1945) 1946, p. 173-183.

³² Philon d'Alexandrie est le plus illustre représentant d'une tradition judéo-hellénistique sur Melkisédèq.

³³ Voir, entre autres, Y. YADIN, «A Note on Melchizedek and Qumran», *Israel Exploration Journal* 15, 1965, p. 152-154; Y. YADIN, «The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews», *Scripta Hierosolymitana* 4, 1958, p. 36-55; E. PUECH, «Notes sur le manuscrit 11Q Melchisedeq», *Revue de Qumran* 12, 1986, p. 480-513; F.G. MARTINEZ, «La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien», D. DŁUGOSZ, H. RATAJEZAK (ed.), *Józef Tadeusz Milik et cinquante ans de la découverte des manuscrits de la Mer morte de Qumrân*, Varsovie, Centre Scientifique de l'Académie Polonaise des Sciences à Paris, 2002, p. 45-50. P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchiresa*.

³⁴ Flavius Josèphe et Jérôme mentionnent des éléments d'une tradition qui pourrait être d'origine samaritaine. B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 183.

³⁵ M. McNAMARA, «Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», *Biblica* 81, 2000, p. 1-31.

³⁶ À notre avis, il n'est pas impossible que Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, invoque la figure de Melkisédèq selon une tradition synagogale plutôt que rabbinique, comme on l'a souvent considéré.

³⁷ Voir, entre autres, C. GIANOTTO, «La figure de Melchisédech entre l'*Épître aux Hébreux* et le traité *NCH IX,1*: la métamorphose du sacrifice»; C. GIANOTTO, «Le personnage de Melkisedeq dans les documents gnostiques en langue copte», in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*, vol. 17, part. 1, Leuven, Peeters, 1993, p. 209-213; C. GIANOTTO, «Quelques remarques à propos de Melchisédech (NHC IX,1)», dans M. IMMERZEEL,

chrétiennes. Les spéculations sur la figure de Melkisédeq ne se sont point taries ni dans l'Antiquité, ni à la période médiévale³⁸, perdurant et se renouvelant constamment, et ce, jusqu'à nos jours.

En effet, la figure de Melkisédeq a été récemment interpellée par divers mouvements ésotériques ou mystiques contemporains de même que par certains des Nouveaux Mouvements Religieux³⁹, mais également par des communautés plus importantes comme celle de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, mieux connues sous le nom de Mormons, qui possède un double ordre de prêtrise: la prêtrise d'Aaron et la prêtrise de Melkisédeq, plus importante que la précédente et réservée à un groupe restreint de membres⁴⁰. Plus récemment encore, se proposait à Paris (mars-juillet 2014) une formation qui permettait aux participants d'obtenir, en cinq semaines, une véritable *Ascension, selon la voie de Melkisédeq* – pour la modique somme de 1200 € – afin de permettre d'ensemencer une nouvelle race solaire⁴¹. Encore nous passons sous silence l'importante production artistique sur Melkisédeq, comme les œuvres consacrées à la rencontre entre Abraham et Melkisédeq, notamment celle de Giorgio Vasari (1545), de Rubens (vers 1615-1618), de Laurent de La Hyre (vers 1630) et de Giovanni Benedetto Castiglione (vers 1665), ou la magnifique fresque de la chapelle de la Basilique Saint-Vital (Ravenne) qui représente conjointement les sacrifices d'Abel et de Melkisédeq⁴². Ainsi, pour reprendre les mots de D. Ceberlaud, «tel

J. VAN DER VLIET (eds.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies (Leiden, 27 August – 2 September 2000)* (Orientalia Lovaniensia Analecta), vol. 1, Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2003; p. 738-748; B. BARC, «L'exaltation de Melchisédech dans les littératures juive, chrétienne et gnostique», dans *Melchisédech, prêtre du très-haut* (Supplément au Cahier Évangile 136), Paris, Cerf, 2006, p. 28-38.

³⁸ G. DAHAN, «Melchisédech dans l'exégèse médiévale», dans *Melchisédech, prêtre du très-haut*, p. 39-54.

³⁹ Mentionnons, parmi une liste de mouvements et de courants qui pourrait s'étendre plus longuement, le *Movement of Spiritual Inner Awareness*, qui ordonne ce qu'ils nomment des ministres de la Lumière dans le «sacerdoce de Melchisédech», *L'Ordre de la Lumière Dorée de Melchisédech*, un ordre cosmique dont Melchisédech a la charge, le *Cosmic Heart Spiral of Love*, l'*Ordre Alpha et Omega de Melchizedech* ou encore *The Azurite Temple of The Melchizedek Cloister Emerald Order*.

⁴⁰ Sur le double sacerdoce dans l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, voir <http://lesmormons.net/les-croyances/lorganisation-de-leglise-mormone/la-pretrise-de-melchisedech>.

⁴¹ Voir <http://www.harmonie-et-conscience.com/spip.php?article78>.

⁴² Nous sommes reconnaissant à Ellen Aitken de nous avoir mentionné l'existence de cette fresque et nous regrettons le départ précipité de cette grande scientifique, dont les travaux laisseront une empreinte indélébile, mais surtout d'une femme attachante et d'une très grande générosité.

un météore, Melkisédeq surgit et disparaît. On ne sait rien de lui, mais il a marqué les esprits⁴³.»

Aborder, une fois encore, les traditions sur la figure de Melkisédeq dans le «judaïsme» de la période du Second Temple de Jérusalem pourrait paraître une entreprise vaine et inutile au regard de l'importante production scientifique qui lui a été consacrée et qu'il ne convient pas de reprendre ici dans le détail, d'autant plus que la majorité des études reprennent inlassablement les mêmes arguments ou débats sans véritablement parvenir à les transcender ou à les résoudre en raison du manque d'information dont nous disposons pour la majorité des témoignages qui nous sont parvenus. La publication des manuscrits de Qumrân n'a pas nécessairement changé la perspective à partir de laquelle ces traditions ont été abordées, comme le souligne D. Dimant: «even since this first publication the practice has been to include the pesher in surveys of references to this figure in Jewish sources, in connection with the study of the Epistle of the Hebrews⁴⁴». Ainsi, plusieurs études récentes consacrées à la figure de Melkisédeq ont continué de situer l'Épître aux Hébreux au centre de leurs préoccupations, comme une sorte de moment décisif sur ces traditions, afin de comprendre l'influence que les autres traditions ont pu avoir sur cet écrit ou inversement⁴⁵. Dans cette contribution, nous adopterons une autre perspective en tentant de dresser une «carte du monde», pour reprendre l'expression de P.J. Tomson dans le présent volume, afin de montrer que l'Épître aux Hébreux, loin d'être unique malgré ses particularités, s'inscrit parfaitement à l'intérieur des spéculations sur la figure de Melkisédeq qui avaient cours à l'époque du Second Temple de Jérusalem, soit entre le II^e siècle avant n.è. et le I^{er} siècle de n.è.

⁴³ D. CERBERLAUD, «D'un Testament à l'Autre», dans *Melchisédech, prêtre du très-haut*, p. 3-5.

⁴⁴ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 361.

⁴⁵ Par exemple, M. Bodinder souligne avec justesse que, dans sa synthèse, «Horton a mis au centre de son attention la question de la présence de Melkisédeq dans l'Épître aux Hébreux, à laquelle il a subordonné toutes les autres questions.» M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédech», *Revue de l'histoire des religions* 211, 1994, p. 299. De même, E.F. Mason mentionne que «Kobelski souligne les spéculations sur Melchisédech durant la période du Second Temple qui confirment ou ont contribué à la pensée de l'Épître aux Hébreux». E.F. MASON, «Hebrews 7:3 and the Relationship between Melchizedek and Jesus», *Biblical Research* 50, 2005, p. 48.

LA FIGURE DE MELKISÉDEQ DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Aborder les traditions sur la figure de Melkisédeq à l'époque du Second Temple implique de revenir rapidement sur les deux mentions de ce personnage que l'on retrouve dans la Bible hébraïque. La figure de Melkisédeq apparaît pour la première fois – du moins dans l'histoire du peuple d'Israël, mais pas nécessairement au niveau de la tradition rédactionnelle –, dans le récit de la Genèse (14,18-20), puis une seconde fois dans le Psaume 110,4. Bien que les deux textes semblent, selon une majorité de commentateurs, entretenir certains liens entre eux, car, dans les deux, une figure détient les offices royal et sacerdotal, il est cependant difficile, rappelle E.F. Mason, d'établir la nature exacte de cette relation⁴⁶. Ces deux textes soulèvent également de nombreuses questions pour lesquelles les spécialistes ont avancé des solutions aussi nombreuses que les traditions sur Melkisédeq.

Les diverses hypothèses avancées et la manière dont les spécialistes ont interprété ces deux textes, la figure de Melkisédeq qui s'y retrouve de même que son cumul de la dignité royale et sacerdotale dépendent de la datation qu'on leur a attribuée. Celle-ci oscille entre la période pré-exilique, à l'époque davidique, et la période post-exilique qui peut s'étendre jusqu'à la période hasmonéenne⁴⁷. Elle dépend également du *Sitz im Leben* dans lequel on a situé leur rédaction et des objectifs – majoritairement liés à des questions de légitimation – qu'on leur a reconnus. À cela s'ajoutent plusieurs théories sur les nombreux problèmes textuels et littéraires que soulèvent ces textes et de leurs variations entre le texte hébraïque et grec.

Ces diverses hypothèses ne nous intéresseront ici que dans une moindre mesure, d'autant plus que ces problèmes concernent davantage les chercheurs modernes que les Anciens, qui ne semblent pas avoir remis en question l'«historicité» de ces textes ou de la figure de Melkisédeq.

⁴⁶ E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 343-345.

⁴⁷ Cependant, comme le souligne É. Cothenet, «les historiens de Jérusalem aimeraient situer chronologiquement le règne du roi-prêtre, mais les indices manquent.» É. COTHENET, «Melchisédech dans la tradition chrétienne», dans A. CHEHWAN, A. KASSIS (ed.), *Études bibliques et Proche-Orient ancien. Mélanges offerts au Rvd. Père Paul Feghali*, Beyrouth, Fédération biblique, 2002, p. 143. Dans la même perspective, K. Dalgaard mentionne que «the composition dates of these texts continue to be a disputed issue, and because the likeliest dates overlap, the choice of which text to grant precedence to remains largely a matter of conjecture.» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 15.

Notre intérêt porte davantage sur la réception de cette figure à l'époque du Second Temple de Jérusalem que sur la rédaction du récit de Gn 14,18-20 et du Ps 110.

Quelques remarques sur la figure de Melkisédeq dans le récit de Gn 14,18-20⁴⁸

Le récit de Gn 14,18-20 survient dans un des épisodes de la guerre des rois lorsqu'Abram, l'Hébreu, et ses troupes, composées des plus braves de ses serviteurs, reviennent vainqueurs de la guerre, qui s'est probablement déroulée dans la Vallée de Siddim, contre les rois qui avaient combattu et dépouillé les rois de Sodome et de Gomorrhe de toutes leurs richesses et provisions et qui avaient fait prisonnier et dépouillé Lot, le fils du frère d'Abram, qui demeurait alors à Sodome. Alors qu'Abram revenait victorieux avec toutes les richesses, Lot et ses biens, ainsi que les femmes et le peuple, le roi de Sodome sortit à sa rencontre dans la vallée de Shewah, qui est présentée comme la vallée du roi (Gn 14,8-16). Le récit de cette rencontre est alors interrompu pour laisser place à celui de la rencontre entre Melkisédeq, dont il n'avait alors jamais été question et dont il ne sera plus jamais fait mention dans la Gn, et Abram, avant de reprendre avec la rencontre entre Abram et Sodome:

Bible hébraïque:

Et Malki-Tsèdèq, roi de Shalem, fit sortir pain et vin, et lui prêtre pour El Élyôn. Et il le bénit et dit: «Béni [soit] Abram par El Élyôn, possédant cieux et terre, et béni [soit] El Élyôn, qui a livré tes ennemis dans ta main». Et il lui donna la dîme de tout. (Gn 14,18-20)

Septante:

Et Melkisédeq, roi de Salem, apporta des pains et du vin. Il était prêtre du Dieu Très-Haut et il bénit Abram et dit: «Abram est béni par le Dieu Très-Haut, lui qui a créé le ciel et la terre, et il est digne d'être béni, le Dieu Très-Haut, celui qui a livré tes ennemis entre tes mains.» Et il lui donna le dixième de tout (Gn 14,18-20).

⁴⁸ Pour l'étude de ce texte, outre les synthèses déjà mentionnées, on consultera, entre autres, R.H. SMITH, «Abram and Melchizedek (Gen 14,18-20)», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, 1985, p. 129-153; M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédeq»; J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Biblica* 81, 2000, p. 63-69; D. ELGAVISH, «The encounter of Abram and Melchizedek King of Salem A Covenant Establishing Ceremony», dans A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 65), Leuven, Leuven University Press, 2001, p. 495-508.

D'apparence très simple, ce récit de la rencontre d'Abram, qui n'est pas encore circoncis et ne porte donc pas encore le nom d'Abraham (Gn 17,5), avec le roi-prêtre de Salem/Shalem pose en soi de nombreux problèmes et n'est pas d'interprétation aisée surtout lorsqu'on le compare avec le texte massorétique⁴⁹. Parmi les débats qu'il suscite chez les commentateurs, nous en avons conservé sept.

L'épisode appartient-il au récit principal ou est-il un ajout secondaire?

La majorité des commentateurs, comme B.A. Pearson et J.A. Fitzmyer, considèrent ce récit comme un ajout secondaire au récit principal, une hypothèse toutefois rejetée par F.L. Horton⁵⁰ et B. Gosse, ce dernier soulignant que la mention du «Très-Haut» en Gn 14,22 peut être liée au passage de Gn 14,18-20⁵¹. Cependant, contre cette hypothèse, J. Massonnet souligne que, bien qu'Abraham reprend la même expression au verset 22, il la fait précéder du tétragramme. Ainsi, toujours selon lui, «cet ajout peut être tardif, car il est absent de la LXX, de la version syriaque et de 1QApGe XXII, 21⁵²». Pour sa part, J.A. Fitzmyer considère que Gn 14,18-20 a probablement été «an independant ancien poetic saga, as old as the rest of Gen 14⁵³», mais qui a été insérée ultérieurement et qui a interrompu le récit de la rencontre d'Abram avec le roi de Sodome. Finalement, pour M. Bodinger, «admettre la réalité de Melchisédeq suppose au préalable l'unité littéraire et le caractère documentaire du 14^e chapitre de la Genèse et d'accepter l'identité entre Salem et Jérusalem. Toutes ces présomptions manquent de preuves suffisantes». Toujours selon lui, Gn 14 est généralement considéré comme un texte composite et les versets 18-20 doivent être considérés comme une interpolation qui interrompt le flot narratif⁵⁴.

⁴⁹ Sur les différences entre le texte massorétique et la Septante, voir J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», p. 67.

⁵⁰ F.L. HORTON Jr., *The Melchizedek Tradition*, p. 35, note 3 et p. 50-51.

⁵¹ B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», *Bibbia e Oriente* 188, 1996, p. 82.

⁵² J. MASSONNET, «Le Christ, Grand Prêtre «selon la manière de Melchisédeq», *Sens* 367, mars 2012, p. 224. Voir également, J.A. FITZMYER, «Melchizedek», p. 66.

⁵³ J.A. FITZMYER, «Melchizedek», p. 64. Dans une perspective similaire, M. Bodinger considère que «les versets 18-20 de Gen 14 représentent [...] un fragment, probablement très ancien, d'un texte rituel cananéen consacré au dieu-Soleil Melchisédeq.» M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédeq», p. 315.

⁵⁴ M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédeq», p. 299-300. Cet avis est également partagé par K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 16-17. Voir également, B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE,

Que signifie le nom de Melkisédeq?

On considère généralement que le nom hébraïque de Melkisédeq (*mlky-sdq*), composé des deux termes «Malki» et «Sédeq», pourrait signifier «mon roi est juste» ou «roi de justice» – une interprétation qui sera majoritaire dans la littérature judéenne et chrétienne anciennes. Il signifie également également, selon l'écriture consonantique, «Sédeq est mon roi», «Malak est juste», ou encore, selon B. Gosse, «Sadoq est mon roi», renvoyant ainsi au prêtre auquel se référait le sacerdoce post-exilique, permettant ainsi de considérer que Melkisédeq représentait «l'archétype du grand prêtre post-exilique, qui a recueilli certaines des prérogatives royales de la dynastie davidique défailante»⁵⁵. M. Bodinger a proposé l'hypothèse que «Melekh» et «Sédeq» renvoient à des noms de dieux sémites. «Melkeh» est un titre que portaient les dieux sémites et qui soulignait leur pouvoir royal alors que «Sédeq» est le dieu solaire bien connu chez les Sémites⁵⁶, une hypothèse qui avait déjà été soutenue en 1965 par R.A. Rosenberg⁵⁷.

Quelle est l'origine ou l'appartenance ethnique de Melkisédeq?

Pour la majorité des commentateurs, il ne fait pas de doute que Melkisédeq n'est pas un Hébreu, mais qu'il est plutôt une figure importante de l'histoire de Canaan. M. Bodinger souligne également que, sans cette origine cananéenne, «il est difficile d'expliquer le choix de l'auteur qui l'a incluse dans le texte de la Genèse⁵⁸». Pour J. McCullough, l'origine cananéenne de Melkisédeq et l'introduction de ce récit dans celui de Genèse avaient, entre autres, pour objectif d'apporter «une solution sur le débat de la relation entre le judaïsme ancien, la population locale et la religion des Cananéens, afin de supporter la monarchie davidique dans leur débat contre les conservateurs⁵⁹.»

T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, p. 176; J.A. FITZMYER, «Melchizedek», p. 64; B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», p. 89.

⁵⁵ B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», 1996, p. 82. Sur les différents possibilités d'interprétation, voir K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 17.

⁵⁶ B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», p. 86; M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédech», p. 309-310; E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 344; J. MASSONNET, «Le Christ, Grand Prêtre», p. 224.

⁵⁷ R.A. ROSENBERG, «The God Sedeq», *Hebrew Union College Annual* 36, 1965, p. 161-177.

⁵⁸ M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédech», p. 299.

⁵⁹ J.C. MCCULLOUGH, «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», *Theological Review*, 1, 1978, p. 52-55. Sur cette question, voir également K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 15-16.

Comment interpréter la double nature de ses fonctions de roi-prêtre ?

Le cumul des fonctions sacerdotales et royales en la personne de Melkisédeq a soulevé de nombreuses interrogations, car, généralement, les deux offices étaient séparés dans la Bible hébraïque, exception faite de Gn 14,18-20, du Ps 110 et de 1R 8⁶⁰. De plus, comme le rappelle M. Bodinger, «si des roi-prêtres ont existé chez les Égyptiens, ou même chez des peuples sémitiques, cela ne s'applique pas aux Hébreux avant l'Exil.» Par ailleurs, poursuit-il, «l'existence de rois-prêtres en Canaan n'est pas attestée et même si l'hypothèse du cumul des fonctions royales et sacerdotales des rois d'Israël est possible elle était très occasionnelle⁶¹.» Selon lui, «il y a peu de chance qu'un titre de prêtre ait été conféré au roi avant l'Exil. En tout cas, l'existence de rois-prêtres à Jérusalem n'est nullement démontrée⁶².» La majorité des commentateurs ont alors souligné que ce cumul ne survient qu'à l'époque hasmonéenne, lorsqu'après la mort de son père Simon Macchabée, qui avait déjà reçu le titre de «grand prêtre à jamais⁶³», Jean Hyrcan est proclamé grand prêtre. Toutefois, il faudra attendre le règne d'Alexandre Jannée, voire celui d'Aristobule I^{er}, le premier à prendre le titre de roi, pour que les fonctions royales et sacerdotales soient cumulées par une même personne, cumul qui serait toujours effectif sous Hyrcan II désigné «prêtre du Très-Haut» par Flavius Josèphe (*Ant. Jud.*, 15,6,2)⁶⁴.

On a également noté que Melkisédeq est le premier prêtre mentionné dans la Gn, bien avant que ne soit instauré le sacerdoce lévitique. Pour certains commentateurs, le cumul de ces fonctions pourrait avoir subi

⁶⁰ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 20-21.

⁶¹ M. BODINGER, «L'énigme de Melkisédeq», p. 303. T. Römer souligne toutefois que dans la Bible hébraïque, «le roi est également le prêtre suprême, médiateur culturel entre les dieux et les hommes. Il exerce des fonctions rituelles importantes lors des grandes fêtes.» Pour M. Bodinger, il est vrai que «les rois juifs remplissaient, parfois, des fonctions sacerdotales, mais cela ne prouve rien. Pendant toute la période monarchique et avant elle, on trouve des juges, des prophètes et des gens du peuple qui font office de prêtre; avant l'exil cette fonction n'avait pas l'importance qu'on lui attribua après.» T. RÖMER, «Origines des messianismes juifs et chrétiens», dans J.-C. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL (ed.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 16.

⁶² M. BODINGER, «L'énigme de Melkisédeq», p. 303.

⁶³ 1 R 14,41.

⁶⁴ Comme l'a fait remarquer A. Caquot, Yohannan est également désigné comme «prêtre d'El 'Elyon» dans un passage tamulidique (*bRosh ha-shannah* 18b). A. CAQUOT, «Le livre des Jubilés, Melkisédeq et les dîmes», *Journal of Jewish Studies* 33, 1982, p. 263. Sur la dynastie hasmonéenne, voir S.C. MIMOUNI, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère: des prêtres aux rabbins* (Nouvelle Cléo), Paris, PUF, 2012, p. 353-386.

l'influence des traditions du Proche-Orient ancien. F.L. Horton a cependant fait remarquer que, dans la Bible hébraïque, le terme de *cohen* n'était pas nécessairement toujours lié à des fonctions sacerdotales, mais qu'il pouvait renvoyer également à des fonctions laïques, civiles ou militaires⁶⁵. Reprenant cette hypothèse, M. Bodinger a considéré que le titre *cohen* en Gn 14,18-20 pouvait signifier «chef militaire»: «“Melkisédeq Melkeh Salem cohen El Elyon” est donc un nom complexe, qui désigne un dieu solaire, subordonné au dieu suprême, au nom duquel il commande les anges – ou les astres⁶⁶.» Il considère alors que la rencontre entre Abram et Melkisédeq «peut être conçu[e] comme une théophanie, analogue à celles des chapitres 18 et 22 de la Genèse. Melkisédeq y joue le rôle de l'Ange de Dieu, rôle que le dieu-Soleil joue dans d'autres religions. Il remet à Abraham la bénédiction du dieu suprême, qu'il représente en tant que chef de son armée, et reçoit d'Abram la dîme que celui-ci doit à Dieu⁶⁷.» Si un lien quelconque peut renvoyer la figure de Melkisédeq à la divinité Sédeq, cette hypothèse ne nous semble guère convaincante, car le contexte du récit ne souligne aucune fonction militaire précise, encore moins à une armée d'anges ou à un commandement des astres. Considérer l'interruption du récit principal par un récit secondaire compris comme une théophanie apparaît alors être une relecture exagérée.

Le Dieu «El Elyon» est-il le Dieu d'Israël?

Plusieurs commentateurs ont souligné que la formulation combinée d'«El 'Elyon» se retrouve également dans le Psaume 78,35, et que l'appellation «Très-Haut» pour désigner le Dieu d'Israël apparaît également en Gn 14,18.18.22.29; Nb 24,16; Dt 32,8 et concerne deux serviteurs de celui-ci, Melkisédeq et Balaam, fils de Béor, le prophète non-judéen mentionné dans le Livre des Nombres. Une majorité de commentateurs considère qu'«El 'Elyon» est une divinité cananéenne qui a été assimilée dans la tradition biblique au Dieu d'Israël⁶⁸. Pour M. Bodinger, la présence du nom «El 'Elyon» permet d'affirmer que «le *terminus a quo* de la rédaction [de Gn 14,18-20] ne peut remonter plus haut que celui du Pentateuque», car «l'existence d'un tel syncrétisme à l'époque davidique [reste] sans preuve⁶⁹.» Pour J. Massonnet, «il semble qu'au niveau de la première

⁶⁵ F.L. HORTON Jr., *The Melchizedek Tradition*, p. 45-48.

⁶⁶ M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédeq», p. 313.

⁶⁷ M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédeq», p. 315.

⁶⁸ J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», p. 66.

⁶⁹ M. BODINGER, «L'énigme de Melchisédeq», p. 302.

rédaction supposée et aussi de l'actuelle compte tenu du contexte biblique plus général, *El Elyon* soit bien le vrai Dieu [d'Israël]⁷⁰.» Soulignons finalement qu'aucune tradition ultérieure, qu'elle soit judéenne ou chrétienne, ne semble remettre en question l'assimilation d'«El 'Elyon» avec le Dieu d'Israël⁷¹.

Qui de Melkisédeq ou d'Abram paya la dîme?

La majorité des commentateurs ont supposé que Melkisédeq, en tant que prêtre, est celui qui reçut la dîme payée par Abram, à l'instar de la majorité des traditions anciennes, mais plusieurs commentateurs ont également souligné qu'il existe une ambiguïté dans le texte massorétique qui ne permet pas de savoir exactement qui de Melkisédeq ou d'Abram paya réellement la dîme⁷².

Quel est cet endroit nommé Salem/Shalem dont Melkisédeq est roi?

Comme le souligne, E.F. Mason, l'identification de Salem/Shalem à Jérusalem est affirmée par la majorité des interprétations de la période du Second Temple et dans tous les Targums sur Gn 14⁷³. Pour certains commentateurs, cette tradition semble ancienne, car on retrouve une même équation entre Sion et Jérusalem dans le Psaume 76,3: «sa tente est à Salem, et sa demeure à Sion». Ainsi, pour plusieurs commentateurs, «au temps de rédaction finale de Gn 14, Salem devait être identifiée avec Jérusalem⁷⁴.» Certains ont considéré que Salem/Shalem renvoyait à une ville distincte de Jérusalem située près de Sechem et que l'équation Salem/

⁷⁰ J. MASSONNET, «Le Christ, Grand Prêtre», p. 225.

⁷¹ B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», p. 79-80; J. MASSONNET, «Le Christ, Grand Prêtre», p. 224-225; M. REISS, «The Melchizedek Traditions», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26, 2012, p. 261. E.F. MASON, in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 344; J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», p. 67.

⁷² E.F. MASON, in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 344.

⁷³ E.F. MASON, in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 344; D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 363-364; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 19; J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», p. 65; J.C. MCCULLOUGH, «Melchizedek's Varied Role in Early Exegetical Tradition», p. 54.

⁷⁴ J.C. MCCULLOUGH, «Melchizedek's Varied Role», p. 54. Voir également E. STAROBINSKI-SAFRAN, «La figure de Melchisédech et ses interprétations», dans L.-J. BORD, D. HAMIDOVIC (ED.), *De Jérusalem à Rome. Mélanges offerts à Jean Riaud par ses*

Shalem – Jérusalem est peut-être le résultat d’une erreur d’écriture. D’autres commentateurs estiment encore que cette équation n’a pu être établie qu’à une période récente⁷⁵. M. Bodinger souligne que Salem/Shalem – qui peut aussi renvoyer à Sichem, la plus importante ville de Canaan où se pratiquait le culte du dieu solaire –, est aussi le nom d’un dieu sémite bien connu et que «Melekh Salem pourrait donc être un autre nom du dieu Soleil associé à El Elyon⁷⁶.» Le nom «Salem» peut également être traduit par «paix», comme ce sera le cas dans plusieurs traditions anciennes qui présente alors Melkisédeq comme un roi de «paix».

Quelques remarques sur la figure de Melkisédeq dans le Psaume 110

La seconde occurrence de la figure de Melkisédeq dans la Bible hébraïque se trouve au verset 4 du Psaume 110. Encore une fois, ce Ps a donné lieu à de nombreuses hypothèses qu’il ne convient pas de reprendre dans le détail.

Psaume 110,4 (TM):

Le Seigneur a juré et ne se repentira pas:
«Tu es prêtre à jamais à la manière de Malki-Tsèdèq»

Psaume 109,4 (LXX):

«Le Seigneur (Yahvé) a juré et ne se repentira pas:
Tu es prêtre pour l’éternité selon l’ordre de Melkisédeq

Notons d’emblée qu’il existe ici encore des variantes entre le texte de la Bible hébraïque et celui de la Septante. Si cette dernière traduit «selon l’ordre de Melkisédeq», le texte hébraïque n’est pas aussi clair et peut être traduit différemment, soit par «à la manière de Melkisédeq», par «selon mon ordre, Ô Melkisédeq» ou encore par «selon mon, Melkisédeq, ordre»⁷⁷. De plus, le psaume ne contient qu’une mention singulière du nom de Melkisédeq et ne donne aucune introduction permettant d’expliquer cette référence⁷⁸. Par conséquent, «Melkisédeq y apparaît de façon

amis, ses collègues et ses anciens élèves, Paris, Geuthner, 2000, p. 14; J.A. FITZMYER, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», p. 65.

⁷⁵ Voir M. BODINGER, «L’énigme de Melchisédeq», p. 312, note 47 et p. 314.

⁷⁶ M. BODINGER, «L’énigme de Melchisédeq», p. 312-314.

⁷⁷ Sur ces variantes, voir C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 377; K. DALGAARD, *A Priest for All Generations*, p. 28-29.

⁷⁸ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 28. La Vulgate traduira *secundum ordinem Melchisedech*, mais la Peshittâ syriaque traduira à la ressemblance de Melkizédeq. Sur

météorique et rien ne permet d'établir à qui s'adresse le verset en question, ni de quoi il s'agit au bout du compte⁷⁹.»

On considère généralement que le vocabulaire et la thématique qui dominent ce psaume sont nettement à caractère royal, faisant peut-être écho à une cérémonie d'intronisation royale⁸⁰, et pourrait viser le roi David, mentionné dans les premiers mots du verset 1 – «De David, Psaume. Oracle de Yahvé à mon Seigneur» – et dans la formulation du verset 4 – «Le Seigneur (Yahvé) a juré» – qu'on peut rapprocher d'une formulation similaire dans le Psaume 132,11⁸¹ et dans le Psaume 89,4⁸² qui se rapportent tous deux à David. B.A. Pearson précise que cet oracle adressé à un roi lui donne les prérogatives d'une prêtrise éternelle qui est celle de Melkisédék et non celle d'Aaron et de la tribu de Lévi, comme il serait attendu, ce qui présume que la figure de Melkisédék, provenant du passé, était déjà connue à l'époque de sa rédaction⁸³. Cependant, souligne C.A. Gieschen, si la majorité des commentateurs considèrent que ce psaume royal, renvoyant à la période pré-exilique, est adressé à un roi de la dynastie davidique, se pose alors le problème de comprendre comment l'octroi de la prêtrise selon «l'ordre de Melkisédék» a pu être attribué à un roi hébreu, alors que les fonctions royales et sacerdotales sont généralement séparées. Pour résoudre ce problème, un certain nombre de commentateurs ont considéré que ce psaume aurait été composé ou interpolé à la période post-exilique afin de «transférer sur le grand-prêtre post-exilique l'espérance placée précédemment sur le Messie royal, en raison de la défaillance historique de la dynastie [davidique] au retour de l'exil⁸⁴.» Finalement, une minorité de commentateurs ont considéré que le psaume fut rédigé à l'époque hasmonéenne

le titre *summus sacerdos*, voir R. LE DÉAUT, «Le titre de *summus sacerdos* donné à Melchisédech est-il d'origine juive?», *Recherches de sciences religieuses* 50/2, 1962, p. 222-229.

⁷⁹ M. BODINGER, «L'énigme de Melkisédék», p. 300.

⁸⁰ É. COTHENET, «Melchisédech dans la tradition chrétienne», dans A. CHEHWAN, A. KASSIS (ed.), *Études bibliques et Proche-Orient ancien*, p. 144. Cependant, M. BODINGER souligne que, bien que «la plupart des commentateurs voient dans ce psaume un chant d'investiture d'un roi [...] l'ambiance du texte est plutôt guerrière. Le roi auquel s'adresse l'auteur du psaume est guerrier, et Dieu lui-même combat à son côté. Ils sont engagés dans un conflit cosmique comparable aux combats contre Gog, contre Rahab ou contre le Dragon.» M. BODINGER, «L'énigme de Melkisédék», p. 304-305.

⁸¹ «Yahvé l'a juré à David» (Ps 132,11).

⁸² «J'ai fait une alliance avec mon élu, j'ai juré à David mon serviteur» (Psaume 89,4).

⁸³ B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 177.

⁸⁴ B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», p. 87-89.

afin de légitimer le cumul des fonctions royale et sacerdotale mentionné précédemment⁸⁵. Mais cette hypothèse, bien que séduisante, est majoritairement rejetée, car elle présuppose généralement un «bricolage» des traditions textuelles qui fait lui-même l'objet d'un débat controversé. Elle a cependant pour avantage de réduire la distance chronologique qui sépare les premiers témoignages bibliques sur la figure de Melkisédeq des traditions non bibliques ultérieures, mais il peut s'agir d'une coïncidence conjoncturelle plutôt que d'un argument historique, d'autant plus qu'aucun témoignage ne permet de corroborer l'utilisation de la figure de Melkisédeq dans le processus de légitimation du pouvoir hasmonéen⁸⁶. Il ne convient toutefois pas de suivre ici les conclusions de J. Doré qui rattache, dans ce Psaume, la dignité sacerdotale et le pouvoir royal à David lors du transfert de l'Arche d'Alliance, car ce thème est complètement absent; cette hypothèse repose sur une reconstitution conjoncturelle⁸⁷. G. Granerød a finalement proposé que la mention de Melkisédeq dans le Psaume 110 ne renvoyait pas à un nom personnel, mais plutôt à une phrase nominale qui fut par la suite personnifiée⁸⁸.

Quelques remarques conclusives sur la figure de Melkisédeq dans le récit de Gn 14,18-20 et le Ps 110

Ce survol sommaire suffit à montrer la complexité de l'épisode de la rencontre entre Abram et Melkisédeq dans la Genèse et de la mention de Melkisédeq dans le Ps 110. Il permet également de souligner l'extrême diversité des hypothèses avancées sur la datation et l'interprétation de ces deux textes. Notons cependant qu'aucune des hypothèses mentionnées n'est parvenue à établir un véritable consensus et que la majorité d'entre elles repose, rappelons-le, sur des présomptions qui manquent indéniablement de preuves suffisantes. À la lumière de ce sommaire, nous ne pouvons tirer que très peu de conclusions véritablement éclairantes. Ce

⁸⁵ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 25-27; E.F. MASON, «Melchizedek Traditions», p. 345.

⁸⁶ A. Caquot cite une indication tamulique, «l'année... de Yohanan prêtre d'El 'Elyon» (TB *Rosh ha-shannah* 18b), comme une preuve que la dynastie hasmonéenne s'est réclamée de la figure de Melkisédeq pour légitimer leur pouvoir, mais cette indication ne nous apparaît pas une preuve suffisante pour considérer que la dynastie hasmonéenne a fait un tel usage de la figure de Melkisédeq. A. CAQUOT, «Le livre des Jubilés, Melkisédeq et les dîmes», p. 263.

⁸⁷ J. DORÉ, «L'évocation de Melchisédech et le problème de l'origine du Psaume 110», *Trans* 15, 1998, p. 19-53.

⁸⁸ G. GRANERØD, *Abraham and Melchizedek*, p. 209.

que nous pouvons cependant mentionner, c'est que la rédaction finale du récit de la Genèse, qui varie sensiblement, mais significativement entre sa version hébraïque et grecque, témoigne d'un épisode, considéré comme un ajout secondaire, d'une rencontre entre Abram, le patriarche, et un roi, nommé Melkisédeq, qui semble également assumer des fonctions sacerdotales pour une divinité nommée El 'Elyon. Au cours de cette rencontre, Melkisédeq bénit Abram et El 'Elyon et une dîme est remise, sans pouvoir établir, du moins dans le texte hébraïque, qui de Melkisédeq ou d'Abram effectue son paiement, une ambiguïté qui est levée dans le texte de la Septante. On peut également mentionner que le récit de Genèse semble entretenir certains liens avec la mention de la figure de Melkisédeq dans le Psaume 110 sans pouvoir préciser la nature exacte de cette relation. Dans ce psaume à caractère royal, le destinataire est présenté comme possédant à la fois le sceptre du pouvoir royal et un sacerdoce éternel différent du sacerdoce lévitique. Finalement, ce qu'il convient de retenir, c'est que les deux textes nous mettent en présence d'une figure, que ce soit Melkisédeq lui-même ou une autre figure difficilement identifiable dans le cas du Psaume 110, qui détient à la fois les offices royal et sacerdotal, un sacerdoce qui est généralement compris comme distinct du sacerdoce lévitique. Il semble donc évident pour une majorité de commentateurs que ces deux textes mettent en jeu des liens étroits unissant pouvoirs royal et sacerdotal. L'ambiguïté d'interprétation de ces deux textes et le caractère plurivoque de la figure de Melkisédeq ont indéniablement contribué, dès l'Antiquité, aux diverses spéculations sur cette figure qui semble ressurgir de manière significative au tournant de l'ère chrétienne. Certains commentateurs ont également souligné que l'union des pouvoirs royal et sacerdotal ont ouvert sur les possibilités d'une messianité «bicéphale», «l'attente d'un roi davidique et d'un Messie sacerdotal», telle qu'elle se rencontre, notamment dans le *Testament des XII patriarches* et certains écrits de Qumrân, une messianité sacerdotale qui semble s'être instaurée en lien avec la fonction de grand prêtre et de sa prééminence qui ne survient qu'après l'Exil⁸⁹. Également, il ne

⁸⁹ É. COTHENET, «Melkisédech dans la tradition chrétienne», p. 145, note 4. Voir également S.C. MIMOUNI, «Jésus "Fils de David" et Messie "Fils d'Aaron"»; B. GOSSE, «Melkisédech et le messianisme sacerdotal», p. 80-89, particulièrement p. 85: «au retour de l'exil, l'espérance d'une restauration de la dynastie davidique a rapidement disparu. Par contre, il y avait le grand prêtre qui a hérité d'un certain nombre de prérogatives royales, à commencer par l'onction, cf. Is 61,1. En Gn 14,18-20, celui-ci pourrait donc être l'archétype proposé des relations entre le peuple d'Israël, symbolisé par Abraham, et le Grand Prêtre, héritier de prérogatives royales, symbolisé par

faut pas oublier, soulignons-le au passage, que deux des attributs généralement attribués au Messie attendu sont ceux de «justice» et de «paix»⁹⁰, attributs, on ne manquera pas de le remarquer, qui ne sont donc pas sans lien avec la figure même de Melkisédeq, soit le «roi de justice», également désigné comme étant roi de Salem, soit le «roi de la paix».

MELKISÉDEQ, UNE FIGURE SPÉCULATIVE
DU JUDAÏSME DE LA PÉRIODE DU SECOND TEMPLE DE JÉRUSALEM
(II^E SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE – I^{ER} SIÈCLE DE NOTRE ÈRE)

Avant d'aborder la figure de Melkisédeq dans les traditions judéennes et chrétiennes à l'époque du Second Temple de Jérusalem, quelques remarques préliminaires s'imposent afin d'éviter de reprendre inutilement le paradigme classique de l'interprétation de la figure de Melkisédeq dans ces traditions. H.W. Attridge et B.A. Pearson, entre autres, ont probablement raison de parler des diverses traditions sur la figure de Melkisédeq durant cette période comme d'un sujet de «spéculations» qui avait atteint, parmi certaines tendances judéennes, un stade très développé au I^{er} siècle av. notre ère⁹¹. Pour H.W. Attridge, il convient d'aborder les diverses traditions sur Melkisédeq comme le «résultat de spéculations exégétiques, plutôt que comme la transmission d'une connaissance traditionnelle, chaque stage de spéculation repoussant les frontières sur le statut de Melkisédeq et sa fonction dans une direction nouvelle et intrigante⁹².» Or, ce genre de spéculations n'était pas propre à Melkisédeq, d'autres figures, notamment les diverses figures de leaders messianiques, ont également fait l'objet de telles spéculations⁹³.

Melkisédeq, au retour de l'exil. Le rappel de la nécessité du paiement de la dîme n'aurait rien d'étrange dans ce contexte.»

⁹⁰ Is 9,6; Jr 23,5; 33,15; Za 9,9-10; Ps 72,7; Ps 97,2.

⁹¹ H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 388; B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», M.E. STONE, T.A. BERGREN (ed.), *Biblical Figures Outside the Bible*, p. 177, 182.

⁹² H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 388.

⁹³ P. PIOVANELLI, «Les figures des leaders “qui doivent venir”. Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du Second Temple», dans J.-C. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL (eds.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective 10), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31-58.

Pour tenter de comprendre ces diverses spéculations, il ne convient plus de centrer l'attention sur l'Épître aux Hébreux, mais plutôt de considérer que cet écrit, en dépit du caractère original qui lui est reconnu, renvoie à une spéculation parmi tant d'autres formes possibles. Il est également nécessaire de resituer plus largement ces spéculations dans le contexte d'une attente messianique et eschatologique aiguë. Ainsi que le souligne P. Piovanelli, «c'est à l'époque de l'insurrection maccabéenne et tout au long du II^e siècle av. n.è. que furent jetées les fondations idéologiques du débat futur sur l'identité et les rôles des différents agents messianiques⁹⁴.» Cette période, comme l'a noté P.J. Tomson dans sa contribution, est également marquée par une importante déstabilisation et contestation des fonctions et des institutions sacerdotales⁹⁵. On peut d'ailleurs se demander si la figure Melkisédeq a joué un certain rôle dans la polémique engagée contre les fonctions et les institutions sacerdotales, question complexe qui ne sera pas abordée ici, mais qui mérite cependant d'être posée⁹⁶. Ainsi, entre la période hasmonéenne et la destruction du Second Temple de Jérusalem, la fonction de grand prêtre a souffert d'une perte de prestige indéniable en raison des tribulations politiques auxquelles elle a souvent été soumise et d'une contestation de sa légitimité par certains mouvements judéens, «notamment par la montée en puissance de deux nouveaux groupes, celui des pharisiens et celui des scribes qui ont contesté son expertise en matière de droit religieux, par des tensions internes aussi entre les riches familles sacerdotales dont les chefs résident en permanence à Jérusalem fournissant les grands prêtres et les prêtres les plus pauvres qui vivent difficilement à la campagne⁹⁷.»

Par ailleurs, il ne convient pas de surestimer la figure de Melkisédeq à cette époque. En effet, si certains témoignages semblent lui accorder un intérêt soutenu, la majorité d'entre eux ne l'aborde que de manière ponctuelle et marginale, ce qui est le cas pour la figure de Melkisédeq

⁹⁴ P. PIOVANELLI, «Les figures des leaders "qui doivent venir"», p. 35.

⁹⁵ P.J. TOMSON, «Les sources culturelles de l'Épître aux Hébreux et notre image du monde antique» dans le présent volume, p. 21-52.

⁹⁶ Nous avons abordé cette question dans le cadre du colloque «La question de la sacerdotisation dans le judaïsme chrétien, le judaïsme rabbinique et le judaïsme synagogal». Voir notre article, S. BÉLANGER, «Melchisédech: une figure de polémique sacerdotale?» S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth. Histoire de la communauté nazoréenne/chrétienne de Jérusalem du I^{er} au IV^e siècle*, Paris, 2015, p. 548.

⁹⁷ S.C. MIMOUNI, «Annexe. La question sacerdotale dans le mouvement chrétien des origines» dans S.C. MIMOUNI, *Jacques le Juste, frère de Jésus de Nazareth. Histoire de la communauté nazoréenne/chrétienne de Jérusalem du I^{er} au IV^e siècle*, Paris, 2015, p. 548..

que l'on retrouve dans l'Épître aux Hébreux. Cette dernière constitue le seul témoignage dans l'ensemble de la littérature néotestamentaire, une position qui place cet écrit en situation de marginalité plutôt que de représentativité dans la tradition chrétienne du I^{er} siècle de n. è.

Finalement, H.W. Attridge et surtout D. Dimant ont montré qu'il ne convient pas de situer l'ensemble des traditions sur Melkisédeq sur le même niveau, comme le fait généralement le paradigme interprétatif classique, car ces traditions ont adopté deux manières bien distinctes d'interpréter la figure de Melkisédeq. D'une part, les traditions qui reposent sur l'épisode de Gn 14,18-20 considèrent Melkisédeq comme un être humain et, «à cet effet, ne font pas référence au Psaume 110, car le portrait du psalmiste ne concorde pas avec cette idée⁹⁸.» Cependant, contre cette position, on pourrait mentionner que les auteurs anciens ont pu connaître et utiliser le Psaume 110, notamment dans la correspondance qu'ils ont faite entre Sion et Jérusalem, sans nécessairement recourir à une compréhension «suprahumaine» de la figure de Melkisédeq. H.W. Attridge qualifie cette compréhension de la figure de Melkisédeq d'«exotérique»⁹⁹. D. Dimant précise que «ces premières traditions mettent surtout en lumière les fonctions royale ou sacerdotale de Melkisédeq ou parfois les deux [...] et décrivent Melkisédeq dans les mêmes termes que l'épisode biblique, mais de manière très différente et selon leur perspective individuelle¹⁰⁰.» D'autre part, les traditions qui reposent sur le Psaume 110, mais qui peuvent également se référer directement ou indirectement à Gn 14,18-20, considèrent Melkisédeq comme un être «suprahumain». H.W. Attridge qualifie cette compréhension de la figure de Melkisédeq d'«ésotérique»¹⁰¹. D. Dimant souligne que ces traditions, «à l'exception de développer une figure suprahumaine, divergent les unes des autres en ce qui concerne les idées présentées et dans leur utilisation du Psaume 110¹⁰².» Notons cependant que H.W. Attridge apporte une nuance à la classification de D. Dimant en soulignant que deux auteurs jouent de manière différente avec la tension entre une compréhension «exotérique» et «ésotérique» de la figure de Melkisédeq, soit Philon d'Alexandrie et

⁹⁸ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 362.

⁹⁹ H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 390.

¹⁰⁰ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 362.

¹⁰¹ H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», p. 390.

¹⁰² D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 362-363.

l'auteur de l'Épître aux Hébreux¹⁰³. Cependant, il convient de suivre la classification de D. Diamant, car, nous le verrons, bien que Philon adopte une perspective allégorique, le Melkisédeq qu'il présente ne s'inscrit pas dans une perspective eschatologique et ne constitue pas une figure «suprahumaine», ce qui semble être le cas, cependant, pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Reprenons les principaux témoignages sur Melkisédeq durant la période du Second Temple à la lumière de la classification établie par D. Dimant.

Les traditions présentant Melkisédeq comme une figure humaine

Parmi les cinq auteurs qui présentent Melkisédeq comme une figure humaine durant la période du Second Temple de Jérusalem, on retrouve le *Pseudo-Eupolémus*, Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie de même que les auteurs de deux documents retrouvés à Qumrân. Sans reprendre dans le détail l'ensemble des commentaires qui en ont été faits, nous soulignerons les principales conclusions auxquelles sont parvenues les spécialistes.

Le *Traité sur les Judéens* du Pseudo-Eupolémus

La première mention de Melkisédeq chez les historiens judéens est celle attribuée au Pseudo-Eupolémus dont l'un des sept fragments préservés mentionne la figure de Melkisédeq. Ce fragment sur la vie d'Abraham, mentionné par Eusèbe de Césarée (*Præp. Ev.* 9,17, 5-6) qui reprend lui-même une citation d'un *Traité sur les Judéens* attribué à Alexandre Polyhistor, est le plus ancien témoignage non biblique qui nous est parvenu sur la figure de Melkisédeq. Le Pseudo-Eupolémus est, selon l'avis de certains commentateurs¹⁰⁴, l'historien Eupolémus (II^e siècle avant n.è.), également connu par Flavius Josèphe et Clément d'Alexandrie, qui serait issu d'une famille de prêtres et qui – tout comme son père Jean, fils d'Accos, qui avait conduit une délégation auprès d'Antiochus Épiphanes IV –, fut envoyé à Rome par Judas Maccabée en 161 avant n.è. pour négocier un traité d'amitié entre les deux peuples¹⁰⁵. Cependant, cette hypothèse

¹⁰³ H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», p. 390-394.

¹⁰⁴ E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 348-349; D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 362, 364; M. McNAMARA, «Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», p. 9-10; C. GIANOTTO, *Melchizedek e la sua tipologia*, p. 51-58.

¹⁰⁵ 1 M 8,17; 2 M 4,11. Sur Eupolémus, voir A.M. DENIS, *introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha 1),

a récemment été remise en question par certains spécialistes qui considèrent que le Pseudo-Eupolémós n'est pas l'historien judéen, mais plutôt un auteur samaritain, alors que d'autres considèrent que ce fragment provient d'un Judéen hellénisé qui exalte la figure d'Abraham, mais qui n'est pas Eupolémós¹⁰⁶.

Utilisant avec une grande liberté le texte de la Septante, le Pseudo-Eupolémós mentionne une rencontre entre le patriarche Abraham, nommé encore Abram, et Melkisédeq, ce qui montre l'ancienneté de ce thème. Réécrivant le récit de Gn 14,18-20, qu'il amalgame au récit de Gn 12, il situe cette rencontre à l'intérieur du récit d'un conflit entre Araméens et Phéniciens, qui avait conduit à la capture du neveu d'Abraham. Selon Eusèbe de Césarée, le Pseudo-Eupolémós mentionne alors qu'au retour de la guerre, «des ambassadeurs étant venus le [Abraham] trouver, pour qu'en acceptant le prix de leur rançon, il voulût bien rendre les prisonniers, il ne voulut pas insulter à leur infortune, mais ayant pris des vivres pour ses troupes, il rendit tous les captifs, et reçut l'hospitalité dans le temple de la cité Argarizin, qu'on peut traduire par la montagne du Très-Haut. Il reçut des dons de Melkisédeq, prêtre de Dieu et souverain de la contrée¹⁰⁷.»

Dans ce fragment, Melkisédeq est sans nul doute possible présenté comme une figure humaine possédant à la fois les fonctions sacerdotales et royales. L'emphasis est surtout mise sur les dons offerts par Melkisédeq à Abraham, mais il est possible que les trois éléments mentionnés dans le récit de Gn 14,18-20 (l'offrande des pains et du vin, les deux bénédictions et la dîme) aient été réduit ici à la mention des dons de Melkisédeq à Abraham¹⁰⁸. Une majorité des commentateurs considèrent qu'en situant cette rencontre dans le temple situé sur le Mont Argarizim (renvoyant, en araméen, au Mont Gerizim/Garizim), la montagne sacrée des Samaritains, le Pseudo-Eupolémós refléterait une polémique samaritaine contre les légendes judéennes et qui situerait la ville de Salem en Samarie, une tradition également attestée au IV^e siècle par Jérôme et par Égérie¹⁰⁹.

Leiden, Brill, 1970, p. 252-255; M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans* (Supplements to Vetus Testamentum 128), Leiden, Brill, 2009, p. 243-257.

¹⁰⁶ Voir les remarques de K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 31-40.

¹⁰⁷ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Præp. Ev.* 9.17.5-6.

¹⁰⁸ K. Dalgaard suggère que les bénédictions et la dîme qui ont peu être exclus du fragment lorsqu'il fut réécrit ultérieurement possiblement pour montrer que Melchisédeq était égal ou supérieur à Abraham. K. DALGAARD, *A Priest for All Generations*, p. 38-39.

¹⁰⁹ M. McNAMARA, «Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature», p. 9-10; C. GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni guidaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C – sec. III d.C.)* (Supplementi alla Rivista biblica 12), Brescia, Paideia Editrice, 1984, p. 51-58.

Cette hypothèse est cependant rejetée par M. Kartveit et par K. Dalgaard qui considèrent que les aspects samaritains dans ce récit ne sont pas aussi prononcés qu'on l'a prétendu, que cette tradition samaritaine est inconnue et qu'elle n'est reflétée ni dans le Pentateuque samaritain, ni dans le Targum samaritain. Il considère alors que la mention sur le Mont Garizim est probablement un ajout secondaire¹¹⁰, reposant sur la tradition midrashique de Gn 14 et 33¹¹¹. Selon K. Dalgaard, il est possible que ce fragment provienne plutôt d'un auteur judéen issu d'un milieu hellénistique, peut-être palestinien, qui combine une utilisation des traditions hagiologiques et un matériel issu de la mythologie grecque et babylonienne¹¹². Le texte original pourrait alors être reconstitué comme suit: Abraham «reçut l'hospitalité dans la cité du Très-Haut. Il reçut aussi des dons de Melkisèdeq, qui était prêtre de Dieu et qui régnait également comme un roi¹¹³.» La «cité du Très-Haut» pourrait alors être identifiée avec Jérusalem sur la base de la correspondance entre Sion et Jérusalem qui se retrouve dans le Psaume 110¹¹⁴. Le fragment du Pseudo-Eupolémus refléterait alors davantage la position d'un auteur judéen hellénisé, pro-Jérusalem et anti-samaritain, plutôt que celle d'un auteur samaritain¹¹⁵. Il s'inscrirait ainsi dans la tradition judéenne de la période du Second Temple et non dans une tradition samaritaine qui est par ailleurs inconnue. À la lumière des travaux récents, ce fragment n'apporte donc pas de modification importante à la tradition que l'on retrouve en Gn 14,18-20, malgré la réécriture du récit qui est passablement réduit et abrégé par son auteur et dont l'objectif était d'exalter la figure d'Abraham¹¹⁶. Melkisèdeq est ainsi présenté comme une figure humaine: il s'agit d'un roi de la cité du Très-Haut et un prêtre de Dieu qui possède un temple et qui a rencontré Abraham à son retour d'un conflit avec les Arméniens. Sans pouvoir dater avec précision ce fragment, celui-ci est probablement plus tardif que la rédaction du récit de Gn 14,18-20 et du Ps 110¹¹⁷ et peut donc être considéré comme

¹¹⁰ M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans* (Supplements to Vetus Testamentum 128), Leiden, Brill, 2009, p. 257.

¹¹¹ M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans* p. 255; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 34-37.

¹¹² K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 37-38.

¹¹³ Voir la traduction de M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, p. 246.

¹¹⁴ M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, p. 255.

¹¹⁵ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 39.

¹¹⁶ Pour K. DALGAARD, «the emphasis of the story is entirely on how the king (and, presumably, priest) of an important place gave gift to Abraham.» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 38.

¹¹⁷ M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, p. 255.

rapportant une tradition de la période du Second Temple de Jérusalem sans plus de précision. La figure de Melkisédeq présentée dans ce fragment se rapproche de celle qu'on retrouve dans l'Apocryphe sur le Genèse et dans l'œuvre de Flavius Josèphe, mais avant de les aborder, mentionnons quelques remarques sur le Livre des Jubilées, qui selon toute vraisemblance, leur est antérieur.

Le Livre des Jubilées

Sans entrer dans les discussions au sujet des fragments du *Livre des Jubilées* retrouvé à Qumrân, la majorité des commentateurs s'entendent pour considérer que ce texte ne constitue pas un texte sectaire émanant de la communauté essénienne de Qumrân, mais qu'il fut amplement employé par elle à un niveau et avec une autorité comparable à celle des Écritures¹¹⁸. Tout comme pour le fragment du Pseudo-Eupolémus, le Livre des Jubilées, dont la rédaction est généralement datée entre 170 et 150 avant n.è., constitue une réécriture de la Bible hébraïque, principalement des livres de la Genèse et de la première moitié l'Exode, racontant une révélation, que Moïse aurait reçue d'un ange au sommet du mont Sinaï, sur l'histoire de l'humanité divisée selon le plan divin en quarante-neuf jubilé de quarante-neuf années de trois cent soixante-quatre jours. Bien que le texte soit lacunaire, la majorité des commentateurs reconnaissent qu'il insiste sur des aspects halakhiques plutôt qu'haggadiques.

Malheureusement, la section du *Livre des Jubilées*, où on se serait attendu à la présence de Melkisédeq, n'a pas été retrouvée parmi les fragments découverts à Qumrân et les traductions ultérieures sont également lacunaires sur ce passage (13,25-27)¹¹⁹. Cependant, ce qui nous a été préservé montre clairement que le contexte du texte a probablement raconté de manière abrégée l'épisode de la rencontre entre Melkisédeq

¹¹⁸ C. HEMPEL, «The Place of the Book of Jubilees at Qumran and Beyond» in H. LIM *et al.* (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 187-188, 191-193; E.F. MASON, «Hebrews 7:3 and the Relationship between Melchizedek and Jesus», p. 60; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 41.

¹¹⁹ «La rencontre entre Melkisédeq et Abram est discutée, mais le texte est déficient dans cette section, laissant seulement le passage en Jub 13,25.» E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 347; K. Dalgaard souligne que des manuscrits éthiopiens comportent certaines notes marginales qui contiennent une mention de la rencontre entre Abram et Melkisédeq, mais qui n'apportent pas d'informations supplémentaires sur la figure de Melkisédeq. K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 42-43.

et Abram mentionné en Gn 14,18-20, en s'intéressant particulièrement à la dîme payée par Abram. Ainsi, pour K. Dalgaard, ce passage du *Livre des Jubilés* s'intéresse particulièrement à «l'origine divine et à la description de la dîme, fonctionnant comme un support financier éternel pour le sacerdoce¹²⁰», dans le but d'expliquer la Loi sur la dîme offerte aux prêtres lévites et le statut particulier du sacerdoce lévite en tant que récipiendaire de cette dîme¹²¹. Cependant, l'état actuel du texte ne nous apporte aucune information directe sur la figure de Melkisédeq.

L'Apocryphe de la Genèse

La figure de Melkisédeq se retrouve également dans l'*Apocryphe de la Genèse* (1QapGen) retrouvé à Qumrân. Encore une fois, ce texte consiste en une réécriture du livre de la Genèse qui présente certaines tendances théologiques indépendantes. Rédigé en araméen peut-être durant la seconde moitié du II^e siècle av. n.è., ce texte ne constitue pas un texte sectaire émanant de la communauté essénienne de Qumrân, mais est certainement reçu à l'intérieur de cette communauté. Le manuscrit retrouvé peut être daté entre 50 et 25 av. n.è. sur la base d'études paléographiques. Le récit sur Melkisédeq est repris dans 1QapGen XXII, 13-17 et n'apporte que des additions mineures et peu significatives au récit de Gn 14,18-20. Selon K. Dalgaard, «his primary purpose was to remove perceived difficulties within the original Genesis account¹²²». Parmi les additions permettant d'éclairer le récit original, l'auteur de l'*Apocryphe de la Genèse* introduit une glose pour identifier clairement Salem à Jérusalem (ligne 13), montrant probablement que le problème de l'identité de la cité Salem était discuté à l'époque de rédaction. De même, l'offrande de pain(s) et de vin par Melkisédeq à Abram dans le récit de Gn 14,18-20 est remplacée par une offrande moins spécifique de nourriture et de boisson offerte à la fois à «Abram et pour tous les hommes qui sont avec lui». En plus d'être considéré comme roi de Salem, Melkisédeq est décrit

¹²⁰ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 42-43.

¹²¹ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 42-43; D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 362; E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 347-348. Voir également, A. CAQUOT, «Le livre des Jubilés, Melkisédeq et les dîmes», *Journal of Jewish Studies* 33, 1982, p. 257-264, particulièrement p. 261-264.

¹²² K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 45.

comme prêtre du Dieu Très-Haut (ligne 15b). Dans l'*Apocryphe de la Genèse*, la dîme est indéniablement payée par Abram à partir du butin de guerre d'Élam¹²³.

Flavius Josèphe

L'historien judéen du I^{er} siècle de n.è. mentionne à deux reprises la figure de Melkisédeq, soit dans son *Bellum judaicum* et dans ses *Antiquitates judaicae*. Dans la *Guerre des Judéens*, Flavius Josèphe ne mentionne pas le nom de Melkisédeq, mais racontant l'histoire de Jérusalem et des différentes conquêtes de la cité, il mentionne que «son fondateur fut un chef des Cananéens qui, dans notre langue maternelle, porte le nom de "roi juste", tel il fut en effet. Aussi fut-il le premier qui sacrifia à Dieu, en qualité de prêtre, le premier aussi qui construisit le sanctuaire et appela Jérusalem la cité nommée jusque-là Solyme» (*B.J.* 6,438). Cette allusion au chef (δυναστής) – terme grec qui désigne ailleurs dans l'œuvre de Josèphe les ethnarques, les tétrarques ou les autres officiers quasi royaux, mais non les premiers rois¹²⁴ – des Cananéens renvoie implicitement au récit Gn 14,18-20 et à la figure de Melkisédeq dont il présente l'étymologie de son nom («roi juste»). Melkisédeq est alors présenté comme le premier prêtre qui sacrifia à Dieu, selon plusieurs commentateurs, sur la base qu'il est le premier prêtre mentionné dans la Bible hébraïque, et le premier également qui lui consacra un temple, bien avant Salomon. Jérusalem est également identifiée à l'antique Solyme (et non Salem/Shalem)¹²⁵, ce qui a permis à Flavius Josèphe d'établir un lien direct entre cette première prêtrise, Jérusalem et son temple.

¹²³ K. Dalgaard apporte une précision importante en soulignant que dans l'*Apocryphe de la Genèse*, «the rewriting appears to rely solely on material from Gen 14 and minor traditions regarding the place of the encounter, and we find no familiarity with the unique traditions either from the *Greek Fragment on the Life of Abraham* [i.e.: Pseudo-Eupolémus] or from *Jubilees*.» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 46. Sur l'*Apocryphe de la Genèse*, voir également D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 362; E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 347-348, 353.

¹²⁴ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 129.

¹²⁵ K. Dalgaard mentionne que le choix de Solyme plutôt que Salem/Shalem par Flavius Josèphe «may derive from the *Solymi* mentioned by Homer (*Illiad* 6.184; *Odyssey* 5.283), a people who were later reported by Tacitus to have founded the city of Hierosolyma (*Historiae* 5.2.3). This would be in accord with Josephus' focus on making Jewish culture as ancient as possible and tying into a common frame of reference for his Hellenistic audience.» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 131 (voir également ses remarques sur l'identification de Jérusalem à Solyma, p. 132).

Dans ses *Antiquités*, Flavius Josèphe mentionne une seconde fois la figure de Melkisédeq dans la présentation qu'il fait de la vie d'Abraham, au moment où se termine sa dernière victoire de la guerre contre les Assyriens. Alors que les rois de Sodome s'approchent à sa rencontre, le récit est interrompu par la rencontre entre Abraham et Melkisédeq : «le roi des Sodomites vint à sa rencontre dans l'endroit qu'on appelle Plaine royale. Là, le roi de Solyma, Melkisédeq, le reçoit; ce nom signifie "roi juste"; il était, en effet, réputé tel partout: c'est même pour cette raison qu'il devint prêtre de Dieu; quant à cette Solyma, elle s'appela ultérieurement Hiérosolyma. Ce Melkisédeq traita avec hospitalité l'armée d'Abraham, pourvut avec abondance à tous leurs besoins et, au milieu du festin, se mit à faire l'éloge d'Abraham et à rendre grâce à Dieu d'avoir livré les ennemis entre ses mains. Et quand Abraham lui offrit la dîme du butin, il accepta ce cadeau» (A.J. 1,180-181). Encore une fois, l'identification de Solyma avec Jérusalem est claire pour Flavius Josèphe. L'historien reprend encore l'étymologie du nom Melkisédeq («Βασιλεὺς δίκαιος», «roi juste»). Dans ce passage, Melkisédeq est de nouveau présenté comme un prêtre, et non comme un grand prêtre, de Dieu, qui n'est pas désigné comme le «Très-Haut», en soulignant que son sacerdoce lui a été attribué en raison de la justesse qui lui est reconnue par tous. L'offrande de pain(s) et du vin est remplacée par un festin et c'est durant ce dernier que Melkisédeq bénit Abraham et Dieu pour la victoire qu'il a accordée à Abraham. Notons finalement qu'Abraham porte dans cette séquence le nom qu'il ne reçut qu'après sa circoncision, nom qu'il ne portait pas encore dans le récit de Gn 14,18-20.

Sans entrer plus loin dans le commentaire de l'œuvre de Flavius Josèphe, soulignons cependant que l'historien judéen montre que des discussions semblent avoir eu cours à son époque pour identifier la figure de Melkisédeq et la ville de Salem/Shalem mentionnée dans le récit de la Gn 14,18-20. On peut également constater que Flavius Josèphe ne semble remettre en question ni l'existence de Melkisédeq, ni sa prêtrise, une prêtrise vouée au Dieu d'Israël, malgré qu'il soit d'origine cananéenne¹²⁶.

Philon d'Alexandrie

Philon d'Alexandrie, pour sa part, mentionne explicitement le nom Melkisédeq à deux reprises, soit dans son *De Congressu Eruditionis*

¹²⁶ Sur la figure de Melkisédeq dans l'œuvre de Flavius Josèphe, voir K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 126-135; E. STAROBINSKI-SAFRAN, «La figure de Melchisédech et ses interprétations», p. 20.

Gratia (98-99) et dans ses *Legum Allegoriæ* (3,79-82). Deux autres mentions peuvent implicitement renvoyer à la figure de Melkisédeq, la première dans son *De Abrahamo* (235), la seconde dans un fragment de ses *Quæstiones in Genesim*. Sans aborder dans le détail l'ensemble de ces occurrences dans l'œuvre de Philon, soulignons d'emblée que ce maître de l'allégorie appliquera le même procédé à la figure de Melkisédeq qu'il rencontre dans la Bible hébraïque¹²⁷. Toutefois, comme le souligne B.A. Pearson, «it is not always easy in Philo's works to tell where He is interpreting scripture ad hoc and where He is picking up current traditions in his own interpretative work, the main purpose of which is to read scripture in terms of the quest of the human soul for wisdom, virtue, and the vision of God¹²⁸.»

Dans son *De Congressu Eruditionis Gratia* (98-99), Philon aborde, à partir du récit de Gn 14,18-2, la question du paiement de la dîme en général et de la valeur symbolique qu'il convient de lui attribuer. Dans ce passage, la majorité des éléments de la narration du récit de Genèse ont été retirés afin de mettre l'emphasis sur la dîme¹²⁹ instaurée par Abraham et Jacob, mais Philon introduit de nouveaux éléments sur le sacerdoce de Melkisédeq. Après avoir mentionné que Melkisédeq est «le plus ancien prêtre», celui qui a offert la bénédiction pour la victoire, il précise que cette prêtrise, il «ne l'a apprise de personne, mais par lui-même» (αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον)¹³⁰. Ce passage pourrait, selon K. Dalgaard, être rapproché d'un fragment de ses *Quæstiones in Genesim* où il est fait mention d'un prêtre qui, sans être nommé, pourrait bien renvoyer à Melkisédeq. Dans ce fragment, il est encore question de la dîme qui est payée, selon la Loi, aux prêtres et aux servants du temple, afin de souligner qu'Abraham,

¹²⁷ K. Dalgaard résume bien le procédé d'allégorisation qui se trouve dans l'œuvre philonienne: «Philo views each name, number, and event in Hebrew Scripture as a fruit ripe for allegorical plucking. The result of this allegorical interpretation, *full clarity*, often involves the transformation of a specific figure or incident from Scripture into a type or characteristic of general human existence.» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 80-81.

¹²⁸ B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, p. 181.

¹²⁹ B.A. Pearson souligne que la dîme est offerte à Dieu et non à Melkisédeq dans ce passage. B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), p. 180. Voir également les remarques de K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 87.

¹³⁰ Plusieurs commentateurs ont considéré que Philon tire cet argument du fait que Melkisédeq est le premier prêtre mentionné dans la Bible hébraïque. B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», p. 181.

le «géniteur de son peuple», en fut l'initiateur lorsqu'il offrit à un prêtre, qui peut être compris comme étant Melkisédeq, une dîme prise sur le butin qu'il ramena de la guerre¹³¹. Philon assume ici que c'est Abraham qui paya la dîme à Melkisédeq. La dîme payée par Abraham à Melkisédeq sert donc de modèle que doivent reproduire les descendants d'Abraham envers le Temple de Jérusalem et ses prêtres¹³².

Dans son *De Abrahamo* (235), Philon raconte la rencontre entre Melkisédeq, qui n'est pas nommé, et Abraham en reprenant encore une fois le récit de Gn 14,18-20. Il présente Melkisédeq comme le «μέγας ἱερὺς τοῦ μεγίστου θεοῦ»¹³³ qui a offert un festin, et non plus des pains et du vin comme dans le récit de Gn 14,18-20, à Abraham et à ses troupes tout en se réjouissant de leur victoire dont il attribue le succès à Dieu. Melkisédeq est également présenté comme accomplissant des gestes sacerdotaux en tendant «ses mains vers le ciel» afin de réciter des prières en son [Dieu] honneur et en «célébrant la victoire par des sacrifices», eux-mêmes offerts à Dieu. Cependant, rien n'est mentionné en ce qui concerne la dîme offerte. Pour K. Dalgaard, cette omission montre que, dans ce passage, Philon ne se focalise pas sur Melkisédeq, «but on the concept of friendship against the backdrop of Abraham's virtuous conduct»¹³⁴.

Finalement, la spéculation la plus originale de Philon sur la figure de Melkisédeq se retrouve dans ses *Legum Allegoriæ* (3,79-82), une description qui a donné lieu à bien des hypothèses de la part des commentateurs. Sans reprendre l'ensemble des éléments, soulignons que Philon définit à la fois l'étymologie du mot Salem («paix») et du nom Melkisédeq («roi juste») et présente Melkisédeq comme un «roi de paix» et un «roi juste». Il mentionne également que la royauté et le sacerdoce de Melkisédeq furent octroyés par Dieu, précisant que celui-ci ne peut être que le Dieu d'Israël, «sans avoir auparavant donné comme modèle aucune de ses actions» et explique le motif de l'expression «Très-Haut» que l'on retrouve dans le récit de Gn 14,18-20 de la Septante. Philon explique

¹³¹ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 82-83.

¹³² K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 93.

¹³³ Selon B.A. Pearson, «μέγας ἱερὺς» peut être considéré comme un équivalent d'«ἀρχιερεὺς» et traduit alors comme «grand prêtre». B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», p. 180. Voir également la remarque de K. Dalgaard, qui préfère la traduction «great priest» plutôt que «high priest» et «greatest God» plutôt que «high God». K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, note 274, p. 84. Peu importe la traduction adoptée, il faut reconnaître qu'elle se rapproche sensiblement de la désignation de Melkisédeq dans le récit de Gn 14,18-20 de la Septante.

¹³⁴ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, note 274, p. 85.

également, sans faire mention des pains ou d'un quelconque festin, pourquoi Melkisédeq offrit du vin et non de l'eau à Abraham, offrande qui est allégoriquement interprétée par Philon comme la nourriture de l'âme selon K. Dalgaard, en contraste avec le récit de Dt 23¹³⁵. En présentant Melkisédeq comme un *Logos* prêtre, plusieurs commentateurs ont considéré que Philon l'interprétait comme une figure «suprahumain», ce qui leur a souvent permis d'établir certains rapprochements avec les textes découverts à Qumrân, l'Épître aux Hébreux ou 2 *Énoch*.

Cependant, cette compréhension ne s'avère guère convaincante, notamment lorsqu'on compare la présentation de Melkisédeq dans les *Legum Allegoriae* aux autres présentations qu'en fait Philon dans les passages cités précédemment où Melkisédeq est indéniablement présenté comme une figure humaine. Il serait alors surprenant que Philon en offre ici une représentation qui diverge drastiquement avec la compréhension qu'il avait fait ailleurs de cette figure. K. Dalgaard est probablement celui qui offre la meilleure explication à ce problème. En abordant l'utilisation du terme «Logos» dans l'œuvre philonienne, qui n'est jamais défini clairement bien qu'il soit mentionné à plus de 1 300 reprises, il en arrive à la conclusion que le terme renvoie non pas à la personne de Melkisédeq, mais plutôt à sa fonction de prêtre, considéré comme intermédiaire entre Dieu et les hommes, comme il le fait ailleurs (*Fug.* 108; *Somn.* 1,215) pour le grand prêtre de Jérusalem¹³⁶. Cette hypothèse a pour avantage d'uniformiser la représentation de la figure de Melkisédeq que l'on retrouve dans le corpus philonien. K. Dalgaard souligne que Philon s'intéresse peu à la figure de Melkisédeq et qu'il en a surtout recours afin d'appuyer certains de ses arguments théologiques¹³⁷.

Quelques remarques conclusives sur la figure humaine de Melkisédeq à l'époque du Second Temple de Jérusalem

Au terme de ce succinct survol des traditions sur Melkisédeq dans la littérature judéenne de la période du Second Temple, il apparaît clairement que cette figure, dont l'existence n'a nullement été remise en question, a été considérée par l'ensemble des témoins mentionnés, même par Philon d'Alexandrie, comme une figure humaine. Tous ces textes, dont la

¹³⁵ B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, p. 180; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, note 274, p. 90.

¹³⁶ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 90-92.

¹³⁷ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 92.

rédaction se situe entre le II^e siècle av. n.è. et le I^{er} siècle de n.è., prennent appui sur le récit de Melkisédeq en Gn 14,18-20 ou en effectuent une réécriture. Il n'est cependant pas impossible qu'ils aient également utilisé le Psaume 110, qui semble avoir été un texte bien connu à l'époque comme nous le verrons dans la section suivante, notamment pour établir un lien entre Salem/Shalem et Jérusalem. Malgré les variantes qui existent entre les différents témoignages, ils situent tous la figure de Melkisédeq dans un rapport étroit avec celle d'Abram/Abraham, mais dans une importance moindre que celle qu'ils accordent au patriarche, et supposent que Melkisédeq détenait à la fois des fonctions royales et sacerdotales. De même, plusieurs témoignages assument un lien étroit entre la figure de Melkisédeq et un temple, dont Flavius Josèphe, entre autres, précise qu'il s'agit du Temple de Jérusalem dont il fut également le premier bâtisseur.

Sans devoir considérer qu'il s'agit pour eux d'un personnage de premier plan, ce qui ne semble d'ailleurs pas le cas, il n'en demeure pas moins que ces témoignages montrent que la figure de Melkisédeq était connue dans différents milieux judéens de la période du Second Temple. À la lumière de la diversité des éléments qui circulaient sur la figure de Melkisédeq, on peut considérer que celle-ci faisait déjà l'objet de discussions, mais pas nécessairement d'une polémique si l'on considère que l'hypothèse d'une tradition samaritaine à cette époque s'avère erronée ou exagérée. Les éléments récurrents de ces discussions concernaient l'origine même du sacerdoce de Melkisédeq, considéré par certains témoignages comme le premier prêtre de Dieu, un sacerdoce que Philon présente comme ayant été octroyé par Dieu lui-même alors que le sacerdoce lévitique n'avait pas encore été instauré. Certains témoignages présentent également divers gestes sacerdotaux accomplis par Melkisédeq, notamment la bénédiction, la prière et les sacrifices. Si tous les témoignages semblent reconnaître que son sacerdoce était consacré au Dieu d'Israël, il est possible que cette question ait également fait l'objet de discussions obligeant Philon à préciser l'origine et le sens de la dénomination «Très-Haut» qui se retrouve dans le récit de la Genèse.

Il semble également que des discussions aient eu lieu en ce qui concerne la ville de Salem/Shalem, dont le sens étymologique est précisé par Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie, que la majorité des témoignages n'hésitent pas à considérer comme étant Jérusalem. Plusieurs témoignages accordent une importance déterminante à la dîme mentionnée dans le récit de Gn 14,18-20. La majorité n'hésite pas à considérer que celle-ci fut remise par Abram/Abraham à Melkisédeq, ce qui permet à l'auteur de l'*Apocryphe de la Genèse* et à Philon d'Alexandrie, qui

semblent considérer sous un jour favorable le sacerdoce lévitique, de justifier cette pratique à leur époque et d'en expliquer la symbolique. Les variantes en ce qui concerne les offrandes de Melkisédeq semblent montrer qu'elles faisaient également l'objet de discussions. De même, selon le témoignage de Flavius Josèphe, il semble qu'on ait discuté l'origine ethnique de Melkisédeq. L'historien n'hésite alors pas à mentionner l'origine cananéenne du premier prêtre de Dieu. Ces divers témoignages partagent ainsi plusieurs éléments communs sur la figure humaine de Melkisédeq qu'ils présentent selon leur perspective individuelle. Parallèlement à ces traditions sur la figure humaine de Melkisédeq, il semble que d'autres milieux judéens ont développé des traditions d'une figure «suprahumaine» de Melkisédeq qu'il convient maintenant d'aborder.

LES TRADITIONS PRÉSENTANT MELKISÉDEQ COMME UNE FIGURE «SUPRAHUMAINE»

Parmi les spéculations sur la figure de Melkisédeq qui circulaient à l'époque du Second Temple, certaines semblent avoir atteint un stade avancé délaissant son aspect humain pour accentuer son aspect «suprahumain». Contrairement aux spéculations sur la figure humaine de Melkisédeq, les communautés qui ont développé des traditions d'une figure «suprahumaine» ont principalement pris appui sur le Psaume 110, mais, tout comme les traditions précédentes, elles ont présenté cette figure «suprahumaine» selon des perspectives qui leur étaient propres. Les témoignages qui nous sont parvenus sur une figure «suprahumaine» de Melkisédeq émanent de trois communautés: la communauté essénienne de Qumrân, celle de l'auteur de 2 *Énoch* de même que celle de l'auteur de l'Épître aux Hébreux. En raison des nombreux débats qui partagent les spécialistes sur ces traditions, on ne pourrait que les aborder de manière succincte.

Le pesher sur Melkisédeq (11Q13 *Melkisédeq*)

Parmi les témoignages sur la figure «suprahumaine» de Melkisédeq qui nous sont parvenus, ceux qui ont suscité le plus vif intérêt de la recherche, mais également le plus grand nombre d'hypothèses¹³⁸, proviennent des

¹³⁸ Melkisédeq a été compris par les spécialistes à la fois comme une figure humaine, comme une figure messianique de type davidique, comme un titre (roi de justice),

manuscrits découverts à Qumrân: les *Chants pour le sacrifice du sabbat* (4QShirot «*Olat Ha-Shabbat*) – aussi retrouvé à Massada (Mas 1K) –, la *Vision d'Amram* (4Q'Amram), les manuscrits 4Q280 et 4Q246 et surtout le *peshet* sur Melkisédeq (11Q13 *Melkisédeq*). On laissera cependant de côté les *Chants pour le sacrifice du sabbat*¹³⁹, la *Vision d'Amram*¹⁴⁰ et les manuscrits 4Q280 et 4Q246¹⁴¹, car, comme le précise avec justesse D. Dimant, la reconstruction du nom de Melkisédeq dans ces textes «est spéculative et ne peut être exploitée pour développer d'autres théories¹⁴².» On ne s'arrêtera ici qu'au *peshet* sur Melkisédeq (11Q13 *Melkisédeq*) qui, malgré son caractère fragmentaire, nous permet de mieux comprendre certaines spéculations sur cette figure qui circulaient dans la communauté essénienne de Qumrân¹⁴³.

Ce document typiquement sectaire – dont trois colonnes ont été conservées correspondant à la fin du manuscrit¹⁴⁴, mais dont seulement la seconde a été préservée de manière substantielle –, date vraisemblablement de la fin du II^e siècle ou de la seconde moitié du I^{er} siècle av. n. è. et constituerait, selon l'avis d'une majorité de commentateurs, un *peshet* sur

comme une fonction symbolique, comme Yahweh, comme le Logos ou comme une figure angélique. Pour une histoire de la recherche, voir E.F. MASSON, «The Identification of MLKY SDQ in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship», *The Qumran Chronicle* 17, 2009, p. 51-61. Pour une traduction française de 11Q13 Melkisédeq, voir D. HAMIDOVIC, *Les traditions du jubilé à Qumrân* (Orientis sémitiques), Paris, Geuthner, 2007, p. 82-84.

¹³⁹ Sur ce document, voir P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'* (Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 10), Washington, Catholic Biblical Association of America, 1981, p. 24-36; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 47-56, note 274.

¹⁴⁰ Sur ce document, voir K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 57-60, note 274.

¹⁴¹ Sur ces deux manuscrits, voir P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'*, p. 37-48; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 60-61.

¹⁴² D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 366. Sur ces deux textes, voir K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 47-61; E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 354-356, 360; E.F. MASON, «Hebrews 7:3 and the Relationship between Melchizedek and Jesus», *Biblical Research* 50, 2005, p. 52-53, 61; E.F. MASSON, «The Identification of *MLKY SDQ* in 11QMelchizedek: A Survey of Recent Scholarship», *The Qumran Chronicle* 17, 2009, p. 56; B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Trinity Press International, 1998, p. 182; M. REISS, «The Melchizedek Traditions», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 26, 2012, p. 262-263.

¹⁴³ F.G. MARTINEZ, «La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien», in D. DEUGOSZ, H. RATAJEZAK (ed.), *Józef Tadeusz Milik*, p. 45-50, particulièrement p. 47; D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 361.

¹⁴⁴ «En situant les colonnes préservées à la fin du récit, on peut considérer comme possible que le texte décrit la phase finale d'une procédure historique, le reste du travail a dû abordé d'autres sujets derrière l'activité eschatologique de Melkisédeq». D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 365.

la figure de Melkisédeq qui y apparaît comme la figure principale. Dans ce document de nature apocalyptique qui «prend place dans une description eschatologique de la fin des temps au dixième et dernier jubilé¹⁴⁵», le rédacteur de *11Q13 Melkisédeq* «utilise une série de passages et de thèmes bibliques pour lui permettre de connecter Melkisédeq avec le jour de l'expiation, le sabbat et les périodes des jubilé¹⁴⁶.»

Si les commentateurs considèrent que Melkisédeq apparaît comme une figure «suprahumaine», les opinions divergent cependant en ce qui concerne la nature et les fonctions qu'il assume dans ce texte. Soulignons que J. Milik a proposé de voir en Melkisédeq une hypostase de Yahweh¹⁴⁷, hypothèse qui repose notamment sur les expressions «patrimoine de Melkisédeq» (ligne 5) et «hommes du lot de Melkisédeq» (ligne 8; 13)¹⁴⁸ et sur le fait que Melkisédeq est présenté comme «siégeant dans l'assemblée divine au milieu des elohim» (ligne 10)¹⁴⁹. De même, F.G. Martinez, qui avait d'abord émis l'hypothèse que Melkisédeq représentait une figure humaine, est revenu sur son hypothèse initiale en acceptant de considérer la nature «suprahumaine» de Melkisédeq en *11Q13 Melkisédeq*, tout en considérant que les fonctions qui sont attribuées à Melkisédeq «sont des fonctions messianiques [permettant de] qualifier cette figure (chose que [ce] texte ne fait pas) de messianique. Comme cette figure est céleste, nous pouvons donc parler de l'attente d'un «messie céleste» à la fin des jours dans un contexte purement juif¹⁵⁰.»

Toutefois, ces hypothèses ont récemment été remises en question et abordées de manière beaucoup plus nuancée. Si certains commentateurs ont rejeté l'idée que la figure de Melkisédeq correspond à une hypostase de Dieu, la majorité s'entend pour considérer qu'elle est bien dépeinte comme une figure «suprahumaine» analogue à celle d'autres figures célestes (par exemple l'archange Michael, le Prince de Lumière ou l'ange

¹⁴⁵ D. HAMIDOVIČ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 81.

¹⁴⁶ J.C. VANDERKAM, «Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature», in H. LIM et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, 176.

¹⁴⁷ J.T. MILIK, «Milkî-sedeq et Milkî-rereša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens», p. 125.

¹⁴⁸ Sur les expressions «patrimoine de Melkisédeq» et «hommes du lot de Melkisédeq», voir les remarques critiques de D. HAMIDOVIČ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 87-89.

¹⁴⁹ Sur la mention «siégeant dans l'assemblée divine au milieu des elohim», voir les remarques critiques de D. HAMIDOVIČ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 90-91.

¹⁵⁰ F.G. MARTINEZ, «La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien», p. 45-50, particulièrement p. 47.

qui intercède pour le peuple d'Israël¹⁵¹) que l'on retrouve dans d'autres manuscrits de Qumrân et qui accomplissent également des fonctions eschatologiques et/ou judiciaires, sans nécessairement permettre d'établir d'équivalence entre elles¹⁵². Sans entrer dans ces discussions complexes qui divisent les spécialistes et qui mériteraient bien des nuances impossibles à aborder dans cette contribution, mentionnons cependant que la majorité des commentateurs reconnaissent que, dans *11Q13 Melkisédeq*, la figure de Melkisédeq s'inscrit dans un contexte eschatologique lié à des thématiques sacerdotales, prophétiques, de jugement et de rédemption.

Tous ne s'accordent pas à reconnaître qu'elle renvoie à l'une ou l'autre des principales figures messianiques répandues à l'époque, voire aux deux dimensions de la bimesianité caractéristique de la communauté essénienne de Qumrân: le Messie «Fils d'Aaron» (messianité sacerdotale) et le Messie «Fils de David», désigné par la communauté de Qumrân comme le «Messie d'Israël» ou le «Prince de la congrégation» (messianité royale), figures auxquelles s'ajoute une troisième forme de messie renvoyant au «Prophète eschatologique» appelé à les précéder¹⁵³. En effet, les termes «messie» et «oint» sont absents du texte qui a été pré-

¹⁵¹ E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 356. D. Dimant souligne que «les fonctions eschatologique et judiciaire de Melkisédeq dans le pesher sont similaires aux activités de Michael dans d'autres textes, plusieurs chercheurs ont alors considéré qu'ils sont identiques. Cependant, aucune conclusion ne peut être faite en ce sens en raison de la diversité des évidences.» D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 366. Voir également C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», p. 378; H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», p. 390; F.G. MARTINEZ, «La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien», p. 46.

¹⁵² D. HAMIDOVIC, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 82, 93; D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 366.

¹⁵³ Sur les différentes formes de messianité à l'époque du Second Temple de Jérusalem, voir T. RÖMER, «Origines des messianismes juifs et chrétiens», p. 13-29, particulièrement p. 27-29 sur le messianisme à Qumrân; P. PIOVANELLI, «Les figures des leaders "qui doivent venir"», p. 31-58, particulièrement p. 35-36 et 44-52; S.C. MIMOUNI, «Jésus Messie 'fils de David' et Messie 'fils d'Aaron'», p. 145-172; W. HORBURY, «The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews», *Journal for the Study of New Testament* 19, 1983, p. 43-71 (= *Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies*, Londres-New York, 2003, p. 227-254); E.F. MASON, «You are a Priest Forever': Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews», Leiden, Boston (MA), 2008; B. GOSSE, «Melchisédech et le messianisme sacerdotal», p. 80-89; C.H.T. FLETCHER-LOUIS, «Jesus as a High Priest Messiah. Part I», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 4, 2006, p. 155-175 et C.H.T. FLETCHER-LOUIS, «Jesus as a High Priest Messiah. Part II», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5, 2007, p. 57-79; D.I. KANG, «The Royal Components of Melchizedek in Hebrews 7», *Perichoresis* 10, 2012, p. 95-124.

servé. Mais la majorité des commentateurs reconnaissent qu'il assume la fonction d'un agent «suprahumain» et eschatologique qui, par l'intermédiaire d'«une délégation divine, dont nous ne pouvons préciser les modes d'action et les causes¹⁵⁴», est appelé à remettre les fautes – soit à l'ensemble des justes d'Israël, soit uniquement aux membres de la communauté¹⁵⁵ –, lors du Jour de l'expiation qui terminera le dixième et dernier cycle jubilaire¹⁵⁶. Cette fonction est donc étroitement liée à celle de juge eschatologique qu'il accomplit tant pour les hommes que pour les anges, le thème de la justice étant prédominant dans les documents retrouvés à Qumrân, une fonction qui renvoie indéniablement à la définition étymologique du nom de Melkisédeq, «roi de justice». De plus, souligne E.F. Mason, plusieurs citations bibliques sont utilisées et réemployées en *11Q13 Melkisédeq* d'une manière à faire de Melkisédeq un «juge» au service de YHWH¹⁵⁷.

Melkisédeq apparaît également comme «le bras armé des jugements rendus par YHWH, le justicier divin¹⁵⁸» qui commande à une armée d'anges¹⁵⁹ lors de la bataille céleste finale contre Bélial, la figure antithétique de Melkisédeq, et les esprits de son lot, ce qui renvoie au dualisme entre le bien et le mal, et à la victoire des justes sur les impies, thèmes également très présents dans la communauté de Qumrân¹⁶⁰. S'il n'est pas désigné comme prêtre, le terme étant également absent du document, on reconnaît généralement que le *peshar* attribue à Melkisédeq des fonctions sacerdotales, notamment en lien avec le Jour de l'expiation¹⁶¹. De même,

¹⁵⁴ D. HAMIDOVIĆ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 87.

¹⁵⁵ Voir les remarques de D. HAMIDOVIĆ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 85-91.

¹⁵⁶ D. HAMIDOVIĆ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 89. D. Dimant note cependant que «la tâche de Melkisédeq est certainement d'expier les péchés des fils de Lumière, mais cette fonction relève plus de son rôle judiciaire que de son rôle sacerdotal». D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism», p. 366.

¹⁵⁷ E.F. MASON, «Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism», p. 357. K. Dalgaard considère également que «is [Melchizedek] primary function is as the exalted defender of the righteous community» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 68.

¹⁵⁸ D. HAMIDOVIĆ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 91.

¹⁵⁹ D. HAMIDOVIĆ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, p. 90.

¹⁶⁰ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 365.

¹⁶¹ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 366. Pour C.A. GIESCHEN, «le rôle de Melkisédeq comme grand prêtre est clair dans le contexte du Jour de l'Expiation». C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», p. 378. De même pour F.G. Martinez qui considère que Melkisédeq est «présenté comme un prêtre qui officie dans la liturgie céleste du Yom Kippur qui marque la fin des dix jubilé de l'histoire» et «comme un grand prêtre céleste de l'ère eschatologique comme le penchant céleste du grand prêtre terrestre de la même époque que d'autres textes qumrâniens appellent le "messie d'Aaron"». F.G. MARTINEZ, «La figure de Melki-Sedeq et le messianisme qumrânien», p. 46.

la figure de Melkisédeq semble mise en relation avec la purification de Sion, cité mentionnée dans le Psaume 110, ce qui permet peut-être d'établir un lien avec Jérusalem¹⁶².

Sans aller plus loin dans le commentaire de *11Q13 Melkisédeq*, il apparaît clair que la figure de Melkisédeq y revêt un caractère «suprahumain» qui, sans nécessairement être messianique, est indéniablement eschatologique. L'état lacunaire du document a contribué à la diversité des hypothèses proposées, mais il ressort des discussions récentes que *11Q13 Melkisédeq* présente un portait de Melkisédeq très différent de celui que l'on retrouve dans les textes qui reposent sur le récit de Gn 14,18-20 dont le *peshet* paraît complètement détaché, ce qui n'est pas le cas de 2 *Énoch* ou de l'Épître aux Hébreux¹⁶³. Ainsi, «vus dans le contexte de la bibliothèque de Qumrân, les passages sur Melkisédeq s'intègrent bien dans l'idéologie dualiste et l'autocompréhension de la communauté de Qumrân, et dans leur conception de l'histoire avec ses conclusions eschatologiques¹⁶⁴.» Inscrite dans un contexte eschatologique et apocalyptique, la figure de Melkisédeq dans le *peshet* de Qumrân apparaît comme un agent «suprahumain» au service de YHWH qui assume à la fois des fonctions sacerdotales, royales, prophétiques, guerrières, judiciaires et rédemptrices.

Le 2^e Livre d'Énoch

La figure de Melkisédeq est de nouveau invoquée dans le 2^e Livre d'Énoch, un texte apocalyptique qui n'est pas sans poser de nombreux problèmes qu'il sera impossible d'aborder dans le détail¹⁶⁵. Pour certains commentateurs, comme C.A. Gieschen, il n'y a pas de raison de considérer que la version longue soit plus ancienne que la version courte et que le récit sur Melkisédeq (68-73) soit un ajout secondaire n'appartenant pas au récit principal. En la datant généralement d'avant la destruction du Temple de Jérusalem en 70¹⁶⁶, la majorité des commentateurs

¹⁶² D. HAMIDOVIČ, *Les traditions du jubilé à Qumrân*, Paris, Geuthner, 2007, p. 92-93.

¹⁶³ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 363.

¹⁶⁴ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 366.

¹⁶⁵ Voir K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 97-100.

¹⁶⁶ C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 370; E. STAROBINSKI-SAFRAN, «La figure de Melchisédech et ses interprétations», in L.-J. BORD, D. HAMIDOVIČ (ed.), *De Jérusalem à Rome. Mélanges offerts à Jean Riaud par ses amis, ses collègues et ses anciens élèves*, Paris, Geuthner, 2000, p. 21.

considèrent qu'il s'agit d'un texte reflétant la mentalité apocalyptique judéenne du I^{er} siècle de n.è. et des attentes eschatologiques centrées sur des figures médiatrices exaltées et non sur la Loi comme moyen de délivrance¹⁶⁷. On reconnaît généralement que les interpolations chrétiennes, limitées aux passages 71,32-37 et 72,6-7, sont tardives, entre le iv^e et le vii^e siècle de n.è., et quelles seraient l'œuvre d'un exégète chrétien ayant voulu adapter cette tradition à celle qu'on retrouve dans l'Épître aux Hébreux, sans toutefois considérer ce texte comme émanant d'une communauté chrétienne¹⁶⁸. Finalement, la majorité des commentateurs reconnaissent que 2 *Énoch* reflète une polémique sacerdotale à l'encontre du sacerdoce lévitique, considéré comme impur et souillé, mais pas nécessairement à l'encontre de la prêtrise en soi qui ne semble pas rejetée¹⁶⁹.

2 *Énoch* contient de nombreux éléments qui mettent en avant le statut «suprahumain» de Melkisédeq. Dans ce récit qui se situe à une époque antédiluvienne, donc avant la rencontre entre Abram et Melkisédeq, l'auteur présente la naissance miraculeuse de Melkisédeq, divinement conçu par la Parole dans la matrice de Sophime¹⁷⁰, la femme stérile de Nêr, le frère de Noé, qui était prêtre, après que celle-ci ait trépassé. À sa naissance, l'enfant d'«aspect glorieux», «achevé de corps» et portant

¹⁶⁷ C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», p. 374.

¹⁶⁸ C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», p. 370; K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 99, 110; B.A. PEARSON, «Melchizedek in Early Judaism, Christianity and Gnosticism», in M.E. STONE, T.A. BERGREN (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, p. 184. Voir également les remarques de H.W. Attridge qui considère que certains éléments rédactionnels ont été ajoutés en réponse à la tradition instaurée par l'auteur de l'Épître aux Hébreux, hypothèse rejetée par C.A. Gieschen et que la version longue est secondaire par rapport à la tradition courte. H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», p. 387-410. Voir également. A. CAQUOT, «La pérennité du sacerdoce», *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontement dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*. Paris, Éditions E. de Boccard, 1978, p. 110-111.

¹⁶⁹ Selon C.A. Gieschen, «le groupe responsable de la rédaction de 2 *Énoch* désire clairement quitter entièrement le lignage de la prêtrise lévitique, mais pas la prêtrise en soi». C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», p. 375. Voir également K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 105-108.

¹⁷⁰ Plusieurs commentateurs, tels qu'A. Caquot, ont tenté de voir dans cette naissance miraculeuse une imitation flagrante de Jésus, mais comme le souligne K. Dalgaard, la naissance de Melkisédeq en 2 *Énoch* ne ressemble en rien aux autres récits de naissance miraculeuse qui nous sont parvenus. Ainsi, précise-t-il, «the concept of the child delivering itself from the corpse of its dead mother is, as far as I know, entirely unprecedented.» K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 104.

sur sa poitrine le «sceau sacerdotal», était assis, «parlait par sa bouche et bénissait le Seigneur». De lui «naîtra une race nouvelle» et il sera, à jamais, «le prêtre à la tête des prêtres» dans cette autre race qui sanctifiera Dieu. Le récit mentionne également comment l'archange Michaël, qui avait déjà annoncé à Nêr l'origine divine de sa conception, vint élever Melkisédeq dans le paradis de l'Éden quarante jours après sa naissance avant que les eaux ne soient libérées par Dieu sur la terre afin de détruire le peuple «devenu méchant» et «multipliant les iniquités»¹⁷¹.

Comparant les fonctions d'Énoch et de Melkisédeq, C.A. Gieschen souligne que, contrairement à l'ascension transformative d'Énoch dans son rôle de prêtre «suprahumain» dans le ciel, Melkisédeq est conçu miraculeusement, né suprahumain et prêtre sur terre¹⁷². Ainsi, ajoute-t-il, si Énoch et Melkisédeq sont décrits comme deux prêtres médiateurs de nature «suprahumaine», c'est cependant ce dernier qui assume le «rôle d'un prêtre eschatologique et sauveur»¹⁷³. 2 *Énoch* représente donc une tradition apocalyptique circulant au I^{er} siècle de n.è. au sein d'une communauté énochienne qui présente la figure exaltée de Melkisédeq comme un prêtre médiateur de nature «suprahumaine» qui doit apporter la délivrance du péché à la fin des temps. De plus, en situant le récit à la période antédiluvienne, 2 *Énoch* apporte une réponse à l'origine de Melkisédeq et de son sacerdoce éternel, considéré comme supérieur au sacerdoce énochien et noachique et appelé à les remplacer¹⁷⁴, tout en permettant de l'inscrire dans la généalogie de Nêr, qui le considérerait «comme son fils», en réponse au récit de Gn 14,18-20 sans que ce dernier ne soit, implicitement ou explicitement, mentionné. Cependant, c'est probablement à partir du Psaume 110 que l'auteur a développé la nature «suprahumaine» et éternelle de Melkisédeq.

¹⁷¹ Voir 2 *Énoch* 70,29 et 71,2. Le texte est cité à partir de *Livre des secrets d'Hénoch*, texte traduit, présenté et annoté par A. Vaillant – M. Philonenko, dans A. DUPONT-SOMMER – M. PHILONENKO (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, 1167-1223.

¹⁷² C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 385.

¹⁷³ C.A. GIESCHEN, «Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 382.

¹⁷⁴ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 109.

L'Épître aux Hébreux

C'est donc dans ce contexte spéculatif sur la figure de Melkisédeq que fut rédigée l'Épître aux Hébreux. Sans nécessairement vouloir établir des liens ou des influences directes entre l'Épître aux Hébreux et les autres traditions judéennes qui ont traité de la figure de Melkisédeq, ce que bien des spécialistes ont tenté de montrer sans parvenir à un consensus sur cette question¹⁷⁵, il n'en demeure pas moins évident que, malgré l'originalité qu'il convient de reconnaître à son œuvre, l'auteur de l'Épître, tout comme ses auditeurs/lecteurs, a dû être imprégné, du moins être informé directement ou indirectement, de ces différentes traditions qui circulaient à son époque¹⁷⁶.

Sa pensée n'est certainement pas une création *ex nihilo*, mais elle n'est certainement pas non plus un emprunt direct aux autres traditions sur la figure «suprahumaine» de Melkisédeq, car, malgré certains points communs qu'il est possible d'établir entre l'Épître aux Hébreux et les traditions énochienne et qumrânienne, ces trois traditions diffèrent grandement dans la présentation qu'ils en font – les deux autres traditions insistant davantage sur son aspect «suprahumain» que l'auteur de l'Épître aux Hébreux –, des milieux dont ils proviennent et des objectifs qu'ils poursuivent dans leur œuvre. Il ne convient pas non plus de considérer l'Épître aux Hébreux comme l'aboutissement ou la synthèse d'une série d'interprétations sur la figure de Melkisédeq, ni de faire de Melkisédeq le personnage central de cette épître qui est d'abord et avant tout christologique¹⁷⁷. Melkisédeq y apparaît certes comme un personnage important, mais à l'intérieur d'un argumentaire qui est centré sur l'exaltation de la figure de Jésus, présentée à plusieurs reprises comme le Fils de Dieu, comme étant supérieur aux anges (1,5-14) et comme étant détenteur d'un sacerdoce éternel et intransmissible *selon l'ordre de Melkisédeq* (7,20.24).

¹⁷⁵ Voir les remarques de K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 120-123.

¹⁷⁶ Cet avis est également partagé par H.W. ATTRIDGE qui considère que «l'auteur d'Hébreux est un rhétoricien et un exégète sophistiqué. Il (ou elle) a pu avoir connaissance d'une variété d'interprétations ésotériques de figures bibliques dans les communautés auxquelles ils s'adressent.» H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 390.

¹⁷⁷ Comme le souligne J. Massonnet, Melkisédeq «n'est, du point de vue de l'Épître aux Hébreux qu'une occasion d'illustrer le sacerdoce éternel du Christ; il disparaît de l'horizon de l'épître aussitôt qu'il remplit son rôle.» J. MASSONNET, «Le Christ, Grand prêtre "selon l'ordre de Melkisédeq"», p. 234.

Sans reprendre l'ensemble du dossier de la figure de Melkisédeq dans l'Épître aux Hébreux, thème sur lequel on ne peut que renvoyer aux études fondamentales de C. Spicq¹⁷⁸, de A. Vanhoye¹⁷⁹, de F.L. Horton¹⁸⁰ et de P.J. Kobelski¹⁸¹, malgré certaines conclusions contestables auxquelles les deux premiers sont arrivés, soulignons d'emblée que l'auteur de l'Épître aux Hébreux a explicitement recourt au récit de Genèse 14,18-20 et au Psaume 110 pour présenter la figure de Melkisédeq et son sacerdoce éternel. Dans l'Épître aux Hébreux, la figure de Melkisédeq est mentionnée à dix reprises: deux fois au chapitre 5¹⁸², une fois au chapitre 6¹⁸³ puis sept fois au chapitre 7¹⁸⁴. Si l'auteur de l'Épître aux Hébreux a d'abord recourt à la figure de Melkisédeq en citant directement le Psaume 110,4 aux chapitres 5 et 6, le chapitre 7 prend surtout appui sur le récit de la Genèse qu'il cite de manière quelque peu modifiée en délaissant certains détails, notamment la mention de l'offrande de pain(s) et de vin, et en introduisant d'autres éléments, notamment l'étymologie de son nom («roi de justice») et de Salem¹⁸⁵ dont il est roi («roi de paix»), pour apporter certaines précisions et surtout pour appuyer sa démonstration qui s'inscrit dans une polémique sacerdotale à l'encontre du sacerdoce lévitique, de ses rites et de ses institutions. Le Psaume 110 est alors utilisé pour définir «the relationship between Christ and Melchizedek and between the priesthood of Melchizedek and the Levitical¹⁸⁶». L'auteur précise que ce Psaume constitue le serment divin par lequel Jésus est devenu «grand prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melkisédeq». Melkisédeq, le type, étant considéré par l'auteur comme la préfiguration de Jésus, l'antitype, ce dernier ne peut donc logiquement que lui être que supérieur.

En reprenant sous un angle polémique le récit de Gn 14,18-20, le chapitre 7 vise alors à montrer la supériorité de Melkisédeq sur Abraham et de son sacerdoce sur le sacerdoce lévitique, et par conséquent, la supériorité de Jésus et de son sacerdoce sur le sacerdoce lévitique. Tout au long de l'Épître, les rapports à la Loi, à l'alliance, au Temple et aux sacrifices

¹⁷⁸ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*. 2 vol., Paris, J. Gabalda, 1952-1953.

¹⁷⁹ A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980, p. 79-263.

¹⁸⁰ F.L. HORTON Jr., *The Melchizedek Tradition*, p. 152-172.

¹⁸¹ P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'*, p. 115.129.

¹⁸² He 5,6; 5,10.

¹⁸³ He 6,20.

¹⁸⁴ He 7,1; 7,3; 7,10; 7,11; 7,15; 7,17; 7,21.

¹⁸⁵ Cependant, l'auteur ne fait pas mention de Salem comme une cité bien identifiée, ni à Jérusalem, ni à aucune autre cité.

¹⁸⁶ K. DALGAARD, *A Priest for all Generation*, p. 116.

sanglants vont alors être reconsidérés dans la même dynamique supériorité/infériorité.

La démonstration est simple et peut être résumée comme suit: comme c'est Abraham qui offrit la dîme à Melkisédeq et qui reçut sa bénédiction, ce dernier ne peut donc que lui être supérieur et, par le fait même, son sacerdoce, qui est éternel, ne peut qu'être supérieur au sacerdoce «selon l'ordre d'Aaron», donc au sacerdoce lévitique qui en a émané. «À la ressemblance de Melkisédeq, se lève un prêtre différent» (7,15) qui, bien qu'étant de la tribu de Judas, est devenu par serment divin, κατὰ τὴν τάξιν Μελκισέδεκ ἀρκιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα, «grand prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melkisédeq» (6,19)¹⁸⁷. Ce nouveau grand prêtre, Jésus, est établi par ce serment divin, ainsi son sacerdoce est supérieur au sacerdoce lévitique qui, lui, a été établi sans serment (7,20-22). De plus, le sacerdoce lévitique étant imparfait et composé de «prêtres mortels» et «pêcheurs», il ne peut qu'être devenu désuet après avoir été remplacé par un «grand prêtre» immortel qui est «saint, innocent, sans souillure, séparé des pêcheurs et élevé au-dessus des cieux» (7,6), et qui a offert «une fois pour toutes» le sacrifice «en s'offrant lui-même» (7,27). Les prescriptions antérieures sont alors abolies par la venue de ce «grand prêtre» immortel «rendu à jamais parfait» (7,28). Son sacerdoce est ainsi présenté comme éternel¹⁸⁸ et intransmissible, annonçant la fin du sacerdoce terrestre tel qu'il fut connu, en d'autres termes la fin du sacerdoce lévitique. Cependant, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, dans une perspective d'ordre christologique et non ecclésiologique¹⁸⁹, ne semble

¹⁸⁷ Plusieurs spécialistes considèrent que le chapitre 7 constitue un véritable *midrash* sur la figure de Melkisédeq. Pour W.L. Lane, «the forme of exposition he adopts were those with which he had become familiar from life enriched by his synagogue preaching.» W.L. LANE, *Hebrews 1-8* (Word Biblical Commentary 47), Dallas (TX), Word Books, 1991, p. 62. Cependant, E. Starobinski-Safran s'oppose à cette hypothèse, considérant qu'il ne s'agit pas ici d'une explication du passage cité, mais que l'objectif est plutôt d'exalter Jésus. E. STAROBINSKI-SAFRAN, «La figure de Melchisédek et ses interprétations», p. 24. Dans la même perspective, J.-C. Verrecchia estime que «le sermon n'offre pas un commentaire détaillé du Psaume, d'autre part, bien des thèmes majeurs d'Hébreux ne se trouvent pas dans le Psaume». J.-C. VERRECCHIA, «Écoutez! C'est un sermon. L'utilisation du refrain dans le sermon aux Hébreux», *Actes du colloque du RRENAB*, Montréal 2014 (à paraître).

¹⁸⁸ Comme le souligne É. Cothenet, pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, «la succession temporelle est signe d'infériorité, tandis que la permanence marque la valeur définitive: "Lui, puisqu'il demeure pour l'éternité (*eis ton aiōna*) possède un sacerdoce exclusif (*aparabaton*).» É. COTHENET, «Melchisédech dans la tradition chrétienne», p. 152.

¹⁸⁹ Voir les précisions de C. PERROT, «L'Épître aux Hébreux», in J. DELORME (ed.), *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 118-137.

pas proposer que le sacerdoce lévitique serait remplacé par une autre forme de sacerdoce «chrétien», ou, dans une conception *supersessioniste*, que le sacerdoce «chrétien» succéderait au sacerdoce lévitique, idée qui aurait été logiquement contraire au «sacerdoce messianique» dont il revêtait le Christ, car celui-ci n'est pas, comme le sacerdoce lévitique, transmissible et héréditaire. C'est donc le Christ qui est au centre du message de l'Épître aux Hébreux et non le désir d'annoncer la venue d'une Église. On peut alors se demander, avec C. Perrot, «jusqu'à quel point il est possible de réintégrer dans la nouvelle alliance l'ancienne idéologie sacerdotale¹⁹⁰».

On peut constater que, dans ce passage, les remarques sur le récit de la Genèse se trouvent enclavées par la citation du Psaume 110,4 qui est énoncée à la fin du chapitre 6 et au début du chapitre 7, puis de nouveau réitérée à la fin du chapitre 7 au moment même où la figure de Melkisédeq disparaît de l'Épître. Dans une communication récente, J.-C. Verrecchia a souligné qu'on ne connaît aucun exemple équivalent dans le Nouveau Testament d'une citation/allusion à la Bible hébraïque qui reviendrait à plusieurs reprises et de manière constante dans un même document. Pour J.-C. Verrecchia, le verset 4 du Psaume 110 constitue ainsi un véritable refrain qui martèle l'auditoire dans ce qui constitue le cœur de l'homélie¹⁹¹.

Les spécialistes sont cependant divisés sur la nature ontologique de la figure de Melkisédeq dans l'Épître aux Hébreux, les uns considérant qu'elle renvoie à une figure humaine, les autres à une figure «suprahumaine»¹⁹². Cependant, nous partageons l'avis de ceux qui considèrent que,

Voir également C. GIANOTTO, «La figure de Melchisédech entre l'Épître aux Hébreux et le traité *NCH IX,1*: la métamorphose du sacrifice» (à paraître).

¹⁹⁰ C. PERROT, «L'Épître aux Hébreux», p. 136.

¹⁹¹ J.-C. VERRECCHIA, «Écoutez! C'est un sermon. L'utilisation du refrain dans le sermon aux Hébreux», *Actes du colloque du RRENAB*, Montréal 2014 (à paraître). Sur le genre littéraire de l'Épître aux Hébreux, voir P. de Salis, «Lettre ou Épître?», à paraître dans *Annali di storia dell'esegesi*, 2016. Dans un article récent R. Burnet, propose une datation et la localisation de l'Épître aux Hébreux en distinguant le billet du sermon: le billet serait celle de la communauté chrétienne d'Alexandrie au II^e siècle et le sermon viendrait de Rome et sera datée 60 du I^{er} siècle. R. BURNET, «La finale de l'Épître aux Hébreux: une addition alexandrine du II^e siècle», *Revue Biblique* 120, 2013, p. 423-440.

¹⁹² Pour un résumé du débat, voir E.F. MASON, «Hebrews 7:3 and the Relationship between Melchizedek and Jesus», *Biblical Research* 50, 2005, p. 45-49. On ne peut pas considérer comme un argument valable le fait que Jérôme considère que la figure de Melkisédeq est de nature humaine, car cette précision montre par elle-même qu'elle cohabitait avec la compréhension que Melkisédeq avait une nature «suprahumaine»: «c'est un saint homme et un prêtre de Dieu [...] un type du Christ – mais un type seulement auquel le Christ correspond comme la réalité; car un type est comme l'ombre de la réalité.» Jérôme, *Épître* 73.

même si l'auteur de l'*Épître* ne mentionne pas explicitement le caractère «suprahumain» de Melkisédeq, plusieurs éléments du chapitre 7 le laissent entendre. Melkisédeq est présenté comme étant «sans père, sans mère et sans généalogie, dont les jours n'ont pas de commencement ni fin de vie», comme étant «assimilé (ἀφομοιωμένος) au Fils de Dieu» demeurant ainsi «prêtre pour toujours» (7,3). Plus loin, il est présenté en comparaison aux «hommes mortels qui perçoivent les dîmes», c'est-à-dire les prêtres lévites, comme ἐκεῖ δὲ μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ, «quelqu'un dont on atteste qu'il vit» (7,8), soulignant ici sa nature éternelle ou immortelle, donc son caractère «suprahumain». Ces divers éléments suffisent, à notre avis, pour considérer que la figure de Melkisédeq transcende une figure strictement humaine, sans permettre de préciser qu'elle est la nature exacte – un ange ou une autre figure céleste selon les hypothèses avancées – de son caractère «suprahumain». De plus, si l'on considère que les autres traditions qui ont eu recours au Psaume 110 ont surtout accentué la nature «suprahumaine» du personnage, il apparaît vraisemblable que l'auteur de l'*Épître* aux Hébreux s'inscrit dans une compréhension similaire de la figure de Melkisédeq sans nécessairement pouvoir préciser en quoi consiste exactement son caractère «suprahumain»¹⁹³. Cependant, il convient d'être prudent avec cette comparaison, car, dans le cadre de l'*Épître* aux Hébreux, le Psaume 110 est présenté comme un serment divin concernant Jésus, et non Melkisédeq.

Quelques remarques conclusives sur la figure «suprahumaine» de Melkisédeq à l'époque du Second Temple

À l'époque du Second Temple de Jérusalem, certaines communautés judéennes ont particulièrement insisté sur l'aspect «suprahumain» de la figure de Melkisédeq. Parmi les trois principaux témoignages qui nous sont parvenus, le plus ancien provient de la communauté essénienne de Qumrân et fut rédigé entre la fin du II^e siècle et la seconde moitié du I^{er} siècle de n. è. Les deux autres témoignages sont sensiblement contemporains l'un de l'autre, probablement rédigés au cours du I^{er} siècle de n. è., mais avant la destruction du Second Temple de Jérusalem, et proviennent d'une communauté énochienne et de la communauté judéo-chrétienne de l'auteur de l'*Épître* aux Hébreux. Si la majorité des commentateurs considèrent que ces diverses traditions

¹⁹³ Cette remarque a déjà été avancée par P.J. KOBELSKI, *Melchizedek and Melchireša'*, p. 123-129.

présentent Melkisédeq selon un caractère «suprahumain», ils divergent cependant en ce qui concerne la nature et les fonctions que cette figure assume pour ces communautés.

Certains points communs entre ces diverses traditions peuvent être mentionnés sans toutefois permettre d'établir clairement une dépendance entre elles. Parmi ceux-ci, mentionnons que 2 *Énoch* et l'Épître aux Hébreux s'inscrivent tous deux dans une polémique à l'encontre du sacerdoce lévitique, polémique qui ne semble pas nécessairement être de même nature, et que, dans cette perspective, ils accentuent la fonction sacerdotale de Melkisédeq qu'ils présentent comme une figure éternelle dont le sacerdoce est supérieur aux sacerdoce existants. *11Q13 Melkisédeq* et 2 *Énoch* présentent Melkisédeq dans un contexte apocalyptique et eschatologique. *11Q13 Melkisédeq* et l'Épître aux Hébreux partagent un intérêt commun pour la fête du Yom Kippur dans une perspective d'expiation des péchés, mais contrairement à *11Q13 Melkisédeq* qui l'associe directement à Melkisédeq, l'Épître aux Hébreux l'associe à Jésus qui s'est offert comme sacrifice ultime et parfait. Pour E.F. Mason, certains éléments communs de pensée doivent être présents pour expliquer cela, car rien dans le récit de Gn 14,18-20 ou dans le Psaume 110 ne pointe vers le Jour de l'expiation, ce qui impliquerait que les deux témoignages partagent une tradition exégétique qui leur permette d'appuyer leur présentation respective¹⁹⁴. Finalement, tous trois semblent assumer que le caractère «suprahumain» de Melkisédeq repose sur une délégation divine.

Cependant, bien qu'on ne peut nier certains éléments communs entre ces diverses présentations de la figure «suprahumaine» de Melkisédeq, ceux-ci sont minimes par rapport aux éléments qui ne se retrouvent que dans l'une ou l'autre de ces traditions. Parmi ces différences, mentionnons que 2 *Énoch* est le seul témoignage qui mentionne le récit antédiluvien de la naissance miraculeuse de Melkisédeq. *11Q13 Melkisédeq* est le seul témoignage qui accorde à Melkisédeq à la fois une fonction judiciaire, guerrière et rédemptrice. L'Épître aux Hébreux est le seul qui cite explicitement le récit de Gn 14,18-20 et qui adopte une perspective christologique et messianologique sans accorder à Melkisédeq un quelconque rôle de médiateur du salut, rôle qu'il semble assumer à la fois en *11Q13 Melkisédeq* et 2 *Énoch*. Si 2 *Énoch* tente d'inscrire Melkisédeq dans une généalogie antédiluvienne, l'Épître aux Hébreux insiste sur l'absence de toute généalogie. Certains commentateurs, dont H.W. Attridge, ont alors été

¹⁹⁴ E.F. MASON, «Hebrews 7:3 and the Relationship between Melchizedek and Jesus», p. 60.

tentés de considérer que *2 Énoch* constituait une réponse à l'Épître aux Hébreux, mais cette hypothèse n'apparaît pas très convaincante d'autant plus que les deux témoignages ne reflètent pas nécessairement des préoccupations similaires¹⁹⁵. Comme le mentionne avec justesse D. Dimant, chacune de ces traditions est unique dans la présentation qu'elle fait de la figure de Melkisédeq¹⁹⁶. Notons finalement que *11Q13 Melkisédeq*, du moins selon les fragments qui ont été préservés, est le seul témoignage qui semble accorder un rôle prédominant et central à Melkisédeq. Dans l'Épître aux Hébreux, la figure de Melkisédeq joue un rôle certes important, mais tout de même secondaire, car elle sert d'argument permettant d'accentuer l'exaltation de Jésus qui demeure la figure centrale du sermon. Dans *2 Énoch*, la figure de Melkisédeq apparaît certes comme exaltée, mais n'intervient qu'à la toute fin du récit, soit dans six chapitres d'une œuvre qui en comporte soixante-treize. Il est certes tentant d'établir des influences directes entre ces différents témoignages, mais les nombreuses hypothèses proposées se sont toutes heurtées à la fragilité des arguments de leur démonstration.

LES SPÉCULATIONS SUR LA FIGURE DE MELKISÉDEQ À L'ÉPOQUE DU SECOND TEMPLE DE JÉRUSALEM: QUELQUES ÉLÉMENTS DE CONCLUSION

Au terme de ce survol, on doit constater que les mentions de la figure de Melkisédeq dans le récit de la Gn 14,18-20 et dans le Psaume 110 sont équivoques, ce qui a certainement contribué au développement de diverses traditions au sein du «judaïsme» de la période du Second Temple de Jérusalem, traditions qui semblent avoir été principalement concentrées entre le II^e siècle av. n.è. et le I^{er} s. de n.è. Par son caractère en soi pluri-voque, la figure de Melkisédeq a ainsi [donné lieu] à des interprétations multiples qui se sont développées selon deux perspectives spéculatives extrêmement différentes, mais qui sont apparues de manière plus ou moins concomitante dans une diversité de communautés judéennes et se sont certainement rencontrées de manière directe ou indirecte.

La première perspective spéculative, reposant principalement sur le récit de Gn 14,18-20, a insisté sur la dimension humaine de la figure de

¹⁹⁵ H.W. ATTRIDGE, «Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch», in A.A. ORLOV, G. BOCCACCINI, J.M. ZURAWSKI (eds.), *New Perspectives on 2 Enoch*, p. 387-410.

¹⁹⁶ D. DIMANT, «Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response», p. 367.

Melkisédeq alors que la seconde s'est plutôt inspirée du Psaume 110 pour élaborer sa dimension «suprahumaine». La figure de Melkisédeq, qu'elle soit de nature humaine ou «suprahumaine», a été invoquée afin de répondre à des objectifs particuliers qui ont grandement varié selon les auteurs et selon les communautés. Il n'en demeure pas moins que ces diverses traditions témoignent toutes du partage d'un vocabulaire plus ou moins commun, mais également de certains aspects similaires au sujet de la figure de Melkisédeq. Ces similitudes ne doivent cependant pas minimiser les différences majeures qui existent entre ces diverses traditions et qui empêchent, à notre avis, de considérer d'étroits rapports d'intertextualité ou de polémique entre elles.

Il convient alors d'aborder la concomitance des traditions sur la figure de Melkisédeq à partir d'un autre paradigme interprétatif qui ne repose pas sur de quelconques rapports d'intertextualité, mais plutôt à partir d'une circulation et d'une réception plus fluide, et par le fait même plus malléable, d'une figure biblique parmi d'autres dans un contexte où les spéculations et les réécritures étaient encore possibles. Pour comprendre l'importance que revêt la réception de la figure de Melkisédeq à l'époque du Second Temple de Jérusalem et les nombreuses spéculations dont elle a fait l'objet, quatre éléments doivent être considérés.

En premier lieu, il convient de reconnaître que la figure de Melkisédeq devait être bien connue dans différents milieux judéens de la période du Second Temple de Jérusalem, du moins suffisamment connue pour être interpellée de manière compréhensible et signifiante pour des auditeurs/lecteurs appartenant à des communautés variées.

En second lieu, on doit considérer que les spéculations sur une figure humaine de Melkisédeq ont probablement circulé de manière plus large que les spéculations sur une figure «suprahumaine» de Melkisédeq qui semblent s'être surtout limitées à certains milieux judéens spécifiques qui partagent certaines conceptions communes, malgré les particularismes qui les caractérisent.

En troisième lieu, il convient de considérer que ces diverses traditions n'appartiennent pas à des communautés repliées sur elles-mêmes, mais en contact avec d'autres communautés judéennes de l'époque, ce qui a probablement contribué à leur circulation, directe ou indirecte, d'une communauté à l'autre. Plusieurs études récentes ont d'ailleurs montré que, contrairement à ce qu'on a longtemps considéré, même la communauté essénienne de Qumrân n'a pas vécu dans une réclusion totale, mais plutôt qu'elle fut également en interaction avec d'autres tendances et communautés judéennes de la période du Second Temple

de Jérusalem¹⁹⁷. Par conséquent, les terminologies, les idées, les concepts, les symboles, les croyances, les pratiques, les figures symboliques ou mythiques, les traditions, voire même les textes, circulaient plus facilement entre les diverses communautés judéennes qu'on ne l'a jadis considéré. Aucun de ces éléments n'était fixe, mais tous étaient plutôt fluides, notamment si on se situe du point de vue de leur réception, contribuant alors à leur enrichissement. Par conséquent, il n'est pas étonnant que des figures aussi symboliques et mystérieuses que celle de Melkisédeq aient été négociées, reprises, réinterprétées, réélaborées, reconstruites, polémiquées ou même délaissées afin de répondre aux besoins de communautés diverses.

En quatrième et dernier lieu, il ne convient pas de surestimer l'importance que revêt cette figure qui peut être considérée, dans la majorité des cas, comme une figure secondaire. Melkisédeq ne représente pas un cas unique ou exceptionnel comme l'a bien montré P. Piovanelli, mais correspond plutôt à l'une des multiples figures qui ont été interpellées et réinterprétées par des traditions et des communautés diverses.

En conséquence, la présence de Melkisédeq dans l'Épître aux Hébreux montre bien que, loin de constituer un écrit «à la frontière», cet écrit s'inscrit parfaitement à l'intérieur des frontières du «judaïsme» de la période du Second Temple de Jérusalem ou, pour reprendre l'expression de P.J. Tomson, à l'intérieur de la carte du monde judéen qu'un survol des traditions sur la figure de Melkisédeq a permis de dresser.

¹⁹⁷ C. HEMPEL, «Qumran Communities: Beyond the Fringes of Second Temple Society», in S.E. PORTER, C.A. EVANS (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 26), Sheffield, Sheffield Academy Press, 1997, p. 43-53.

HEBREWS IN AN EGYPTIAN SETTING?

Gert J. STEYN

INTRODUCTION

The book *Ad Hebræos* is shrouded in uncertainties regarding its authorship, geographical provenance, its audience, and destination. Despite several attempts and proposals during the centuries, scholarship is not able to supply satisfactory and scientifically verifiable answers to these issues. O'Brien appropriately summarised the situation regarding the recipients: "Attempts at reconstructing the situation of the recipients have been made difficult because their identity and that of the author are not presented in Hebrews, and clear indications of their geographical setting and historical circumstances are lacking".¹

It is the purpose of this contribution to review again the issue of the audience to whom Hebrews was directed and to experimentally explore the possibilities of an Egyptian setting. This would not be the first attempt doing so, as some scholars, such as Wieseler, pointed in this direction more than a century ago. He wrote: "Aus mancherlei Gründen nehme ich ägyptische Christen als Leser des Hebräerbriefes an und betrachte deshalb als das Hebr. 9 beschriebene Heiligthum, in dessen Opfercult die Leser zurückzufallen Gefahr laufen, nicht den fernen Tempel in Jerusalem, sondern den nahen Tempel in Leontopolis."² Richard White, too, has drawn attention lately to some interesting connections with Leontopolis.³

¹ P.T. O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2010, p. 9. An interesting and helpful study in this regard is that of L.D. HURST, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (SNTS Monograph Series 65), Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Cf. also J.W. THOMPSON, *Hebrews* (Paideia Commentaries on the New Testament), Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2008, p. 6-10.

² See K. WIESELER, «Die Leser des Hebräerbriefes und der Tempel von Leontopolis», *Theologische Studien und Kritiken* 40 [2.4], 1867, p. 665-720 (688). Wieseler extensively elaborates on arguments mainly based on the differences in cultic practices and the layout of the two temples when arguing in favour of a Leontopolitan thesis.

³ R.T. WHITE, «The House of Peleg in the Dead Sea Scrolls», in P.R. DAVIES, R.T. WHITE (eds.), *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*

But scholars have been sceptical about this viewpoint. Kyle, for instance, argued that “the ritual system of the epistle is that of the tabernacle and of tradition, and not of any temple”.⁴ Ellingworth too confirmed recently that the theory of Wieseler, which assumes “that the view of the Levitical cultus seen in Hebrews [...] reflects practice at the Jewish fortified temple of Leontopolis, near Alexandria, has been generally abandoned.”⁵ Hence, Guthrie is indeed correct in stating that “It may seem futile to pin down to any definite locality a community of whose circumstances so little definite information can be gathered”,⁶ but from a scholarly point of view, it might be helpful to repeatedly assess our potential clues in this document from time to time and to compare these by means of specific hypotheses to particular contexts.⁷ In this study our case will not be built primarily on the differences in cultic practices – as by Wieseler – but rather on the similarities in the blend of royal and cultic imagery between Hebrews 1 and the Egyptian context of Heliopolis. Whilst acknowledging the dangers of parallelomania, a Heliopolitan theory for the location of the recipients seems to be more plausible to me than those of, for instance, Rome or Jerusalem – which will be briefly referred to below. This attempt will thus focus courageously or perhaps foolishly, on an Egyptian setting as such a potential context. Annette Evans pointed in a similar direction when she wrote: “[...] something of the three thousand years of Egyptian myth and ritual left their mark on the Judean colonists in the service of the Persian sovereigns and the last pharaohs, as well as on those of the Diaspora in Egypt under the Ptolemies”.⁸

(JSOT Supplement Series 100), Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 88-89. See also the work of A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, p. 119.

⁴ M.G. KYLE, «On», in J. ORR (ed.), *International Standard Bible Encyclopaedia*, Vol. 4, Chicago (IL), Howard-Severance Company, 1930, p. 2193-2194.

⁵ P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1993, p. 28.

⁶ D. GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1996, p. 696.

⁷ Also P.T. O'BRIEN: «this does not mean that we should adopt a stance of total indecision» (*Hebrews*, p. 10).

⁸ Cf. A. EVANS, «Ancient Egyptian Elements in Hebrews 1?», in J. COOK (ed.), *Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (SVT 127), Leiden, Brill, 2009, p. 141-158 (141-142).

PROFILE OF THE RECIPIENTS

Scholars drew attention to some of the main traits of the group to whom the book was addressed: The author has a close personal relationship with his recipients and constantly includes them by talking about “we”. He had been with them before (Heb 13:19), had specific knowledge of their conversion (2:3-4; 6:4-5; 10:32-34), and addresses them not as “children” (except in 2:13-14; 12:5), but as “brothers” (2:11-12, 17; 3:1). They did not include any who heard Jesus preach (2:3), but had been followers of Jesus for some time (2:1-4; 5:11-14). They are, however, “holy partners in a heavenly calling” (3:1). The author intended his document to be “a word of exhortation”⁹ (13:22), urges them to submit themselves to their leaders (13:17) and to pray for the author (“us” - plural) in order that he (singular) might be restored to them (13:18-19). They were a small group (5:12), who formerly suffered reproach and hardships – “sometimes being publicly exposed to abuse and persecution, and sometimes being partners with those so treated” (10:32-33). They had compassion for those who were in prison and cheerfully accepted the plundering of their possessions (10:34). They have, however, not yet resisted unto blood (12:3) – although their former leaders might have suffered martyrdom and have already passed away (13:7). Some group members have shown sympathy and help (13:3) and the group was distinguished by the fact that they were generous (6:10). But they have lately disappointed in expectations by becoming degenerated (5:11; 6:1; 10:25), and were in danger of apostasy (2:1, 3; 3:6, 12; 4:1, 3, 11; 6:6; 10:25, 29, 39). They should have been teachers themselves (5:11-14), but were moving away from the “elementary teachings” (6:1) and from the new covenant back to the old covenant. Reference to the Jewish sacrificial cult is made in the present tense (9:6-10; 10:1-4) – which might either imply a time prior to the destruction of the Jerusalem and Heliopolitan Temples, or the continuation of the cult in some post-temple sanctuary. The book is “steeped in Old Testament quotations and allusions” and “the whole argument presupposes considerable familiarity with the Levitical ritual and interest in it” – but the author assumes that the cultic regulations at Sinai were not final.¹⁰

⁹ According to W. LEONARD: «the exhortation being, according to the full force of the Greek word, filled with helpful warning, encouragement and comfort» (*Authorship of the Epistle to the Hebrews. Critical Problem and Use of the Old Testament*, Vatican, Polyglot Press, 1939, p. 21).

¹⁰ P.T. O'BRIEN, *Hebrews*, p. 10-11.

It can be concluded with Westcott: “From these individual traits it is clear that the letter (sic!, *GJS*) is addressed to a definite Society and not to ‘Hebrew’ Christians generally”.¹¹ More controversial is especially the latter statement on the ethnic background of the group. Several scholars are of the opinion that the audience consisted of a mixed group which included both Jews and non-Jews (Gentiles), although others maintain that not enough evidence exists to determine whether the group was mixed.¹² I am inclined to rather agree with O’Brien and others who prefer a group of Hellenistic Jews who converted earlier to Christianity. O’Brien observes that the author “cites the Greek Old Testament” and he “assumes that his readers will recognize its authority. This would be true of Hellenistic Jews who had become Christians”.¹³

The heading “to the Hebrews” is present in the oldest manuscripts (including Papyrus 46) and confirms that the early church presumed that the recipients were Jews. “Hebrews” was a common Greek term to refer to Jews alongside non-Jews, and was often used to distinguish Palestinian Jewish converts from their Hellenistic opponents (cf. Acts 6:1; 2 Cor 11:22; Phil 3:5).

PREVIOUS PROPOSALS ON THE LOCATION OF THE RECIPIENTS

There is certainly no lack in scholarly creativity and several theories have been posed for the origin and destination of Hebrews. Several helpful overviews of these possibilities were presented in the past.¹⁴ The most popular proposals list Palestine (particularly Jerusalem), Rome, and Alexandria as potential localities for either its provenance or its destination. In addition to these, also Corinth, Colossæ, Ephesus, Antioch, and even Samaria, Cyprus, Bithynia, and Pontus are listed as

¹¹ B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1974, p. xxxvi-xxxvii. Similarly G.L. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2012, p. 16.

¹² See C.R. KOESTER, *Hebrews* (AB 36), New Haven (CT), Yale University Press, 2001, p. 46, and also P.T. O'BRIEN, *Hebrews*, p. 9 who refers to P. ELLINGWORTH, P. EISENBAUM, and L.T. JOHNSON as scholars who refrain from a mixed audience due to the lack of sufficient evidence.

¹³ P.T. O'BRIEN, *Hebrews*, p. 11.

¹⁴ Cf., for instance, H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia, Fortress Press, 1989, p. 9-10; D. GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1996, p. 700; C.R. KOESTER, *Hebrews*, p. 48-50.

potential contexts for the origin or destination of the book. It is not the intention of this paper to fully explore and to elaborate on each of these – neither does space permit us to do so – but we will briefly pause at the theories regarding Palestine and Rome. Hereafter our attention will be directed towards Egypt – moving from the famous city of Alexandria to the Jewish community in Leontopolis in the district of Heliopolis.

The Palestinian Theory

Several Church Fathers were among the first to argue in favour of a Palestinian destination.¹⁵ Proponents of this theory focused their attention on Jerusalem and included scholars such as Brown,¹⁶ Ramsay,¹⁷ Turner,¹⁸ Leonard,¹⁹ Westcott,²⁰ Hughes,²¹ and Buchanan.²² Especially the authors' assumption of advanced knowledge and practice of the Levitical cult with all its practices, as well as the Jewish Festivals such as the Day of the Atonement, were considered to point in favour of the Jewish Christian Church in Jerusalem. One of the main reasons for maintaining a possible Palestinian destination is the belief that the book was written to Jewish Christians who were tempted to revert back to Judaism. Another reason points to the relation with the temple. Guthrie wrote: "Those who maintain a Palestinian destination find no difficulty in the author's use of 'tabernacle' for 'temple' and maintain that the Jerusalem temple was still standing and that the readers must have lived in its vicinity".²³ This view is often linked to a strict interpretation of Heb 8:4, assuming that it refers to the temple in Jerusalem which is still standing. Several scholars have pointed out with Guthrie, however, that "the religious situation in Jerusalem was dominated by the temple, to which no explicit reference is made by our author [...]. Our author has much to say about the tabernacle, but

¹⁵ See references in H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 9-10 (e.g. Chrysostom, *PG* 63.9-14; Theodore of Mopsuestia, *PG* 66.952; Jerome *De vir. illust.* 5 (*PL* 23.617); Theodoret, *PG* 82.676).

¹⁶ J. BROWN, *Hebrews*, London, Fakenham and Reading, 1972, p. 8.

¹⁷ W. RAMSAY, *Luke the Physician*, London, Hodder & Stoughton, 1908, p. 301.

¹⁸ C.H. TURNER, *Catholic and Apostolic*, London, Mowbray, 1931, p. 81.

¹⁹ W. LEONARD, *Authorship of Hebrews*, p. 21.

²⁰ B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, p. xxxix and p. xl.

²¹ P.E. HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1977, p. 15-19.

²² G.W. BUCHANAN, *To the Hebrews* (Anchor Bible), New York, Doubleday, 1972, p. 263.

²³ D. GUTHRIE, *introduction*, p. 696-97. Apart from G.A. BARTON, «The Date of the Epistle to the Hebrews», *Journal of Biblical Literature* 57, 1938, p. 199-200, to whom Guthrie refers, one might add B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, p. xl.

not about the temple”.²⁴ In addition to these arguments, the imminence of a crisis – perceived to be the approaching siege of Jerusalem by the Romans – is listed as an argument in favour of Palestine. A last counter-argument would be that if the Jerusalem church was so poor in Paul’s time that they were in need of financial help themselves (Rom 15:26), then it is unlikely that the same church would have been able to show generosity to others (Heb 6:10; 10:34; 13:16).²⁵

The Rome Theory

The majority of scholars are in support of the Rome hypothesis and proponents include, amongst others, Harnack,²⁶ Manson,²⁷ Kuss,²⁸ Bruce,²⁹ Kistemaker,³⁰ Wilson,³¹ Attridge,³² Lane,³³ Koester,³⁴ Schunack,³⁵ O’Brien,³⁶ Lincoln,³⁷ Trotter,³⁸ Thomas,³⁹ and Hagner.⁴⁰ It is argued that “it is at Rome that we have the best attestation of their survival for several generations in *Christian* practice”.⁴¹ In favour of a Roman destination for Hebrews, is the fact that this was the first place where it appears to have

²⁴ Cf. F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1985, p. xxxi-xxxii; C.R. KOESTER, *Hebrews*, p. 49.

²⁵ A.H. TROTTER, *interpreting the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1997, p. 37.

²⁶ A. HARNACK, «Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes», ZNW 1, 1900, p. 16-41.

²⁷ W. MANSON, *The Epistle to the Hebrews*, London, Hodder & Stoughton, 1951.

²⁸ O. KUSS, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg, Pustet, 1966, p. 23.

²⁹ F.F. BRUCE, *Hebrews*, p. xxxiv-xxxv.

³⁰ S.J. KISTEMAKER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (New Testament Commentary), Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1984, p. 17-18.

³¹ R. McL. WILSON, *Hebrews* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1987, p. 9-12.

³² H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, p. 9-10.

³³ W.L. LANE, *Hebrews 1–8*. (Word Biblical Commentary Vol. 47A), Dallas (TX), Word, 1991, p. lviii-lx.

³⁴ C.R. KOESTER, *Hebrews*, p. 49-50.

³⁵ G. SCHUNACK, *Der Hebräerbrief* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, Theologischer Verlag, 2002, p. 11.

³⁶ P.T. O’BRIEN, *Hebrews*, p. 14-15.

³⁷ A. LINCOLN, *Hebrews: A Guide*, London, T & T Clark, 2006, p. 38-39.

³⁸ A.H. TROTTER, *Interpreting Hebrews*, p. 37.

³⁹ C.A. THOMAS, *A Case for Mixed-Audience with Reference to the Warning Passages in the Book of Hebrews*, New York, Peter Lang, 2008, p. 121.

⁴⁰ D.A. HAGNER, *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2012, p. 649.

⁴¹ F.F. BRUCE, *Hebrews*, p. xxxv. (His italics); P.T. O’BRIEN, *Hebrews*, p. 14.

been known. The earliest evidence goes back to Clement of Rome when he wrote ca. 96 C.E. to the church in Corinth. Scholarship noted, however, that “the Roman church, and the west in general, took a long time⁴² before they consented to regard it as one of the Pauline letters; their resistance to the belief in its Pauline authorship springs in all probability from an original positive knowledge that it was not written by Paul”. Further arguments in favour of Rome include the fact that the phrase “from Rome” had been added at the end of Codex Alexandrinus and that the Muratorian Canon refers to a letter from Paul to the Alexandrians.

Arguments that support a Roman audience usually rely on the ending of Hebrews where reference is made to “those from Italy” who send greetings (Heb 13:24). But the validity of the “Letter”-ending is to be questioned. I have pointed out elsewhere that

there seems to be little doubt that Hebr 13,22-25 is a postscript that was added later and which reminds of a kind of letter closure. The addition complies with the conventions and peculiarities of a postscript (at the end of the document; is typically brief in nature; contains a blessing at the end; shares information that became available after the completion of the document; reinforces a command previously given). Supporting evidence also exists of similar postscripts in other ancient literature which confirms this practice.⁴³

In his time already, Westcott referred to the difficulties with the Rome-hypothesis and indicated that “the dominant conception of the Old Testament Institutions as centering in sacrificial and priestly ordinances seems to be fatal to all these theories which are not supported by any direct evidence [...] Such a view, unlike that of the observance of special days or meats, must be generally dependent in a large measure upon local circumstances of a narrow range.” He concludes: “our choice is limited to Egypt, with the Temple at Leontopolis, and to Palestine, with the Temple at Jerusalem”.⁴⁴

⁴² F.F. BRUCE, *Hebrews*, p. xxxiv.

⁴³ G.J. STEYN, «The Ending of Hebrews Reconsidered», *ZNW* 103, 2012, p. 235-253, p. 253. I am in good company when also E. Gräßer stated: «Zumeist wird angenommen, daß es der Hebr.-Autor selbst war, der diesen Schluß seinem Schreiben als ‘briefliches Begleitwort’ beigegeben habe. Aber es ist kaum vorstellbar, daß unser dem Paulinismus völlig fernstehender Autor seiner ‘für Gottesdienst bestimmten Ansprache’ zuletzt den Anschein eines Paulusbriefes gegeben haben sollte. Nein!» (*An die Hebräer, Hebr 10,19-13,25* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT 17.3), Neukirchen, Benziger Verlag, 1997, p. 409). Contra H.-J. WEISS who refers to this phrase as «der einzige Anhaltspunkt» (*Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 76).

⁴⁴ B.F. WESTCOTT, *Hebrews*, p. xxxix.

Expansion of the Egyptian Theory

The Alexandrian Theory

Several scholars⁴⁵ “have thought of Alexandria in Egypt as the city where the readers lived”.⁴⁶ There is little doubt that Hebrews shows an “Alexandrian colouring”. Not only the prominent associations and similarities with the Philonic material (especially in the LXX *Vorlage* of the Torah as well as in the methods of interpretation), but also evidence of the author’s advanced Greek linguistic abilities and education, together with the important role of the LXX, are just some of the characteristics that might point particularly, but not exclusively, in the direction of Alexandria. Bruce confirmed that “the author is evidently acquainted with the literature of Alexandrian Judaism, like Wisdom and IV Maccabees, and especially the writings of Philo”. But he, quite correctly, observed that “this speaks more for his (i.e. the author of Hebrews, *GJS*) association with the city than for theirs”.⁴⁷

However, the fact that the early Alexandrian Fathers were under the impression that it was written by Paul to the Hebrew people of Palestine, and that the church in Alexandria never laid claim to it, throws doubt on a possible Alexandrian setting.⁴⁸ Clement of Alexandria (150 – 215 C.E.) claims that he received the tradition of Pauline authorship from Pantænus (ca. 180 C.E.), a former Stoic philosopher and presbyter of the catechetical school in Alexandria. According to Bruce: “Thus, about a century after the epistle (sic!, *GJS*) was written, it was being ascribed to Paul at Alexandria – perhaps because it was at Alexandria that the Epistle to the Hebrews was for the first time copied into a codex as part of the *corpus Paulinum*”.⁴⁹ Origen also (184 – 253 C.E.) considered Paul to be the author, although he acknowledged that it was not his style and that “only God knows” who the author was. By the time of Eusebius (263 – 339 C.E.), Pauline authorship was doubted.⁵⁰

⁴⁵ E.g. J.E.C. SCHMIDT, *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Giessen, Tasche und Muller, 1804; A. HILGENFELD, *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Fues, 1875, p. 385; S. DAVIDSON, *Introduction to the New Testament*, London, Longman/Green & Co, 1882, p. 223; G. HOENNICKE, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1908, p. 93; C.J. CADOUX, «The Early Christian Church in Egypt», *Expository Times* 33, 1921-22, p. 536-539; S.G.F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London, SPCK, 1951, p. 239.

⁴⁶ F.F. BRUCE, *Hebrews*, p. xxxiii.

⁴⁷ F.F. BRUCE, *Hebrews*, p. xxxiii.

⁴⁸ D. GUTHRIE, *introduction*, p. 700.

⁴⁹ F.F. BRUCE, *Hebrews*, p. xxxiv.

⁵⁰ Cf. *HE* iii, 3.

Guthrie, furthermore, quite correctly argues that “Alexandrian ideas were so widely diffused that almost any place in the Hellenistic world would be equally suitable on this score”.⁵¹ It might be useful, however, to sway the benefit of the doubt for a while to the other side and to question the validity of the viewpoints of the early Church in Alexandria on this matter. Also, the fact that Alexandrian ideas were widely diffused in the Hellenistic world includes Alexandria itself in the first instance as a potential candidate for the setting of Hebrews’ unknown author.

Leontopolis: The Heliopolitan Theory

But there is more to the counter side of arguments against Alexandria: due to the lack of evidence on the origins of early Christianity in Egypt, biblical scholarship often forgets the existence of other cult centres in Egypt, such as Leontopolis – “On” in the MT⁵² and known as Tell el-Yehudiyeh, “mound of the Jew”, about 15 to 32 kilometres north-east of Cairo in the Nile Valley. There was a significant Jewish community that served the needs of a military colony, established by Jewish military settlers around 160 B.C.E.⁵³ when the Zadokite priest Onias IV fled from Jerusalem after his father Onias III was murdered. It was a new city that was built in the Ptolemaic period and was situated in the district of Heliopolis. Leontopolis was a centre known for its long Jewish history and a place which boasted an alternative temple that was built by ca. 154 B.C.E. by Onias IV in the image of the one on mount Zion in Jerusalem. The Jerusalem temple of his time, in turn, was built by Jeshua-ben-Jozadak (i.e. “Joshua/Jesus, the son of YHWH-is-Righteous”).⁵⁴ (A side remark is important here: Studies that explore the possible relation between Hebrews, the Dead Sea Scrolls (particularly the Damascus Scroll with its duplicate fragments that were found amongst the Cairo Genizah) and the particular strand of the Zadokite priesthood, might prove enlightening).

According to Josephus, a Jewish temple was built in Leontopolis by the “high priest” Onias IV and some priests and Levites during the 2nd century B.C.E. during the reign and with the permission of Ptolemy IV

⁵¹ D. GUTHRIE, *introduction*, p. 700.

⁵² The name «On» evokes the essence of the Son’s being, which resembles that of YHWH – «He is what he is»: cf., for instance, ὁς ὢν («He is...», Heb 1:3) and ὢν υἱός («he was a Son», Heb 5:8).

⁵³ S.E. PORTER, C.A. EVANS, *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2000. Porter and Evans refer, amongst others, to Josephus *Ant.* 13.3.1–3 §62–73 and 12.9.7 §387.

⁵⁴ Reference is made to Jozadak in Ezra 3:2, 8; 5:2; 10:18; Neh 12:26; Hag 1:1, 12, 14; 2:2, 4; Zech 6:11.

Philometor. It was built to the same plan as the Temple of Solomon to “God the Almighty”.⁵⁵ According to Negev, “the temple of Onias was built to the northeast of the Hyksos camp, within a strong stone wall strengthened by a brick revetment on its inner side. It was approached by a very long stairway on the east, which led up from the outside, through the wall and the court, to the temple”.⁵⁶ The temple became dysfunctional during the war with the Romans and was destroyed in 73 C.E. on command of Titus or Vespasian, who feared that it might become the focus of further revolts.

Philo of Alexandria’s extensive elaboration on the temple and its surroundings, its cultic practices, the High Priest and those ministering there, most probably refer to the temple at Leontopolis. One can only imagine that when Christianity started in Egypt, that it most likely developed from, or within, the Jewish cultic religious institutions – closely aligned with the synagogues in Alexandria and the Jewish temple cult in Leontopolis.⁵⁷

There is an interesting possible connection between the Heliopolitan temple and the reference in Isa 19:18 (cf. also Jer 43:13). One can distinguish two clear textual traditions here. The first – usually taken to be the more authentic – runs along the lines of 1QIsa^a and 4QIsa^a, as well as some Masoretic manuscripts which refer to the “City of the Sun” (עִיר הַחֶרֶס) as the city that will be built in Egypt. Also the Latin Vulgate refers to it as the “*civitas Solis*”. In the LXX translation of Isa 19:18, the city is referred to by means of its Greek transliteration of the Hebrew (*ha-sedeq*, i.e. “righteousness” or “justice”) and called Πόλις-ασσεδεκ. The second textual tradition – usually taken as a deliberate alteration due to the difference of one letter – runs along the lines of the MT which refers to the “City of Destruction” (עִיר הַהָרָס).⁵⁸ It seems thus to be “a deliberate word play on sun for the purpose of denigrating Heliopolis, which was one of Egypt’s most important cities and was associated with sun worship”.⁵⁹

⁵⁵ Also A. NEGEV, *Tell-El Yehudiyeh; Leontopolis* in, *The Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, New York, Prentice Hall, 1990. Cf. Jos, *Ant.* 12.387-8; 13.62-73; 20.236; Jos *J.W.* 1.1.1 §33; 7.10.2–3 §§423–36.

⁵⁶ A. NEGEV, s.v. *Tell-El Yehudiyeh; Leontopolis*.

⁵⁷ The 4th century Coptic leather codices discovered in 1945 at Nag Hammadi, certainly stand as proof of the spread and diversity of early Christianity in Egypt.

⁵⁸ See G. BOHAK, «Heliopolis», in J.J. COLLINS, D.C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2010, p. 722; M. ABEGG, Jr. et al., *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, New York, HarperOne, 1999, p. 299.

⁵⁹ M. ABEGG, *Dead Sea Scrolls Bible*, p. 299.

Bohak draws attention to this textual variety as an indication of the legitimacy of the Jewish temple in Heliopolis: “the Septuagint representing the agenda of some of the temple’s supporters and the MT being refashioned by its critics (the same is true for Ezek. 30:17, where the name On [‘wn] is vocalized as ‘āwen, ‘evil’, instead of ‘ôn, in a way reminiscent of the derogatory name given to the shrine of Bethel in Hos. 4:15; 5:8; 10:5, 8)”.⁶⁰

The unknown author of Hebrews never uses the term “temple”, but consistently refers to the “house (of God)” or “sanctuary”. Besides its reference to the desert *tabernacle* in the Pentateuch (only in Exodus, Leviticus, Numbers), is the term “sanctuary” used as a synonym for the *temple*, or the *inner sanctum*⁶¹ of the temple, most extensively in Ezekiel,⁶² the Psalms⁶³ and the books of the Maccabees. The term occurs in the New Testament – apart from Hebrews (8:2, 5; 9:1, 8, 24; 10:19; 13:11) – only in Matthew (23:16 [*bis*], 17, 21, 25), Luke (1:9, 21, 22; 11:51) and once in 1st Corinthians (6:19).⁶⁴

Could it be that the unknown author of Hebrews wrote, for instance, from Alexandria to a cultic group of early Jewish-Hellenistic Christians, situated approximately 190 kilometres south-east at Leontopolis? This is the hypothesis which we will now briefly explore. Attention has been drawn to the fact that “warnings about falling away from the living God (Heb 3:12) and avoiding strange teachings (13:9) suggest that the listeners were attracted to teachings of Hellenistic syncretism”.⁶⁵ Also “the exhortation to honour marriage (13:4) might counter the ascetic tendencies of some Hellenistic groups”.⁶⁶ The same arguments for a Hellenistic setting could also be true for syncretism particularly in a Hellenistic Egyptian setting.

⁶⁰ «Less polemical is *Tg. Ps.-J.* Isa. 19:18, which merely ‘updates’ Isaiah’s prophecy by referring to the Jewish altar in «the city of Heliopolis, which will be destroyed». (G. BOHAK, *Heliopolis*, p. 722).

⁶¹ Cf. especially 1 Kings 6:5, 23, 31; 7:49; 8:6, 8; 2 Chron 4:20; 5:7, 9; Ezek 45; and Ps 28:2.

⁶² Cf. Ezek 5:5, 7, 8, 9, 11; 8:6; 9:6; 11:16; 21:2; 23:38, 39; 24:21; 25:3; 28:18; 37:26, 28; 44:1, 5, 15, 16; 45:2, 3, 4 [*bis*], 18; 47:12; 48:8, 10, 21.

⁶³ Ps 20:2; 28:2; 60:6; 63:2; 68:24, 35; 73:17; 74:3, 7; 78:69; 96:6; 108:7; 114:2; 150:1.

⁶⁴ It also occurs in Jdt (4:12, 13; 5:19; 8:21, 24; 9:8; 16:20), Sir (36:18; 45:24; 47:10, 13; 49:6; 50:11; 51:12), Esdras (10:21; 12:48; 15:25), 1 (22:19; 23:32; 24:5) and 2 Chron (3:16; 20:8; 26:18; 29:21; 30:8, 19; 36:17), Neh (10:39), Isa (8:14; 16:12; 43:28; 60:13; 63:18), Jer (17:12), Dan (8:11, 13, 14; 9:17, 26), Amos (7:9, 13), Mal (2:11), Lam (1:10; 2:7, 29).

⁶⁵ P.T. O’BRIEN, *Hebrews*, p. 10.

⁶⁶ P.T. O’BRIEN, *Hebrews*, p. 10.

EXPLORING THE “SON OF GOD” CONCEPT IN A HELIOPOLITAN CONTEXT

The unknown author of Hebrews made several comparisons that contrast Christ with other Jewish authoritative figures or cultic symbols and showing him to be better, or more perfect, than any of those. These comparisons include: the Son compared to the angels (1:5-14); Jesus Christ as Son compared to Moses (3:1-6); Christ, the Son, compared to the priest Aaron (5:1-10); the Son of God, our Lord Jesus who is like Melchizedek, compared to the high priests (7:1-28); the sacrifice of Christ as a high priest compared to the sacrifices of the old sanctuary (9:1-14); Christ Jesus as Mediator of a new and better covenant (8:7-13; 9:15-22; 12:24). Attridge argues that

Such comparisons have often been seen as the heart of the work, which would then be construed as a polemical or apologetic tract arguing for the superiority of Christianity to Judaism, its ‘fleshly ordinances’ (7:18; 9:10), and its ‘diverse and strange teaching’ (13:9). The major problem with this construal is that it ignores the parenthetic sections of the text which evidence little, if any, concern with the attractions of traditional Judaism. The problem addressed would thus seem to be an inner-Christian one.⁶⁷

The Exordium: The Relation of the “Son” to God (Heb 1:2-4)⁶⁸

It is our hypothesis that the audience to whom the unknown author of Hebrews addressed his word of exhortation is to be located perhaps in the district of Heliopolis, at Leontopolis. It is likely that our author might have written against such a cultic backdrop to a group of Hellenistic Jews who were situated in this context. The author also calls their God “a consuming fire” (ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων, 12:29).

Not only was Heliopolis a prominent place of Diaspora Jewish worship to the God of Israel with its own temple cult, but also a most sacred site for the worship of the sun by the Egyptians. Situated in northern (lower) Egypt, just south of the Nile Delta region, Heliopolis was considered “a

⁶⁷ H.W. ATTRIDGE, «Epistle to the Hebrews», in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Vol. 3, New York, Doubleday, 1992, p. 97-105 (99).

⁶⁸ For a theological discussion on the exordium, see J. WEBSTER, «One who is Son: Theological reflections on the exordium to the Epistle to the Hebrews», in R. BAUCKHAM, D.R. DRIVER, T.A. HART, N. MACDONALD (eds.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2009, p. 69-94. For a recent discussion on the Divinity of Jesus, see R. BAUCKHAM, «The Divinity of Jesus Christ in the Epistle to the Hebrews», in R. BAUCKHAM, et al (eds.), *Epistle to the Hebrews*, p. 15-36.

major religious centre during much of Egypt's ancient history".⁶⁹ Heliopolis, the "City of the Sun", was the centre of the worship of solar deities such as the Sun god Re, the setting sun Atum/Aton, and the sun of the Underworld.⁷⁰ "The three most significant qualities of the sun-god are apparent from his earliest occurrences in the Old Kingdom. Re is a creator god, he is the divine king, and he is the paradigm for the cycle of birth-life-death-rebirth".⁷¹

"The Shadow of Re" was used as a designation for any Aton temple, whilst the temple of Atum in Heliopolis was particularly called "The Exaltation of Re in Heliopolis".⁷² Plutarch (born 45 C.E.), the Greek biographer and philosopher, whilst writing on Isis and Osiris and the ancient religion and philosophy of Egypt, refers to those at Heliopolis who "wait upon the sun", "never bring wine into his temple", "have many purgations", "study philosophy, and pass their time in learning and teaching things divine". In his remarks on their abstinence, or very limited use of wine as "prescribed to them in the sacred books", he refers to the fact that their kings were priests themselves.⁷³

With Heliopolis taking a prominent place in the theology of kingship, "Kings were considered the image of the sun-god on earth. The coronation was supposed to take place at Heliopolis, and the well-known motif of Atum affixing the crown in the presence of the *išd*-tree is of Heliopolitan inspiration". "Princes might enjoy appointment as high priest of Re, while kings could assume the appellative 'Heliopolitan ruler in imitation of Atum'.⁷⁴ Alexander and Baker aptly summarised the position of the Pharaoh: "Pharaoh was lawgiver, judge and, in theory at least, the only true priest to the gods, despite the fact that he delegated the actual duties of the various temples to others".⁷⁵

Scholarship already proposed that "a precursor to the divine sonship of Jesus can be seen in a concept that was already present in the institution

⁶⁹ J.F. WALVOORD, R.B. ZUCK, B. ROY, *The Bible Knowledge Commentary, Vol. 1*, Wheaton (IL), Victor Books, 1985, p. 1288.

⁷⁰ M.G. KYLE, «On», p. 2193-2194.

⁷¹ S.T. MIOSI, «Re (Deity)», in D.N. FREEDMAN, *The Yale Anchor Bible Dictionary, Vol. 5*, New York, Doubleday, 1992, p. 624-625 (624).

⁷² J.H. BREASTED (ed.), *Ancient Records of Egypt, Vol. 2: The Eighteenth Dynasty*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1906, p. 419.

⁷³ W.W. GOODWIN (ed.), *Plutarch's Morals, Vol. 4* (Plutarch, *De Iside et Osiride*, Section 6), Medford, Little, Brown, and Company, 1874, p. 69.

⁷⁴ D.B. REDFORD, «Heliopolis (Place)», in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary, Vol. 3*, New York, Doubleday, 1996, 122-123 (122).

⁷⁵ T.D. ALEXANDER, D.W. BAKER, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2003, p. 632.

of ancient Egyptian divine kingship. The king in Egypt was, through ritual, made a divine mediator”.⁷⁶ The concept of sonship was embraced by Jewish messianism, “but when unified in the person of Jesus with the glorious Son of man, enthroned at God’s right hand [...] the titles Messiah and Son of God gave him an exalted status the Sanhedrin found intolerable”.⁷⁷ In the opening verses of Hebrews (1:2-4), the unknown author describes a “Son” with a number of qualities: (i) God appointed him as heir of all things (ἐθηκεν κληρονόμον πάντων), (ii) God created the aeons through him (ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας); (iii) he is the radiance of God’s glory (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) (iv) and the exact imprint of God’s very being (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ); (v) He sustains all things by his powerful word (τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ); (vi) he had made purification for sins (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν) (vii) and sat down at the right hand of the Majesty on high (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς); (viii) he became much superior to angels (κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων), and (ix) the name he has inherited is more excellent than theirs (διαφορώτερον ... κεκληρονόμηκεν ὄνομα). Hence, this “Son” is a divine and heavenly King. According to Lucass, the closest indication of the divinity of the king is found in Egypt.⁷⁸ She writes: “This is articulated in two different ways: either the king is considered to be divine from birth (or earlier), or as crown prince he ‘becomes’ divine at his coronation”.⁷⁹

The vivid praises in the Egyptian hymns of the brothers Suti and Hor to the Sun god evoke similar imagery as that in Heb 1:2-4 and 1:5-14. At this time, “the Aten, merged with Re, is the supreme creator-god, supreme but not sole god”.⁸⁰ In the Hymn to the Aten and the king (East wall, columns 1-5) we read that (i) his rays are on his son, his beloved;

⁷⁶ A. EVANS, *Ancient Egyptian Elements*, p. 143. S. LUCASS cautions, however, that «later scholarship is more ambivalent about the extent to which Pharaoh was considered to be divine» («The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity», in L.L. GRABBE (ed.), *Library of Second Temple Studies*, Vol. 78, London, T & T Clark, 2011, p. 40).

⁷⁷ J.B. GREEN, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1992, p. 852.

⁷⁸ «Not only did the Egyptian concept of kingship develop and shift through time, but at any one time there was a variety of images within the sources» (L.L. GRABBE, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, p. 30).

⁷⁹ S. LUCASS, *Concept of the Messiah*, 40. She refers in this connection to D.P. SILVERMAN, «The Nature of Egyptian Kingship», in D. O’CONNOR, D.P. SILVERMAN (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, Brill, 1995, p. 67–71.

⁸⁰ M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature: Vol. 2: The New Kingdom*, Berkeley (CA), University of California Press, 1973, p. 89.

he loves him and makes him like Aten, (ii) the King is “*Sole-one-of-Re*”, (iii) his child came from his rays; he creates him like his forms and builds him in his image like Aten, (iv) he grants him his lifetime, his years; eternity and infinity, (v) he is the Ruler of Maat (justice)⁸¹ and the King who lives by Maat.⁸²

The Relation of the “Son of God” to the other “Sons of God” (Heb 1:5-14)

Scholarship has already established that “The notion of divine sonship appears in the OT with regard to three persons or groups of persons: *angels* (Gen 6:2; Job 1:6; Dan 3:25), *Israel* (Exod 4:22–23; Hos 11:1; Mal 2:10) and the *king* (2 Sam 7:14; Ps 2:7; 89:26–27)”.⁸³ I argued elsewhere that the author of Hebrews probably intended a correction to a skewed Christology held by his audience, namely that Jesus the “Son of God” was perceived to be just another “son of God”, i.e. another angel, by the recipients of the book. A prominent motif at the opening of Hebrews is that the “Son” is of a higher status than the angels (Heb 1:3-4) and that he rules as divine king in heaven. The comparison between the angels and the “Son” makes it clear that the angels are of a lower rank and that they should worship the “Son”. The nature of the kingship of the “Son” in Hebrews is described as follows:

- (1) *Enthronement*: He has been “inaugurated” (γεγέννηκά) as “God’s Son” (1:5a) and anointed (ἔχρισέν) with olive oil by God (1:9b).
- (2) *Position*: He has been exalted by God himself to sit – not stand like the angels do – on the right side of God’s throne (1:3b, 13).
- (3) *Universal King*: He stands in a familial “Father-Son” relationship with God (1:5b) and is perceived to be the “firstborn into the habitable world” (τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, 1:6).
- (4) *Salutation*: He inherited a name which is more excellent than that of the angels (1:3b). He is called “God” (ὁ θεός, 1:8) and “Lord” (κύριε, 1:10) by God himself.

⁸¹ «In Egypt the king is the perfect ruler and as such administers justice. In his identification with Re, the king is judge, not just in the sense of administering justice. In Egyptian, as in other ancient Near Eastern thought, the sun maintains justice; that is, justice is part of the established order created by the Sun-god» (H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Intergation of Society and Nature*, London, Chicago University Press, 1948, p. 157).

⁸² M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* 2, p. 93.

⁸³ J.B. GREEN, *Dictionary*, p. 770.

- (5) *Ruling Term*: His throne is eternal (1:8); earth and heavens will perish, but he will remain (διαμένεις, 1:11a). He is the same (ὁ αὐτὸς εἶ, 1:12) and his years will never end (τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν, 1:12).
- (6) *Governing style*: He is a righteous ruler (1:9a) as is evident from his royal sceptre (1:8b).⁸⁴
- (7) *Ultimate authority*: His enemies will be submitted as “a footstool” under his feet (ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου, 1:13).

The royal imagery in Hebrews is largely dependent on the use of the seven explicit quotations in Hebrews 1. Although this imagery befits that of the broader ancient world, it fits particularly that of the Ancient Near East – as is evident from the prominence of the royal sceptre and the enemies who are submitted as a footstool for the king, as well as the fact that the king could be called “Son of God” or even “God” in the entire Near East.⁸⁵ But especially the following information might narrow the author of Hebrews’ imagery down to a possible Egyptian setting.

(1) *Three-stage coronation liturgy*: Several scholars have pointed out that the formal threefold division of the quotations in Hebrews 1 corresponds to the three stages of a coronation liturgy⁸⁶ – particularly associated with Egypt. Following a full introductory formula (where the third closely mirrors the first), Heb 1:5, 1:6-11 and 1:13 form three grammatical sentences.⁸⁷ Ellingworth described the three stages of the liturgy as follows: “(a) a declaration by God that he has adopted the king as his son (cf. v. 5); (b) the presentation of the king to his people, and his proclamation as king (cf. vv. 6–12); (c) the enthronement proper (cf. v. 13)”. He cautioned, however, that “The influence of any such liturgy on the author of Hebrews is likely to have been via the Greek OT” and also that one should “allow for at least three phases of reinterpretation, (a) as a foreign liturgy was adapted to Israelite views of God and of kingship; (b) as statements about a particular king were generalized and idealized

⁸⁴ Royal Egyptian reliefs depict sword conferral by the god to the king (cf. J.W. HILBER, «Liturgy and Cult», in M.J. BODA, J.G. McCONVILLE (eds.), *Dictionary of the Old Testament Prophets*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2012, p. 513-524 [515]) – imagery that evoke Hebrews’ remarks on the sceptre of righteousness.

⁸⁵ J. FOSSUM, «Son of God», in D.N. FREEDMAN, *The Yale Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6, New York, Doubleday, 1996, p. 128-137 (128).

⁸⁶ K. SON, *Zion Symbolism in Hebrews: Hebrews 12:18-24 as a Hermeneutical Key to the Epistle*, Milton Keynes, Paternoster, 2005, p. 123. See also P. ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 108 for a list of scholars.

⁸⁷ P. ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 108-109.

in pre-Christian messianic expectation; and (c) as the coming of Christ stimulated Christians to relate the scriptures to him in new ways”.⁸⁸

(2) *The five great names of the Pharaoh*: At the occasion of his enthronement, the Pharaoh received five great names – the first being an old title that designated him as “Horus”, the ancient dynastic god of Egypt. He was perceived to be the incarnation and earthly manifestation of the falcon god Horus who descended from heaven and was born in Heliopolis.⁸⁹ Should our Heliopolitan theory be viable, then one can only speculate about a possible ancient viewpoint where similarities between Horus and the angelomorphic manifestation of the “Son of God” might have been noticed. Traces of this might be noticeable at least in the baptism accounts of the Gospels⁹⁰ where the heavens suddenly opened and “the Spirit of God descended (in bodily form) like a dove” and after which the voice from heaven declared “this is my Son, the beloved” – an allusion to Ps 2:7 which is the opening quotation in the catena of Heb 1:5-14.

(3) *The Egyptian hymn of Aten*: “Atum was the solar deity, who was always associated with the kingship” and “Atum’s successor at Heliopolis, Re, became the father of all mortal kings of Egypt.” Several kings undertook a northward journey “in order to visit Heliopolis, and there be acknowledged and crowned by Atum”.⁹¹ Thutmose III, for instance, ascended to heaven in order to be crowned and to receive his royal names.⁹² The use of Ps 104:4 in Heb 1:7 is striking against this backdrop. The relation between the well-known Hymn of Aten and that of Ps 104 (LXX 103) is long known in scholarship. I argued elsewhere that Psalm 104 seems to have

some possible connections with the key document of Atonism, the great Egyptian Sun Hymn from Tell el-Amarna, also known as the Hymn of the Aten. Due to many similarities, some scholars⁹³ found dependence of Ps 104 (103) upon this hymn to the sun god Atum, Aten

⁸⁸ P. ELLINGWORTH, *Hebrews*, p. 108-109.

⁸⁹ J. FOSSUM, «Son of God», p. 128.

⁹⁰ Cf. Mark 1:10-11; Matt 3:16-17; Luke 3:21-22; John 1:32-34.

⁹¹ J.H. BREASTED (ed.), *Ancient Records of Egypt* 2, p. 90.

⁹² J.H. BREASTED (ed.), *Ancient Records of Egypt* 2, p. 90.

⁹³ H.-J. KRAUS, *Psalmen 1–59* (Biblischer Kommentar Altes Testament 15.1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978, p. 884; J.H. BREASTED, *A History of Egypt*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1946, p. 371; J.K. WEST, *introduction to the Old Testament*, New York/London, Macmillan, 1981, p. 442; D. BALY, *The Geography of the Bible*, London, Harper/Row, 1974, p. 69; J. ROGERSON, P. DAVIES, *The Old Testament World*, Cambridge, University Press, 1989, p. 94; C.J.A. VOS, *Theopoetry of the Psalms*, Pretoria, Protea Book House, 2005, p. 249.

or Re by the Pharaoh Akhenaton.⁹⁴ Others are sceptical about this view – especially to connect Hebrew monotheism to Egyptian origin, arguing that “many of the thoughts present in the Sun Hymn can be found in Egyptian religious literature from both before and after the Amarna period, and are not the creation of Akhenaton and his scribes and priests”.⁹⁵ Nevertheless, the connection with the Sun Hymn is fairly widely accepted.⁹⁶

(4) *The prayer of Ramses III to Re for his son*: In the Heliopolitan section (§ 4.247-304) of Papyrus Harris,⁹⁷ Ramses offers a prayer for his son to the Sun god Re. Closer to the end he prays:

Give to him the Nine Bows, united under his two feet, saluting ⁸his name, while his sword is over them. Thou art the one who createdst him, when he was a child; thou didst appoint him to be hereditary prince upon the double throne of Keb; thou didst say: ‘Let him become king ⁹upon the throne of him who begat him’. The things which thou ordainest, they come to pass, abiding, and established. Give to him a great and prolonged reign, and jubilees great and mighty, like Tatenen.⁹⁸

The imagery is striking. The subjection of the enemies under the feet,⁹⁹ the salutation of his name, his creation as child, appointment as hereditary prince, the double throne,¹⁰⁰ appointment on the throne of the one who “begot” him, and the prolonged reign in contrast to the things that pass – all these elements strongly remind of those that were listed regarding the “Son” in Hebrews 1.

⁹⁴ Also known as Ikhnaton or Amenhotep IV.

⁹⁵ C.F. ALING, *Egypt and Bible History. From Earliest Times to 1000 B.C.*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1981, p. 130.

⁹⁶ Cf. G.J. STEYN, *Assumed LXX Vorlage*, p. 73.

⁹⁷ The Papyrus is 133 feet long with 117 columns which has been published in 79 Plates. J.H. BREASTED wrote on its contents: «It is a detailed statement of Ramses III’s benefactions to gods and men during his entire reign of over thirty-one years. It was compiled at his death by his son, to be placed in the king’s tomb, and is distinctly mortuary in its character and purpose» (J.H. BREASTED (ed.), *Ancient Records of Egypt, Vol. 4: The Twentieth to the Twenty-Sixth Dynasties*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1906, p. 88).

⁹⁸ J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt 4*, p. 161.

⁹⁹ The «Nine Bows» probably refers to «the chiefs of Kush, the wretched» according to a scene inside a temple that pictures Ramses II smiting a Kushite, with the words: «Good God, repulsing the Nine Bows, smiting the chiefs of Kush, the wretched.» (J.H. BREASTED (ed.), *Ancient Records of Egypt, Vol. 3: The Nineteenth Dynasty*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1906, p. 473).

¹⁰⁰ The double throne (similar to the Roman *bisellium*, a double seat of honour), was not unknown in the ancient world. Apart from the Egyptian double throne of Keb, also Zeus and Hera were ruling on a double throne in the Greek world. More interesting, however, is the fact that both Moses and Melchizedek were considered to be judges on the throne of God according to some of the Dead Sea Scrolls.

(5) *Egyptian royal inscriptions with divine speech*: Hilber has argued that “a class of Egyptian texts has been overlooked in discussions on Egyptian prophecy”.¹⁰¹ He elaborates further that divine speech was delivered to the king in a cultic setting and were recorded in the first person in Egyptian royal inscriptions and introduced with clear introductory formulae. Such divine speeches were closely connected with coronation rituals in Egypt. In the case of Hatshepsut’s coronation ritual, which included an ascension, “the ritual priests ‘proclaimed her royal names, for the god caused that it should be in their hearts to make her names according to the form with which he had made them before’”.¹⁰² With the coronation of Horemheb, as described in the reliefs, his divine sonship is declared by the god who comes forth from the temple to meet him. Hilber continues:

Texts accompanying Tutankhamen’s Opet festival set divine address to the king in the context of reliefs depicting ritual procession, presentation of offerings, dancing and records of human speeches and songs celebrating the event. Perhaps the best examples of royal cultic prophecy are in temple dedication inscriptions of Thutmose III and Amenophis III, featuring triumph hymns spoken by Amun to the king, some of which were preserved at the Station of the King in the temple where the king stood for cultic ritual.¹⁰³

CONCLUSION

This brief and preliminary study does not intend to make a final conclusion on a possible Heliopolitan theory in regard to the recipients to whom the book *Ad Hebræos* was addressed. It only managed to scratch the surface of the matter in relation to Hebrews 1. Leontopolis, in the district of Heliopolis, was known for its long Jewish history and its temple that was built by the Zadokite “high priest”. When Christianity started in Egypt, it most likely developed within the Jewish cultic religious institutions such as the synagogues in Alexandria and the Jewish temple cult in Leontopolis. It is also likely that the unknown author of Hebrews might have written against such a cultic backdrop to a group of Hellenistic Jews who have converted to Christianity and who were situated in this context. Heliopolis was not only a prominent place of Diaspora Jewish worship to the

¹⁰¹ J.W. HILBER, *Liturgy and Cult*, p. 515.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*

God of Israel with its own temple cult, but also a most sacred site for the worship of the sun by the Egyptians.

What became clear from the preliminary survey between Hebrews 1 and a possible Heliopolitan backdrop is that the concepts, imagery, and terminology used in Hebrews 1 evoke echoes of an Egyptian setting. Some of these include:

A cult of exaltation: The temple of Atum in Heliopolis was known as “The Exaltation of Re in Heliopolis”.

The image of his likeness: Heliopolis took a prominent place in the theology of kingship where kings were considered to be the image of the sun-god on earth. The king as child of the god came from his rays; he creates him like his forms and builds him in his image like Aten.

Divine kingship: The closest indication of the divinity of the king is found in Egypt and the king is considered to be “Sole-one-of-Re”. He was made, through ritual, a divine mediator.

Enthronement: The coronation of the Egyptian kings took place at Heliopolis with the well-known motif of Atum affixing the crown. The three stages of an Egyptian coronation liturgy are identifiable in Hebrews 1.

Naming of the god’s son: At the occasion of the king’s enthronement, the Pharaoh received five great royal names from the god.

King-priest: The Egyptian kings were also considered to be divinely appointed as priests themselves.

He is eternal and infinitive: The god grants him his lifetime, his years; eternity and infinity.

Ruler of justice: The king is the Ruler of Maat (justice).

The Hymn of Aten: Psalm 104 seems to have some possible connections with the great Egyptian Sun Hymn from Tell el-Amarna.

The prayer of Raamses III: Elements such as the subjection of the enemies under the feet, salutation of his name, creation as child, appointment as hereditary prince, the double throne, appointment on the throne of the one who “begot” him, and the prolonged reign in contrast to the things that pass, strongly remind of those that were listed regarding the “Son” in Hebrews 1.

What remains to be done is that the rest of Hebrews needs to be investigated systematically against such a Heliopolitan backdrop, and until that has been done, no definite Heliopolitan theory can be formulated. The above, however, might constitute the first exploratory steps in such a direction.

L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX ET L'ÉVANGILE DE MARC

Geert VAN OYEN

Il est audacieux de comparer deux écrits du Nouveau Testament, l'évangile de Marc (Mc) et l'épître aux Hébreux (He), qui non seulement à première vue, mais aussi selon la tradition exégétique, ne se ressemblent pas du tout. Si ressemblance il y a, elle se situe surtout au niveau de ce que nous ignorons des deux écrits. Ni l'auteur anonyme de l'épître aux Hébreux ni l'auteur anonyme de l'évangile de Marc ne disent ouvertement à quelle communauté il s'adresse. Nous ignorons les circonstances d'origine concrètes des deux écrits. Ni pour Mc ni pour Hébreux n'existe un consensus sur une datation avant ou après la destruction du temple. En outre, il y a peu d'événements de la vie de Jésus rapportés dans les Synoptiques et dans He. Dans cet article nous voulons d'abord faire un bref résumé critique de quelques contributions sur la relation entre les deux textes. Puis nous mettrons en exergue les différences entre les deux textes pour conclure que l'intérêt d'une comparaison se situe précisément au niveau du respect du caractère autonome de Marc et d'Hébreux. Ce que je présente ici n'a pas du tout la prétention de conclure le débat sur la relation entre Mc et He. Au contraire, je voudrais justement contribuer au débat par une réflexion sur le sens d'une telle comparaison du point de vue méthodologique et théologique.

QUELQUES ÉTUDES SUR LA COMPARAISON MC/HÉ

Le résumé des études brèves sur la relation entre Marc et Hébreux est vite fait¹. On peut renvoyer à quelques pages de B.W. Bacon (1925)², à l'article «Mark and Hebrews» de A.A.K. Graham dans *Studia Evangelica*

¹ Dans cette présentation, nous ne prenons pas en compte les livres de christologie ou de théologie sur l'ensemble du Nouveau Testament, car ils n'ont pas l'intention de présenter une comparaison systématisée.

² Benjamin W. BACON, *The Gospel of Mark. Its Composition and Date*, New Haven (CT), Yale University, 1925, p. 331-334.

(1968)³, au chapitre avec le même titre dans *The Theology of the Gospel of Mark* de William Telford (1999)⁴, et on doit ajouter maintenant l'article de McCrudden (2007) sur une sotériologie compatissante («compassionate soteriology») dans He, 1 P et Marc⁵. Il y a une ligne directe entre ces auteurs, car les plus récents renvoient presque toujours à ceux qui précèdent.

Bacon insiste sur le fait qu'il n'y est pas question de «literary connection», mais d'un «environment common to the readers on both sides»⁶. He et Mc partagent quelques éléments doctrinaux communs: une réaction contre une christologie du fils de David; une généalogie de Jésus sans mère ni père; une vision sur le judaïsme comme religion dominée par un temple construit par des mains humaines, par une loi de réglementation extérieure et par un *sabbatarianism*. Bacon est clair: les deux écrits ont le même *brotherhood* comme destinataires et ils datent de la même période, malgré leur caractère et leur but totalement différents. Bacon voit un parallélisme remarquable au niveau de «l'esprit héroïque du martyr»: comme He, qui est écrit à la veille d'une persécution et qui témoigne de l'image de «l'armée des martyrs» précédés par Jésus (He 10,2), Mc aussi présente Jésus comme celui qui sauve par le chemin de la croix et qui demande à ses disciples de renoncer à soi-même et d'entrer en communion avec la mort du Seigneur (Mc 10,39; 9,43-48, cf. He 10,32-36)⁷.

Graham voit trois arguments pour parler d'une similitude: (1) le thème de l'étonnement et du respect (*awe*); (2) Jésus comme le guide qui précède les disciples; (3) la solidarité humaine de Jésus (Mc 14,33). Il en tire la conclusion que les deux écrits ont été rédigés à Rome dans une situation de persécution. Son argument principal est le vocabulaire sur l'étonnement et le respect qui est varié, intense et relativement plus présent chez Marc que chez les autres Synoptiques et qui se trouve aussi en He⁸.

Telford mentionne d'abord les ressemblances théologiques (souffrance, persécution, martyr, foi) et le lieu d'origine (Rome). Il écrit par

³ A.A.K. GRAHAM, «Mark and Hebrews», *Studia Evangelica* 4, Berlin, Akademie Verlag, 1968, p. 411-416.

⁴ William R. TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.198-205.

⁵ K.B. MCCRUDDEN, «Compassionate Soteriology in Hebrews, 1 Peter, and the Gospel of Mark», *Biblical Research* 52, 2007, p. 41-56; voir aussi ID., *Solidarity Perfected: Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 159), Berlin/New York, de Gruyter, 2008.

⁶ BACON, *The Gospel of Mark*, p. 331; cf. p. 332: «a common atmosphere» (deux fois). Les références détaillées aux textes d'He et de Mc sont mentionnées plus loin dans notre texte.

⁷ On voit bien l'arrière-fond de Bacon qui défend la thèse que Marc a été écrit pour donner au monde un message qui unit Pierre et Paul martyrs (BACON, *The Gospel of Mark*, p. 334).

⁸ En grec tous les mots suivants: ἔκστασις, ἐκπλήσσω, ἐξίστημι, θαυμάζω, φόβος.

ailleurs qu'il n'y a pas beaucoup de références à la tradition synoptique en He: 4,15 (la tentation, cf. Mc 1,12-13); 5,5 (le baptême, cf. Mc 1,9-11); 5,7-8 (Gethsémani, cf. Mc 14,32-42); 13,12 (la mort de Jésus hors les murs de Jérusalem)⁹. Il compare successivement l'ecclésiologie, la christologie, la sotériologie et l'eschatologie des deux écrits, pour conclure que c'est dans la christologie et la sotériologie que se situent les ressemblances entre He et Mc. Telford reprend et affine quelques idées de Graham: l'humanité et la divinité de Jésus; l'accent sur le Christ souffrant en tant que fils de l'homme; Jésus en tant que ἀρχηγός (2,10; 12,2: le «pionnier») qui précède ses disciples (voir Mc 10,32.52; 14,28; 16,7) et qui passe à travers le voile (He 6,19-20; 10,20; cf. Mc 15,38: καταπετάσμα)¹⁰; le berger (He 13,20; Mc 14,27). Le *supreme point of contact* entre les deux textes se situe au niveau de l'expression Fils de Dieu, tout en sachant, primo, qu'en Mc la préexistence du Fils est germinale et qu'en He elle est en développement, et, secundo, qu'en Mc le statut du Fils est secret et qu'en He il est ouvert. Il est aussi intéressant de voir les différences. Jésus n'est pas sans péché en Mc (comparer He 4,15; 7,26 à Mc 1,4.9; 10,18); des présentations «inférieures» (*lower estimates*) de Jésus tels que maître, prophète, exorciste, sont absentes en He; par contre, la christologie du grand-prêtre est absente en Mc, tout comme l'idée que Jésus est le Verbe ou la sagesse de Dieu. Bref, la christologie d'He est «haute», à l'inverse de celle de Marc. Mais comme le grand prêtre en He n'est pas seulement l'agent, mais aussi le sacrifice, He partage avec Mc tout de même une théologie de la croix (Mc 10,45; 14,22-25), même si la forme (récit *versus* discours théologique) est tout à fait différente. Tandis que l'usage de l'écriture en Mc est caractérisé par des allusions intertextuelles, He utilise des citations de l'AT comme preuve (*proof-texts*). Mc et He ont aussi en commun le langage de la foi, mais chez Mc il s'agit d'une relation interpersonnelle entre Jésus et les personnages et dans l'épître d'une notion plus «académique», «noétique» (distinction faite par Graham Hughes). En ce qui concerne l'eschatologie, l'attente de la parousie et du jugement final sont attendus. Mais l'expression Royaume de Dieu est rare en He (1,8; 12,28),

⁹ Telford mentionne à cet égard BACON, *The Gospel of Mark*, p. 331 et E. GRÄSSER, «Der historische Jesus im Hebräerbriefe», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 56, 1965, p. 63-91. Nous renvoyons seulement au texte de Marc.

¹⁰ Même référence chez BACON, *The Gospel of Mark*, p. 332. D.M. MOFFITT, «Unveiling Jesus' Flesh: A Fresh Assessment of the Relationship between the Veil and Jesus' Flesh in Hebrews 10:20», *Perspectives in Religious Studies* 37, 2010, p. 71-84; M.A. JENNINGS, «The Veil and the High Priestly Robes of the Incarnation: Understanding the Context of Heb 10:20», *Perspectives in Religious Studies* 37, 2010, p. 85-97.

malgré la présence de notions semblables, et la résurrection n'y est mentionnée qu'une seule fois (13,20).

McCruden prend comme point de départ de sa comparaison le langage et l'imagerie culturels de l'Alliance et de la mort de Jésus qui s'offre lui-même. Les paroles de Jésus sur la coupe en Mc 14,24 (cf. A. Yarbro Collins) et sur le pain en 14,22 (cf. B. Witherington) dans leur contexte (14,17-25) parlent du don sacrificiel de la mort de Jésus qui a un sens communautaire et eschatologique. En Mc, le salut se présente comme la combinaison de l'établissement sacrificiel d'une nouvelle alliance avec l'engagement personnel de Jésus¹¹. La même idée se trouve en 1 P et en He (e. a.: 9,11-14; 2,18; 4,15-16). McCruden résume: «Hebrew's broad portrait of the suffering and consequently exalted Jesus functions as a theological story whose plotline centers on the fulfillment of the divine intention for communion with humanity as accomplished through Jesus' solidarity with humanity even to the point of suffering and death¹²». Cette même sotériologie de «présence compatissante» se trouve chez Mc, non seulement dans quelques versets spécifiques¹³, mais aussi dans les récits de miracle (surtout les multiplications des pains: 6,30-44; 8,1-10) et dans la dimension pastorale du genre évangile. La conclusion de McCruden est double. Au niveau synchronique on trouve les mêmes accents dans la narration théologique d'He et de Mc (et 1 P): la compassion, la présence transcendante et l'engagement personnel du Christ envers les fidèles. Au niveau diachronique, l'auteur exprime le désir que cette conviction sotériologique commune entre He et Mc devienne un critère théologique (pas historique) qui pourrait jouer un rôle dans le débat sur l'encrage de ces textes.

COMPARER HE ET MC?

En analysant attentivement ces quelques études, on se pose des questions sur la méthode et sur l'intention d'une telle comparaison entre Mc et He. Trois aspects peuvent être soulignés. (1) Bien que le milieu et l'histoire ne jouent pas un rôle primordial dans l'analyse, un lieu d'origine et un contexte communs entre les deux sont ou bien le point de départ

¹¹ Le mot *διαθήκη* se trouve chez Mc (14,24) et en He (7,22; 8,6.9.10; 9,15.20; 10,16.29; 12,24; 13,20).

¹² K.B. McCruden, *Compassionate Soteriology*, p. 48.

¹³ McCruden mentionne 10,45 (il cite l'interprétation de S. Dowd), 14,27 (cf. He 13,20 et l'idée de *ἡ ἀρχηγός*; voir plus haut), 15,37-38 (la mort comme moment suprême de rédemption).

ou la conclusion de ces approches. On pense surtout à Rome et à une date avant 70. (2) L'analyse se fait sur la base de quelques mots, expressions ou idées similaires. Parfois cela mène à un résultat positif (il y a ressemblance), parfois à un résultat négatif (il n'y a pas de ressemblance). Beaucoup dépend du choix du vocabulaire et de l'élasticité de la notion de «similarité». (3) L'intention principale de l'analyse semble être d'arriver à des ressemblances christologiques ou théologiques entre les récits. Mais on a l'impression que des généralités (théologiques) sont inévitables: le martyr de Jésus, son engagement envers les fidèles, la centralité de la passion, l'humanité de Jésus. C'est bien la théologie qui domine la recherche, même si dans l'article de McCruden on notera un effort d'utiliser des termes narratologiques tels que *story* (récit) et *plotline* (intrigue). Bien sûr, une comparaison théologique est justifiée. Mais on se demande si les catégories théologiques ne sont pas superposées au texte même. Ainsi, un petit détail peut devenir un porte-manteau pour des catégories qui souvent ne se trouvent pas telles quelles dans le texte.

On pourrait se demander si avant tout on ne devrait pas lire les récits dans leur totalité pour trouver l'intrigue spécifique de chacun de ces récits et pour voir comment la caractérisation de Jésus a été créée par les deux narrateurs. Dans ce cas, on ne cherche pas *a priori* à trouver des similitudes théologiques dans les récits, mais le point de départ serait d'apprécier le caractère autonome de chacune de ces narrations. Les termes similaires reçoivent d'abord leur sens dans l'intrigue individuelle. On pourrait objecter que He ne peut pas être lu comme une narration et que les catégories «intrigue» ou «caractérisation» n'ont pas de sens pour cette «lettre». Mais l'approche toute récente de Brian Small a très bien montré que les *topoi* de caractérisation que l'on trouve dans la rhétorique ancienne, se retrouvent aussi en He¹⁴. Et moi-même, je n'hésiterai pas non plus à parler d'une intrigue dans la lettre aux Hébreux.

L'INTRIGUE DE MC ET L'INTRIGUE D'HE

Une manière classique de définir l'intrigue est formulée dans le schéma quinaire tel qu'on le trouve dans les manuels de narratologie¹⁵ – un

¹⁴ B.C. SMALL, «The Use of Rhetorical Topoi in the Characterization of Jesus in the Book of Hebrews», *Perspectives in Religious Studies* 37, 2010, p. 53-69; Id. *The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews* (Biblical Interpretation Series 128), Leiden, Brill, 2014.

¹⁵ D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 2009⁴, p. 55-81.

schéma élaboré de la présentation aristotélicienne de l'intrigue autour d'un «nouement» qui doit être inversé en «dénouement» par une «action transformatrice». Si cela fonctionne bien pour la plupart des péripécies narratives individuelles dans Mc, pour l'ensemble de l'évangile je pense plutôt à l'intrigue comme le «quoi» et le «pourquoi» du récit¹⁶ et cela surtout en relation avec la réponse de la part des lecteurs. L'intrigue est la caractéristique distinctive fondamentale entre les récits. Elle est organisée autour d'un thème central. Des dizaines d'articles ou de livres ont été écrits sur le *plot* ou l'intrigue de Marc¹⁷. Elle peut être qualifiée comme une intrigue d'étonnement ou de surprise. Le lecteur est invité à une quête de l'identité de Jésus. Cette quête est due au fait que l'auteur implicite crée une tension entre Jésus et tous les autres personnages, les disciples et Dieu inclus, et même une tension entre le narrateur et le protagoniste Jésus. De cette manière, l'auteur implicite «fait marcher» le lecteur: Jésus en tant que Fils de Dieu (c'est bien la conviction du narrateur: 1,1) n'est pas une donnée exacte, c'est une vérité à découvrir. La clé d'interprétation de ce message compliqué se trouve – selon moi – dans les paradoxes: «celui qui veut sauver sa vie devra la perdre» (8,35; aussi 9,35; 10,43-44)¹⁸. Cette clé ne sert pas à fermer la barrière de l'interprétation. Au contraire, une fois que l'on a découvert que le message paradoxal est au centre de la proclamation de Jésus, on comprend que le mystère devient encore plus grand et énigmatique. On entre dans une spirale (et non pas un cercle) herméneutique. La question fondamentale qui se pose est: comment est-il possible que l'homme Jésus qui proclame un tel paradoxe et qui est mort à la croix soit appelé Fils de Dieu? Chez Marc, il y évidemment la perspective de la résurrection qui brille sur tous les récits. Mais ce n'est qu'une brillance voilée. L'idée du «secret messianique», qui date de 1901 (W. Wrede)¹⁹,

¹⁶ E. STRUTHERS MALBON, «Narrative Criticism: How Does the Story Mean?», in J. CAPEL ANDERSON et S.D. MOORE (ed.), *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis (MN), Fortress, 1992, p. 29-57 (ici p. 38-39).

¹⁷ M.A. BEAVIS, *Mark* (Paideia: Commentaries on the New Testament), Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2011; D. RHOADS, J. DEWEY et D. MICHIE, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis (MN), Fortress, 2012³; A.G. VAN AARDE, «Genre en plot georiënteerde narratief-kritiese eksegese van Evangeliemateriaal: Inleiding tot narratiewe kritiek (Genre and Plot Oriented Exegesis of Gospel Material: Introducing Narrative Criticism)», *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 62, 2006, p. 657-677; T. WIARDA, «Story-Sensitive Exegesis and Old Testament Allusions in Mark», *Journal of the Evangelical Theological Society* 49, 2006, p. 489-504.

¹⁸ G. VAN OYEN, «The Vulnerable Authority of the Author of the Gospel of Mark. Re-Reading the Paradoxes», *Biblica* 91, 2010, p. 161-186.

¹⁹ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

vaut toujours²⁰. Jésus ne semble pas vouloir accepter les titres honorifiques. Le lecteur comprendra qu'il ne suffit pas de confesser que Jésus est le Christ s'il n'accepte pas de vivre selon les valeurs de ces paradoxes.

Mais *quid* de l'intrigue d'He? Il est clair que le «quoi» et le «pour-quoi» ne peuvent être découverts que si on respecte la rhétorique du texte, car le récit de cette παρακλήσις est dominé par la structure rhétorique. Le contenu doctrinal de cette «exhortation» est donné en alternance avec et en fonction de l'appel aux lecteurs²¹. Pour trouver le quoi, il faut considérer l'unité entre la doctrine et ces passages d'«appels» du texte qui sont une conséquence du récit raconté. Les appels se trouvent dans les passages 2,1-4; 3,7-4,13; 10,19-12,29²². C'est dans ces passages parénétiques que l'on découvre le pourquoi de l'intrigue: l'auditeur doit continuer à confesser que Jésus est le Fils de Dieu, avec toutes les conséquences que cela implique. Autre point très important de l'intrigue: le récit est un récit dans un langage théologique et la rhétorique est utilisée en fonction de la théologie. Il s'agit d'une interprétation du sens de Jésus dans sa relation avec Dieu. Oui, on pourrait parler d'une intrigue christo-théologique.

Ce thème principal d'He est déjà annoncé dans l'*exordium*. Il s'agit de la grandeur du Fils qui dépasse tout ce qui a précédé dans l'histoire et tous ceux qui ont existé avant lui, y compris les anges. L'auteur utilisera tout son pouvoir littéraire pour prouver cette réalité théologique. La supériorité du Christ se manifeste dans plusieurs domaines, notamment dans le fait que le culte antérieur n'a plus de signification, car l'institution même du temple n'a plus de sens²³. L'Écriture, l'Ancien Testament, est utilisée pour prouver le statut unique du Christ. En effet, l'auteur d'He donne un cours d'exégèse pastorale. C'est Jésus et lui seul qui est capable de mener les croyants vers Dieu. Les thèmes qui sont mis en exergue servent l'idée de la supériorité de Jésus: il est le Fils de Dieu (4,14); il est le grand prêtre éternel «à la manière de Melchisédek» (5,10), et il est à la fois le sacrifice qui par sa souffrance abolit le péché (9,26; 10,12). Par rapport à ces

²⁰ Même si on doit donner une autre explication moins historico-théologique et mettre en exergue le rôle du lecteur dans l'explication. Aussi faudrait-il ajouter que le secret messianique ne jette pas seulement une voile sur l'identité de Jésus mais aussi sur Dieu lui-même. Le secret – le mystère – autour de Jésus sert à révéler une autre image de Dieu!

²¹ Je reprends quelques idées de J. REILING, «De Brief aan de Hebreëen», in J. FOKKELMAN et W. WEREN (ed.), *De Bijbel literair*, Zoetermeer/Kappelen, Meinema/Pelckmans, 2003, p. 683-695.

²² Toujours selon REILING, p. 684-685.

²³ Notons que les mots ἱερὸν et ναὸς ne sont pas utilisés dans He. Les expressions utilisées sont τὸ ἄγιον (9,1) ou τὰ ἅγια (9,12.25; 13,11).

idées on pourrait citer de nombreux versets: «Il convenait, en effet, à celui pour qui et par qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener à l'accomplissement par des souffrances l'initiateur de leur salut» (2,10); «Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance, et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut éternel» (5,8-9).

En effet, l'intrigue d'He tourne surtout autour de la relation entre le Fils et le Père, avant, durant et après sa vie céleste²⁴. Cette intimité depuis l'origine du monde reste toujours valide. Mais une autre forme d'intimité est impliquée: celle avec les frères (2,14-18). Scott Mackie a bien accentué deux éléments de la théologie du Fils de Dieu en He²⁵. Premièrement, elle est intégrée dans un drame liturgique qui se déroule dans le sanctuaire céleste et qui exhorte les membres de la communauté à confesser le titre de Fils de Dieu pour Jésus (4,14-16; 10,19-25). Et deuxièmement, cette exhortation est possible, car l'unité intime entre le Père et le Fils (1,5-13; 2,12-13), notamment par l'usage multiple de ἀδελφός, dresse le portrait de Jésus qui est le frère des membres de la communauté. Ainsi, la certitude de l'appartenance des membres à la «famille de Dieu» pourrait les encourager à témoigner de leur foi dans un monde hostile.

LE FILS DE DIEU CHEZ MC ET EN HE

Dans l'évangile de Marc, l'expression Fils de Dieu est sûrement la confession favorite du narrateur²⁶; elle se trouve dans le titre de l'évangile (1,1)²⁷; quand les démons reconnaissent Jésus comme Fils de Dieu, celui-ci leur demande de se taire (1,25-28; 3,11-12); Dieu appelle Jésus son Fils (1,9-11; 9,7); l'intrigue atteint un point culminant dans la confession du centurion (15,39)²⁸. Dans l'épître aux Hébreux Jésus est nommé

²⁴ En fait, le développement de l'intrigue sur la relation entre Fils et Père se désintègre en plusieurs lignes secondaires ou parallèles comme celle de la mort de Jésus, celle du grand prêtre, ou celle de la fin de l'ancien régime cultuel.

²⁵ S.D. MACKIE, «Confession of the Son of God in Hebrews», *New Testament Studies* 53, 2007, p. 114-129; S.D. MACKIE, «Confession of the Son of God in the Exordium of Hebrews», *Journal for the Study of the New Testament* 30, 2008, p. 437-453.

²⁶ C.M. TUCKETT, *Christology and the New Testament. Jesus and His Earliest Followers*, Louisville (KY), Westminster John Knox, 2001, p. 114.

²⁷ Malgré les difficultés textuelles qui existent autour de l'expression en 1,1. A. LOBO, «Are the Words 'Son of God' in Mark 1,1 Original or an Omission?», *Bible Bhashyam* 31, 2005, p. 183-199.

²⁸ G. VAN OYEN, «Irony as Propaganda in Mark 15:39», dans P. VAN DER HORST *et al.* (ed.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, Leuven/Paris/Dudley, Peeters, 2003, p. 125-141.

quatre fois «Fils de Dieu» (4,14; 6,6; 7,3; 10,29) et huit fois «fils» (1,2.5.8; 3,6; 5,5.8; 7,28). Il est en plus appelé le premier-né (πρωτότοκος 1,6) et il est engendré (γεγέννηκα 1,5; 5,5).

L'intrigue des deux textes nous oblige à constater qu'il ne suffit pas du tout de dire que Mc et He se ressemblent parce qu'ils parlent tous les deux de «Fils de Dieu». Un simple jeu hypothétique pourrait peut-être nous aider à voir le gouffre énorme entre ces deux textes. Supposons qu'un lecteur ou un auditeur de Marc se trouve parmi un groupe de personnes qui se rassemble pour écouter la lecture de l'exhortation d'He. Est-ce qu'il ne se retrouve pas dans un monde littéraire, théologique, narratif et rhétorique complètement différent? Il est évident que le lecteur comprendra qu'il s'agit du même personnage Jésus, mais les différences entre les deux portraits sont énormes. La question du sens va au-delà de la simple reconnaissance des expressions identiques. En effet, le *sens* des mots se crée par le contexte. Et c'est le contraste des contextes en Mc et en He qui fait que l'expression ne fonctionne pas de la même manière dans les deux textes. Je voudrais indiquer trois différences.

(1) Pour l'auteur de l'évangile, Jésus est avant tout un être humain. Il n'est pas question d'une préexistence. Si Jésus se donne lui-même le titre «Fils de l'homme» pour parler de celui qui viendra à la fin des temps pour juger – une expression qui manque complètement en He –, c'est sous forme de promesse en dehors du temps raconté. Il ne reçoit pas de titres honorifiques de la part des hommes, et si c'est le cas (avec «Christ» par Pierre en 8,29 ou «Fils de Dieu» par le centurion en 15,39), il s'y oppose ou il ne peut plus rien dire. On a tout fait pour accentuer la dimension humaine de Jésus dans l'épître aux Hébreux, et c'est vrai que l'humanité et la passion ont une place indéniable dans la lettre. Verticalité et horizontalité sont complémentaires. Mais il est surtout vrai que Jésus, en tant qu'homme, reste toujours une personne divine, un Fils de Dieu, qui est à comparer à Dieu le Père. Pas de doute sur ce point-là, au contraire, cela ne peut jamais être mis en question, car c'est là justement le péché vers lequel les membres de la communauté risquent de glisser. Il n'est pas surprenant que l'auteur utilise les noms de Jésus²⁹, Christ³⁰, Jésus Christ (10,10; 13,8; 13,21), Jésus Fils de Dieu (4,14) sans systématisme et sans tenir compte du fait s'il s'agit du Jésus terrestre ou du Christ glorifié. Jésus est le Christ et le Christ

²⁹ He 2,9; 3,1; 4,8; 6,20; 7,22; 10,19; 12,2; 12,24; 13,12; 13,20.

³⁰ He 3,6; 3,14; 5,5; 6,1; 9,11; 9,14; 9,24; 9,28; 11,26.

est Jésus³¹. En effet, Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (13,8). Malgré donc les chevauchements qui existent dans la présentation de Jésus dans les deux textes, la grande différence entre Mc et He par rapport à la caractérisation reste la conviction répétée de l'excellence et de la supériorité de Jésus. En He, qu'il soit devenu égal aux humains n'est qu'une étape transitoire vers sa glorification auprès de Dieu. Et c'est en tant que grand prêtre céleste que la communauté doit l'honorer. Ce cadre général de l'épître fait que les ressemblances avec Mc se volatilisent.

(2) La passion et la mort de Jésus sont considérées comme étant au cœur de la partie doctrinale d'He³². Il pourrait y avoir là un élément commun avec Mc, surtout parce qu'on a cherché une interprétation commune de la mort de Jésus dans le sens d'un sacrifice expiatoire. Mais la question se pose de savoir si les exégètes de Marc n'ont justement pas lu l'évangile dans la perspective théologique d'He (et d'autres textes). Contre l'opinion de la majorité des exégètes qui voit la présence du thème théologique du sacrifice en Mc 10,45 et 14,24, Camille Focant a sûrement raison de relativiser l'aspect cultuel et l'influence d'Is 53 dans les deux textes³³: «En Marc, l'image utilisée [de rançon] n'implique pas de soi un sens sacrificiel dans l'optique d'un sacrifice expiatoire»³⁴. On est loin de la théologie du culte d'He. En He, c'est surtout le sens de la mort de Jésus qui est mis en exergue en vue d'un renouvellement de la foi ou d'encouragement dans la foi des membres de la communauté: Jésus est devenu lui-même offrande (7,27; 9,14.25.28), un sacrifice (9,26; 10,12) unique par le don de son sang (9,12.14; 13,12) qui efface les péchés du peuple (2,17) et qui détruit le diable qui a le pouvoir de la mort (2,14). Chez Marc il n'y a presque pas d'interprétation de la mort de Jésus. Le lecteur, qui est obligé de se mettre au travail, se rendra compte que Jésus est un exemple pour ceux qui voudraient le suivre dans la découverte du sens des paradoxes.

³¹ B. C. SMALL, *The Use of Rhetorical Topoi in the Characterization of Jesus in the Book of Hebrews*, p. 62: «The modern scholarly distinction between the 'Jesus of history' and the 'Christ of Faith' does not appear in Hebrews; both designations 'Jesus' and 'Christ' are interchangeable without any apparent difference in meaning».

³² M. D. HOOKER, *Not Ashamed of the Gospel. New Testament Interpretation of the Death of Christ*, 1994, p. 112: «The Epistle to the Hebrews is dominated by the theme of the death of Christ. It is the most sustained piece of writing on the subject in the New Testament».

³³ C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau testament 2), Paris, Cerf, 2004, p. 399, 402, 526-527.

³⁴ C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, p. 399.

(3) Les lecteurs/auditeurs construits par la lettre et les lecteurs/auditeurs construits par l'évangile ne sont pas identiques. Dans le cas de Marc qui raconte la «vie» de Jésus, le lecteur devient un compagnon de route qui fait l'expérience d'être à côté de Jésus quand il enseigne et quand il fait des miracles. Le lecteur devient ainsi quelqu'un qui s'identifie avec les acteurs dans le récit et donc aussi avec leurs sentiments, critiques, enthousiasmes, prises de distance, etc. Il est aussi avec Jésus dans sa souffrance. Il devient lui-même acteur dans le récit. Même s'il faut admettre qu'il y a des passages très durs et radicaux écrits dans un langage apocalyptique chez Mc, le caractère «ouvert» et «mystique» de l'évangile fait que le message de l'évangile est offert aux lecteurs comme une opportunité. He, par contre, par sa forme d'épître et par son style d'exhortation théologique, devient une sorte d'idéologie à prendre ou à laisser. Ce n'est plus Jésus qui parle, mais on parle de Jésus. La fonction du «nous» (ἡμεῖς) (ou «vous») dans le texte ne peut pas être sous-estimée. C'est bien pour un groupe qui s'est déjà formé et qui a un projet devant lui que l'auteur écrit. On a l'impression que les destinataires sont poussés à prendre position dans un combat idéologique. Quand Jésus parle, c'est l'exégète Jésus qui prend la parole et qui n'est autre (?) que le porte-parole de l'Écriture.

Bien sûr, un lecteur qui lit les deux documents reconnaîtra des choses identiques, car les textes du Nouveau Testament ont un thème en commun: la tension entre l'humanité et la divinité de Jésus. Il n'est pas surprenant que l'on puisse considérer ce paradoxe comme étant présent en Mc et en He. Mais la question qui se pose est aussi de savoir comment les deux s'articulent. L'humanité de Jésus joue un rôle dans les deux textes, c'est inévitable, mais la perspective est tout à fait différente. En He, c'est bien le fait qu'il est auprès de Dieu qui est au centre. Son humanité est comme un passage. Il y a donc inévitablement des thèmes qui ne jouent aucun rôle en Mc.

CONCLUSION

Je voudrais terminer par deux points. Premièrement, on a vu au début que dans la littérature sur la relation entre He et Mc l'hypothèse d'un milieu identique (voir le même lieu et une date identique) était le point de départ ou la conclusion de ces études. Mais en regardant l'intrigue des deux livres, la fonction du titre Fils de Dieu et la réponse différente qu'ils attendent de leurs lecteurs, deux conclusions possibles s'imposent.

Premièrement, on est stupéfait d'avoir des réponses tellement divergentes devant la même situation historique ou bien on doit dire que les circonstances à l'origine de ces écrits étaient tout de même différentes. Le problème est que nous ignorons le contexte historique.

Deuxièmement, la comparaison entre Mc et He dévoile une fois de plus la grande diversité et pluralité de christologies et de théologies qui se trouvent dans le canon artificiel qu'est le Nouveau Testament. Dans le cadre d'un contexte pastoral aujourd'hui, cette réalité indéniable est à la fois un défi et une chance. Le lecteur se trouve devant un choix et il peut en effet voir lequel des deux récits fonctionne le mieux dans des contextes différents ou identiques. Et c'est à ce même lecteur de voir si ces textes sont complémentaires ou contradictoires. De toute manière, il me semble que dans la tradition de l'interprétation des livres du NT, si He peut être considérée comme un livre «à la frontière», ce n'est pas moins le cas pour l'évangile de Marc, qui lui a eu beaucoup moins d'influence directe sur la théologie que l'épître aux Hébreux.

FOR APPLIED
PURPOSES ONLY
© PEETERS

HEBREWS AND THE BOUNDARIES OF IDENTITY

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

TERRE PROMISE ET PATRIE CÉLESTE DANS HÉBREUX 11

Katell BERTHELOT

INTRODUCTION

L'Épître aux Hébreux est souvent mise en relation avec un milieu juif ou judéo-chrétien. Les manuscrits de Qumrân ont beaucoup contribué à ce débat, notamment du fait de l'attente d'un messie sacerdotal dans certains écrits communautaires, de l'angélologie, et de la découverte de 11QMelchisédeq (11Q13), un texte qui fait du roi-prêtre de Genèse 14 une figure d'intercesseur céleste. Ce texte a contribué à éclairer la reprise du Psaume 110, 4 dans Hébreux 5, 6 (et 10), selon laquelle le Christ est «prêtre (ou: sacrificateur) pour toujours, selon l'ordre de Melchisédeq»¹. De manière plus générale, l'accent mis sur le sacerdoce du Christ pourrait conduire à associer l'Épître avec un milieu juif sacerdotal. En ce qui concerne l'identité de l'auteur (à distinguer de celle des destinataires), Ceslas Spicq notait cependant déjà dans son commentaire: «[...] la connaissance du rituel lévitique dans *Hébr.* est purement livresque, érudite, archéologique, nullement celle d'un pratiquant. Elle repose exclusivement sur les documents mosaïques, évoque ce qui se faisait dans le désert au

¹ Les travaux relatifs à l'éclairage projeté par les textes qumrâniens sur l'Épître aux Hébreux sont nombreux. Voir en particulier, parmi les plus récents, F. MANZI, *Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* (Analecta Biblica 136), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1997; H.W. ATTRIDGE, «The Epistle to the Hebrews and the Scrolls», in A.J. AVERY-PECK (ed.), *When Judaism and Christianity Began. Volume 2, Judaism and Christianity in the Beginning*, Leiden, Brill, 2004, p. 315-342; *Id.*, «How the Scrolls Impacted Scholarship on Hebrews», in J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins. Vol.3, The Scrolls and Christian Origins*, Waco (TX), Baylor University Press, 2006, p. 203-230; E.F. MASON, «You are a Priest Forever»: *Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 74), Leiden/Boston (MA), Brill, 2008; L.H. SCHIFFMAN, «Temple, Sacrifice and Priesthood in the Epistle to the Hebrews and the Dead Sea Scrolls», in F. GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, Leiden/Boston (MA), Brill, 2009, p. 165-176.

cours de l'exode et non ce qui se pratique dans le Temple de Jérusalem»². Par-delà la reprise de motifs bibliques, l'insistance sur les thèmes du sacerdoce suprême, du sacrifice, du trône, etc., pourrait aussi s'expliquer en référence aux manifestations du pouvoir impérial romain (statues, monuments, processions comme lors du triomphe, etc.) et à l'insistance sur le rôle de *pontifex maximus* assumé par Titus puis par Domitien, à condition bien sûr d'accepter l'hypothèse d'un contexte romain et d'une datation de l'Épître à l'époque flavienne³. Gabriella Gelardini a par ailleurs proposé de voir dans l'Épître aux Hébreux une homélie synagogale et une réponse à la destruction du temple, contenant des échos de la liturgie de *Tisha beAv*⁴. Jody Barnard a quant à elle mis en évidence les proximités entre l'Épître aux Hébreux et la tradition apocalyptique juive de l'époque du Second Temple, avec laquelle l'Épître partage l'intérêt pour le culte et le temple célestes, les anges, la vision de Dieu sur son trône et les expériences d'ascension, de vision voire de transformation célestes, comme on en rencontre déjà dans la littérature hénochique. D'après Barnard, tant la tradition apocalyptique que l'Épître aux Hébreux reposent vraisemblablement sur des expériences mystiques réelles⁵. Enfin, des rapprochements ont également été tentés avec Philon et la tradition juive alexandrine

² C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. I, introduction*, Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda, 1952, p. 202.

³ Voir S. MUIR, «The Anti-imperial Rhetoric of Hebrews 1.3: χαρακτήρ as a 'Double-edged Sword'», in R. BAUCKHAM *et al.* (ed.), *A Cloud of Witnesses: The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts* (Library of New Testament Studies 387), London, T&T Clark, 2008, p. 170-186; J. RÜPKE, «Starting Sacrifice in the Beyond: Flavian Innovations in the Concept of Priesthood and their Repercussions in the Treatise "to the Hebrews"», *Revue de l'histoire des religions* 229/1, 2012, p. 5-30. Ces deux auteurs s'inscrivent dans une perspective ouverte par Ellen BRADSHAW AITKEN dans «Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews», in G. GELARDINI, *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 2005, 131-148, et développée dans des articles postérieurs, y compris celui qui figure dans ce volume.

⁴ G. GELARDINI, «*Verhärte eure Herzen nicht*»: *Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tisha be-Av* (Biblical Interpretation Series 83), Leiden, Brill, 2007; Id., «Hebrews, an Ancient Synagogue Homily for Tisha be-Av: Its Function, its Basis, its Theological Interpretation», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 2005, p. 107-127. Harold Attridge parle lui aussi d'homélie, adressée à une communauté de «croyants», «perhaps located in Rome, less likely in Jerusalem or a city of the Greek east»; voir ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews and the Scrolls*, p. 315-316. On notera que l'hypothèse d'une origine sacerdotale et celle d'un arrière-plan synagogal ne s'excluent pas mutuellement, des prêtres ayant certainement assumé des fonctions dans des synagogues.

⁵ J.A. BARNARD, *The Mysticism of Hebrews: Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 331), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

d'une part, et avec la littérature rabbinique d'autre part⁶. De nombreux travaux ont donc mis en évidence les liens multiples qu'entretient l'Épître avec les traditions juives de l'époque du Second Temple⁷.

Sur certains points (qui ne se réduisent pas à des énoncés christologiques), l'Épître aux Hébreux témoigne pourtant d'une rupture radicale avec le ou les judaïsme(s) de l'époque. Mon attention se portera sur le chapitre 11, célèbre pour son énumération de figures de l'Ancien Testament présentées comme des exemples de foi, et plus particulièrement sur la section relative à la *pistis* manifestée par Abraham en rapport avec la promesse de la terre et la promesse d'une descendance, deux dimensions fondamentales de l'alliance entre Dieu et Israël. Je me propose d'examiner quel éclairage projettent les sources juives plus ou moins contemporaines de l'Épître aux Hébreux sur cette section du chapitre 11. Plus précisément, j'examinerai le rapport qu'entretient l'Épître aux Hébreux avec les traditions juives de Judée et de diaspora, non en lien avec la question du sacerdoce et du Temple, mais avec celle de la Terre promise à Abraham et à sa descendance.

I. ABRAHAM, ISAAC ET JACOB ÉTRANGERS SUR LA TERRE DE LA PROMESSE

Le verset 8 du chapitre 11 affirme que «C'est par la foi qu'Abraham obéit à un appel en partant vers un lieu qu'il allait recevoir en héritage (εἰς τόπον ὃν ἡμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν), et qu'il partit sans savoir où il allait». Cette notion d'«héritage» (κληρονομία) vient sans doute de Gn 15,7, où Dieu déclare à Abram: «Je suis le Seigneur.

⁶ Pour Ceslas SPICQ, l'auteur de l'Épître aux Hébreux est un Juif alexandrin, qui doit très probablement être identifié avec Apollos (Actes 18, 24-28) (*L'Épître aux Hébreux. I, introduction*, p. 209-219). Outre son commentaire, on peut consulter sur ces questions: C. SPICQ, «Le philonisme de l'Épître aux Hébreux», *Revue Biblique* 56, 1949, p. 542-572 et *Revue Biblique* 57, 1950, p. 212-242; «Alexandrisms dans l'Épître aux Hébreux», *Revue Biblique* 58, 1951, p. 481-502; «L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân», *Revue de Qumrân* 1/3, 1959, p. 365-390. Ronald Williamson a par la suite fortement critiqué le travail de Spicq sur les liens entre Philon et Hébreux, non sans raisons (voir R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle the Hebrews* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums 4), Leiden, Brill, 1970). Sur les liens entre Hébreux et la littérature rabbinique, voir la communication de Peter Thompson dans le présent ouvrage, rapprochant Hébreux 11 de la *Mekhilta de Rabbi Ishmaël*.

⁷ Pour un résumé de l'histoire de la recherche sur ce point, voir ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, p. 28-30.

C'est moi qui t'ai fait quitter Ur-des-Chaldéens pour te donner ce pays en possession / en héritage» (ורשתה dans le texte massorétique, κληρονομήσαι dans la LXX). Mais le verset suivant de l'Épître aux Hébreux affirme clairement qu'Abraham, Isaac et Jacob ne sont pas réellement entrés en possession de la terre, et y ont résidé comme des étrangers: «C'est par la foi qu'il vint résider en étranger (παροικέω) sur la terre de la promesse comme sur une terre appartenant à d'autres (ὡς ἀλλοτρίαν), habitant sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse» (v. 9). Et au v.13: «C'est selon la foi que tous ceux-là sont morts, sans avoir obtenu les choses promises; mais ils les ont vues et saluées de loin, reconnaissant qu'ils étaient étrangers et résidents temporaires sur la terre (ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς)»⁸.

Ce dernier verset contient une allusion à Gn 23,4, c'est-à-dire la demande qu'adresse Abraham aux Hittites de la région d'Hébron, après la mort de Sarah, de lui donner un lopin de terre pour y enterrer sa femme: «Je suis un résident étranger et temporaire parmi vous (LXX: Πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν); donnez-moi une propriété funéraire parmi vous, pour que je puisse ensevelir le corps de ma femme hors de ma vue». De fait, le livre de la Genèse est ambigu quant au droit de propriété d'Abraham, Isaac et Jacob sur la terre de Canaan. Comme le montre l'épisode de l'achat du caveau de Makpélah (Gn 23), malgré le don divin à Abraham et à ses descendants, Abraham vit en étranger résident parmi les Cananéens, et doit leur acheter un terrain contre espèces sonnantes et trébuchantes. En dépit de certains versets qui emploient des verbes au parfait (comme en Gn 15, 18 TM), le don de la terre ne semble pas encore réalisé ou concrétisé⁹. Cette ambiguïté a été perçue par les rabbins, comme le révèle un passage du midrash *Genèse Rabbah* sur Gn 23,4, qui transmet l'interprétation suivante: «“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)¹⁰». Ce texte (certes beaucoup

⁸ Traduction d'après celle de la Nouvelle Bible Segond.

⁹ Cf. Actes 7, 5: «Il ne lui donna aucune propriété en ce pays, pas même de quoi poser le pied, mais il promit de lui en donner la possession, et à sa postérité après lui, quoiqu'il n'ait point eu d'enfant» (καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδὸς καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτόν, οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνου).

¹⁰ *Genèse Rabbah* LVIII, 6. Traduction d'après le ms Vaticanus 30.

plus tardif que l'Épître) montre que pour ses auteurs, il n'était pas pensable qu'Abraham ne soit pas devenu propriétaire de la terre. Si Abraham se comporta en étranger résident, c'est parce qu'il l'avait choisi, non parce que telle était sa véritable condition.

D'autres sources juives, dès le II^e siècle av. n. è., insistent sur le droit de propriété d'Abraham et d'Israël en le faisant remonter non à la promesse de Dieu à Abraham, mais à un partage originel entre les descendants de Noé. Tel est par exemple le cas dans le *Livre des Jubilés*, une réécriture de la Genèse et de l'Exode dont on a trouvé de nombreuses copies à Qumrân. D'après ce texte, un tirage au sort eut lieu entre Shem, Ham et Japhet; le pays dit «de Canaan» tomba dans le lot des descendants de Shem, de sorte qu'il était dès l'origine destiné aux enfants d'Israël¹¹. Tous les descendants de Noé (c'est-à-dire toute l'humanité) prêterent ensuite serment de respecter les délimitations territoriales décidées par le sort. Pourtant, Canaan et ses descendants s'emparèrent de manière indue de la terre correspondant à la «terre de Canaan», enfreignant les serments prononcés devant Noé et méritant ainsi leur dépossession future¹². À partir du II^e siècle av. n. è., on assiste en fait à une juridicisation du rapport d'Israël à la terre promise, qui va dans le sens de l'affirmation d'un droit de propriété inaliénable pour Israël. Cette tendance se retrouve assez fortement dans les sources rabbiniques.

L'Épître aux Hébreux, elle, est aux antipodes d'une telle évolution. En effet, l'auteur ne met en avant aucun droit de propriété des patriarches ou d'Israël, mais affirme au contraire qu'ils vinrent s'établir en étrangers résidents sur la terre de la promesse, et que cette terre appartenait à d'autres¹³. L'auteur de l'Épître affirme en outre que le peuple d'Israël

¹¹ Pour implicite qu'il soit dans les *Jubilés*, le lien Shem – Israël n'en est pas moins évident. Le récit des *Jubilés* vise à justifier le droit de propriété d'Israël sur sa terre. L'argumentation à partir de Shem devient tout à fait explicite dans des sources plus tardives, rabbiniques en particulier. Voir par exemple *Sifra, Qedoshim, perek 11* [5, 2], éd. Weiss 93 b-c. L'identification de Melkisédeq avec Shem, qui fait de ce dernier le roi de Shalem-Jérusalem, participe aussi de cette tradition (voir par exemple *Genèse Rabbah* XXVI, 3; XLIV, 7; LVI, 10). Cf. V. APTOWITZER, «Les premiers possesseurs de Canaan, légendes apologétiques et exégétiques», *Revue des Études Juives* 82, 1926, p. 274-286.

¹² Voir *Jubilés* VII, 7–X, 34. L'*Apocryphe de la Genèse* contient une tradition similaire à propos de la répartition des territoires, mais *a priori* sans le motif du serment; voir col. XVI-XVII, et E. ESHEL, «The Imago Mundi of the Genesis Apocryphon», in L. LIDONNICI et A. LIEBER (ed.), *Heavenly Tablets. Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 2007, p. 111-131.

¹³ Cet aspect n'est pas totalement gommé dans les sources rabbiniques, même lorsqu'elles insistent sur le droit de propriété d'Israël. La question du droit des Cananéens sur la terre est ainsi prise au sérieux par *Genèse Rabbah*, qui affirme à deux reprises qu'alors

n'est jamais vraiment entré en possession de la terre promise, même du temps de Josué (He 4, 8: «En effet, si Josué leur avait donné le repos, il n'aurait pas, après, parlé d'un autre jour»)! Comme le souligne Knut Backhaus, l'Épître aux Hébreux utilise l'expression «terre de la promesse» pour désigner non pas tant la terre promise que la terre sur laquelle est donnée la promesse, qui renvoie à l'événement Christ. L'auteur procède en fait à une réinterprétation radicale de la notion de terre promise, qui équivaut à une désacralisation des biens de la première alliance au profit d'une réorientation christologique¹⁴.

Cette réinterprétation va à contre-courant de la tradition juive et rend la liste des figures bibliques du chapitre 11 très novatrice par rapport aux listes des grands ancêtres connues dans la littérature juive du Second Temple, comme Siracide 44 à 50 ou 1 Maccabées 2, 50-61. Pamela Eisenbaum a raison de voir dans les figures bibliques d'Hébreux 11 des héros chrétiens plutôt que juifs, et d'affirmer que le but de l'auteur est de «dénationaliser» l'histoire d'Israël¹⁵. Elle écrit aussi: «God's promises, which in biblical history are traditionally nationalistic – promises for land, temple, and monarchy – are depicted as not having been fulfilled, in order that a new ending might be grafted onto the story: the heavenly rest now attainable because of Christ (vv. 39-40; cf. He 4,6-11)». Et elle conclut qu'Abraham et Moïse sont les héros paradigmatiques d'Hébreux 11 précisément parce qu'ils ne vivent pas l'accomplissement de ces promesses à dimension «nationale»¹⁶.

le Cananéen «avait (encore) des droits dans le pays». Voir *Gen. R.* XXXIX, 15 (sur Gn 12, 6); XLI, 5 (sur Gn 13, 7); et de manière plus polémique LXI, 7 (sur Gn 25, 6).

¹⁴ K. BACKHAUS, «Das Land der Verheissung: die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief», *New Testament Studies* 47, 2001, p. 171-188.

¹⁵ Voir P. EISENBAUM, «Heroes and History in Hebrews 11», in C. A. EVANS (ed.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 380-396. Elle écrit très justement, p. 390-391: «What scholars have not adequately dealt with is how radical it is for the author to say that the biblical heroes did not receive what was promised them by God. From a traditional point of view, such a statement would have been insulting. But for the author, the heroes' status is not derived from earthly rewards and accomplishments»; et p. 395: «The catalogue of heroes in Hebrews reflects a Christian writer who saw the heroes of Jewish Scripture as quintessentially Christian, rather than Jewish. (...) the heroes form the ancestral heritage of the community. 'They' meaning the heroes, and 'us' meaning the community, are part of the same story».

¹⁶ *Ibid.*, p. 396. Le verset 32 du chapitre 11 évoque des héros bibliques qui «obtinrent la réalisation de promesses», mais il semble que l'auteur ait plutôt des délivrances individuelles en tête. Au v. 39, l'auteur réaffirme que «tous ceux-là, qui avaient reçu par leur foi un bon témoignage, n'ont pas obtenu ce qui avait été promis». En He 6, 15, Abraham est dit avoir obtenu (l'objet) de la promesse, mais il s'agit dans ce cas uniquement de la promesse de la descendance.

LA PATRIE CÉLESTE

Des convergences entre l'Épître aux Hébreux et la tradition juive seraient pourtant à identifier en cherchant du côté du judaïsme alexandrin, en particulier en lien avec Philon d'Alexandrie. Pour Ceslas Spicq,

«Si l'influence philonienne s'exerce de façon diffuse et à peu près constante sur toute l'Épître aux Hébreux, elle est particulièrement nette dans les sections apologétiques et parénétiques. À ce titre le chapitre XI mérite une étude particulière. À lui seul il suffirait à établir que son auteur a connu l'œuvre du philosophe alexandrin et s'en est inspiré tant au point de vue rhétorique que pour les thèmes traités»¹⁷.

À la terre de Canaan qui demeura pour les patriarches une terre étrangère, l'auteur de l'Épître oppose en effet une patrie céleste (vv. 14-16), une notion à forte connotation médio-platonicienne que l'on rencontre à plusieurs reprises chez Philon¹⁸. Dans le *De Confusione Linguarum*, Philon écrit ainsi:

«77. [...] tous ceux que Moïse appelle sages sont décrits comme des étrangers résidents (παροικοῦντες). Leurs âmes ne constituent jamais une colonie (ἀποικίαν) établie hors du ciel; mais elles ont coutume de voyager dans la nature terrestre pour satisfaire leur envie de voir et de connaître. 78. Aussi, une fois qu'elles ont passé un certain temps dans le corps et qu'elles ont observé par son intermédiaire l'ensemble du monde sensible et périssable, retournent-elles vers l'endroit d'où elles s'étaient élancées au début, car elles estiment que leur patrie, c'est l'espace céleste, où elles jouissent de tous leurs droits, et que l'étendue terrestre où elles ont résidé leur est étrangère (πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χρόνον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομίζουσιν). En effet, pour ceux qui fondent une colonie, la terre qui les reçoit devient naturellement une patrie à la place de la cité mère, pour les voyageurs au contraire, c'est le pays d'où ils sont partis qui reste la patrie vers laquelle ils désirent revenir (τοῖς μὲν γὰρ ἀποικίαν στελλόμενοι ἀντὶ τῆς μητροπόλεως ἢ ὑποδεξαμένη δῆπου πατρίς, ἡ δ' ἐκπέμψασα μένει τοῖς ἀποδημηκόσιν, εἰς ἣν καὶ ποθοῦσιν ἐπανέρχεσθαι)»¹⁹.

¹⁷ SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. I, introduction*, p. 39-91 (citation p. 76).

¹⁸ Voir à ce propos l'article très complet de Herbert BRAUN, «Das himmlische Vaterland bei Philo und im Hebräerbrief», in G. STÄHLIN (ed.), *Verborum Veritas*, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1970, p. 319-327; et aussi F. LAUB, *Bekanntnis und Auslegung: Die paränetische Funktion der Christologie in Hebräerbrief*, Regensburg, Pustet, 1980, p. 257-261; BACKHAUS, *Das Land der Verheissung*, p. 183.

¹⁹ Conf. 77-78, trad. J.G. CAHN, p. 83. Toutes les œuvres de Philon sont citées d'après l'édition des *Œuvres de Philon d'Alexandrie* dans la collection des Sources chrétiennes, aux Éditions du Cerf.

Immédiatement après, Philon illustre son propos en citant Gn 23,4, «Je suis un résident étranger et temporaire parmi vous»²⁰.

Le lien avec Hébreux 11, renforcé par cette référence commune à Gn 23,4, semble clair. Dans les deux cas, les patriarches sont présentés comme des étrangers voyageant dans ce monde sans s'y fixer, y compris lorsqu'ils se trouvent sur la terre promise. Cependant, plusieurs points différencient ce texte philonien (et d'autres portant sur le même thème) de l'Épître aux Hébreux. Tout d'abord, Philon propose une lecture allégorique de la vie des patriarches, qui débouche sur un enseignement inspiré du platonisme concernant la destinée de l'âme humaine. Selon cette lecture, l'âme, qui est d'origine céleste, doit si elle est sage vivre le temps de son existence terrestre comme un exil, et aspirer à retrouver sa vraie patrie, qui est céleste²¹. En lien avec Gn 47,4 (les Hébreux déclarant aux Égyptiens: «Nous sommes venus pour séjourner, non pour habiter»), Philon écrit ainsi: «En vérité, toute âme de sage a reçu le ciel pour patrie, la terre comme lieu de séjour; elle considère la maison de la sagesse comme sienne, celle du corps comme propriété d'autrui, chez qui aussi elle doit séjourner»²². Les patriarches et les Hébreux symbolisent donc les âmes des sages, qui doivent se détourner de la corporéité et des passions pour contempler les réalités intelligibles et célestes, c'est-à-dire rechercher «le divin et sa nature avec un amour indicible pour la science» (*Leg.* III, 84). Dans son interprétation allégorique des migrations d'Abraham ou des Hébreux, Philon est proche de la lecture allégorique médio- ou néo-platonicienne des voyages d'Ulysse comme tribulations de l'âme²³.

Dans l'Épître aux Hébreux, à l'inverse, les patriarches n'aspirent pas à retourner dans leur patrie d'origine²⁴. Ils tendent vers une patrie *meilleure*,

²⁰ Bien d'autres textes de Philon sont pertinents sur ce thème; voir en particulier *Agr.* 65 et *Somn.* I, 181. Voir aussi C. CARLIER, *La Cité de Moïse: Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*, Turnhout, Brepols, 2008, p. 390-396.

²¹ L'idée selon laquelle la véritable patrie du sage est céleste et non terrestre tire son origine de la tradition platonicienne. Voir en particulier Cicéron, *Somnium Scipionis* 29; *De legibus* I,9,27; Plutarque, *Moralia* 943c.

²² Philon, *Agr.* 65, trad. J. POUILLOUX, p. 49.

²³ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article «Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)», in M. NIEHOFF (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden, Brill, 2012, p. 155-174, où l'on trouvera d'autres références bibliographiques.

²⁴ Cf. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle the Hebrews*, p. 326-328. Seul Jésus pourrait à la rigueur s'inscrire dans ce schéma, puisqu'il est d'origine divine et retourne à Dieu; voir les remarques d'Ellen Bradshaw Aitken dans l'article inclus dans ce volume.

c'est-à-dire céleste (v. 14-16), mais celle-ci n'est pas le lieu d'où ils viennent²⁵. En réalité, à la différence de Philon, Hébreux ne procède pas à une lecture allégorique des récits bibliques: les patriarches restent les personnages «historiques» qu'ils ont été, ils ne représentent pas l'âme humaine ou un type d'homme en particulier, même si leur expérience doit servir d'exhortation aux destinataires de l'Épître. En outre, 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 Philon²⁶. C'est la personne tout entière qui est destinée à la cité céleste, et non la seule âme. L'opposition entre le terrestre et le céleste recoupe en fait une opposition temporelle, chronologique autant que théologique, entre le temps de la première alliance et celui inauguré par la mort et la résurrection du Christ. Par-delà le vocabulaire commun à Philon et à l'auteur de l'Épître, leurs propos sont donc très différents²⁷. Sans compter que leurs démarches, elles aussi, diffèrent: Philon s'attèle à un véritable commentaire de l'Écriture, dont le contenu conditionne son propos, tandis que l'Épître, même si elle est informée par une certaine compréhension des traditions bibliques, ne se veut nullement un commentaire²⁸.

Une autre différence fondamentale entre Philon et l'Épître aux Hébreux n'a, à ma connaissance, pas été relevée par les commentateurs²⁹. Philon ne lit pas la geste d'Israël, c'est-à-dire l'Exode et l'arrivée dans la terre promise, uniquement par le biais de l'allégorie et en vue de comprendre la

²⁵ Ailleurs dans son œuvre, Philon écrit aussi que les patriarches ne souhaitent pas retourner dans leur patrie d'origine, que ce soit la Chaldée ou Harân. Philon procède en fait à différents types de lecture allégorique, selon les passages qu'il commente: parfois l'Égypte symbolise le corps et Canaan le vice (*Congr.* 85); la terre d'Israël peut alors symboliser la vertu, et non l'exil de l'âme dans le corps. Ou encore, d'après *Migr.* 9, le départ d'Abraham de Chaldée équivaut à un triple arrachement au corps, à la sensation et à la parole trompeuse, de sorte qu'il quitte le paraître pour l'être, associé ici à la terre promise (qui dans ce cas n'est pas le corps).

²⁶ Je nuancerais par conséquent l'affirmation d'Ellen BRADSHAW AITKEN dans «An Early Christian Homerization? Decoy, Direction, and Doxology», *Classics@* 3, 2005, at <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/1309>, selon laquelle «Hebrews's methods of interpretation, along with Philo's, should be examined in relation not only to Hellenistic Jewish practices, but also to ancient practices of Homeric interpretation, including the reading of Homer through a Platonic lens» (p. 16). Cela n'est pas concluant pour tous les passages de l'Épître.

²⁷ Cf. BRAUN, «Das himmlische Vaterland», qui conclut à juste titre p. 326 que l'on ne saurait parler d'une simple dépendance d'Hébreux vis-à-vis de l'œuvre de l'Alexandrin.

²⁸ Cf. déjà ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 29.

²⁹ Pas même par WILLIAMSON, *Philo and the Epistle the Hebrews*.

destinée de l'âme. À côté de l'exégèse allégorique, une lecture plus littérale garde toute sa place, tant en ce qui concerne les commandements, qu'il faut mettre en pratique, que pour ce qui touche à l'histoire de l'Israël biblique, qui représente aux yeux de Philon une réalité historique. Ainsi, dans sa présentation de la Pâque juive dans le *De Specialibus Legibus*, Philon mentionne la fête de la gerbe, correspondant à Lv 23,9-14, qui envisage le moment où les Hébreux auront pris possession du pays de Canaan et récolteront leur première moisson. Philon est amené à expliquer ce pour quoi les Juifs rendent grâce à Dieu lors de cette fête, et mentionne alors trois motifs de reconnaissance. Tout d'abord, dit-il, ils rendent grâce parce qu'ils ont

«cessé d'errer interminablement d'un lieu à un autre, à travers îles et continents; qu'ils ne sont plus exposés au reproche d'être des étrangers et des vagabonds, occupant les pays des autres et à l'affût des biens d'autrui; parce qu'ils n'ont pas emprunté seulement, faute de moyens, une fraction d'un si vaste pays, mais qu'ils ont bel et bien acquis ce territoire avec ses villes, qu'ils le détiennent depuis longtemps comme leur héritage propre (κληρον ἴδιον), dont ils ont, dès lors, le devoir sacré d'offrir les prémices» (*Spec.* II, 168)³⁰.

Les deux autres motifs de reconnaissance sont: 2) le fait qu'ils aient reçu de Dieu un pays prospère et fertile (II, 169); et 3) le fait que Dieu ait anéanti les habitants du pays devant eux, et donné par là un enseignement à Israël, qui est exhorté à vivre selon la vertu pour conserver son héritage (II, 170). On le voit, Philon est ici aux antipodes de la perspective de l'Épître aux Hébreux et de sa relativisation de l'héritage de la terre de Canaan. L'exégète alexandrin, lui, considère que les Hébreux sont bel et bien entrés en possession de la terre de la promesse; il s'inscrit dans la perspective de la tradition juive qui voit dans la terre de Canaan l'héritage ou la propriété, réelle et concrète, du peuple d'Israël.

Bien que l'on ait souvent rapproché Hébreux 11 de l'œuvre de Philon, et que des éléments de langage communs puissent en effet être identifiés, le rapport entre les deux œuvres se révèle en définitive plus ténu qu'il n'y paraît, du moins en ce qui concerne la question de la terre et de la patrie céleste.

³⁰ Trad. S. DANIEL, p. 335. Comme le fait remarquer Suzanne Daniel, ces propos renvoient sans doute aux pérégrinations d'Abraham, au fait qu'il n'ait été qu'un résident étranger en Canaan, au séjour des Hébreux en Égypte, à leur errance dans le désert, etc. (p. 335, n. 6).

DE LA TERRE PROMISE À LA CITÉ DONT DIEU EST L'ARCHITECTE: UNE
INFLUENCE DE LA TRADITION APOCALYPTIQUE?

Un troisième rapprochement avec la tradition juive peut toutefois être tenté, en lien cette fois avec le déplacement majeur effectué par l'Épître aux Hébreux de la notion de terre promise à celle de «cité» céleste dont Dieu est l'architecte³¹.

Il semble que le motif de la cité céleste dans Hébreux doive être mis en rapport avec la tradition apocalyptique plutôt qu'avec les écrits de Philon. Certes, les attestations du thème de la cité céleste dans l'apocalyptique juive sont tardives: on ne trouve de référence à la Jérusalem céleste que dans le IV^e livre d'Esdras et l'Apocalypse syriaque de Baruch, datés traditionnellement de la fin du I^{er} siècle de n. è³². Le contexte

³¹ Dans la littérature juive du Second Temple, un déplacement s'opère qui a été bien mis en lumière par Moshe Weinfeld: on passe d'une focalisation sur la terre à une focalisation sur la cité-temple de Jérusalem (voir M. WEINFELD, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, Berkeley (CA), University of California Press, 1993, p. 201-204). Mais il s'agit de la Jérusalem terrestre (et, le cas échéant, de sa *chôra*, le territoire de la Judée), non d'une cité céleste. On trouve ainsi chez Philon des passages où le terme *patris* est employé à propos de Jérusalem, par exemple dans la lettre d'Agrippa à Caligula dans la *Legatio* (*Legat.* 278-283), où Jérusalem est la cité d'origine et donc la patrie d'Agrippa. Sur les sources documentant la croyance en une Jérusalem céleste dans le judaïsme antique, et la signification de cette notion chez Philon, voir Mark VERMAN, «Earthly and Heavenly Jerusalem in Philo and Paul: A Tale of Two Cities», in D.V. ARBEL et A.A. ORLOV (ed.), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011, p. 133-156; et déjà E.E. URBACH, «Heavenly and Earthly Jerusalem», in *Jerusalem Through the Ages*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1968, p. 156-171 (en héb.).

³² Voir IV Esdras VII, 26; VIII, 52; X, 27.50-54; XIII, 36; II Baruch IV, 1-6. Les Paralipomènes de Jérémie (V, 34) pourraient également contenir une allusion à la Jérusalem céleste (l'expression utilisée est «la ville d'en haut, Jérusalem»). Le Testament de Dan (V, 12) évoque la «nouvelle Jérusalem» et pourrait dépendre de l'Apocalypse de Jean; dans tous les cas, ce texte semble faire référence à une nouvelle Jérusalem terrestre plutôt qu'à une cité céleste (cf. M. VERMAN, «Earthly and Heavenly Jerusalem», p. 140). Sur la «Nouvelle Jérusalem» dans les manuscrits de Qumrân, voir L. DiTOMMASO, *The Dead Sea New Jerusalem Text: Contents and Contexts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005; il écrit p. 10: «I argue that the New Jerusalem of the NT should not be understood as a heavenly Jerusalem and that to do so employs an understanding of the evolution of the topos which might be too influenced by the heavenly New Jerusalems of the New Testament or the development of apocalyptic literature. I posit that perhaps a more fruitful taxonomy may be sought in the division between the "restored" and the "monumental" types of New Jerusalems». Cette «nouvelle Jérusalem», pour eschatologique qu'elle soit, reste donc bien terrestre et non céleste. Verman ajoute à cet égard: «Although arguments from silence are seldom convincing, the fact that the sectarian scrolls are silent on the topic of heavenly Jerusalem is quite surprising and could be adduced as support for the "minimalist" position that this concept was not prevalent at that time» («Earthly and Heavenly Jerusalem», p. 141).

est là aussi eschatologique. On note en outre que dans IV Esdras 7,26, la cité est associée à la terre, «aujourd'hui cachée», tandis qu'en VIII,52, la référence à la «cité édifiée» attendue dans l'eschaton est suivie de la mention du «repos», ce qui n'est pas sans rappeler He 4,8-10. Enfin, IV Esdras XIII, 36 revient sur la vision de la nouvelle Jérusalem (appelée Sion) et précise qu'elle sera «taillée sans l'aide d'aucune main», ce qui signifie que Dieu seul l'aura bâtie, comme dans He 11,10. Quant à l'Apocalypse syriaque de Baruch, on y trouve l'idée que la nouvelle Jérusalem existe depuis la création du paradis et que Dieu l'a montrée à Abraham «durant la nuit où furent partagées les victimes», dans le contexte de la grande scène d'alliance de Genèse 15 (II Baruch IV,5). D'après ce texte, Abraham a donc bel et bien bénéficié d'une vision de la cité céleste, comme l'affirme l'Épître aux Hébreux (11,13)!³³ Mais la perspective de l'Apocalypse syriaque de Baruch, comme celle du IV Esdras, reste centrée sur le sort du peuple d'Israël. En témoigne le début du chapitre III de II Baruch: «Je ne dirai qu'une chose devant toi, Seigneur! Qu'arrivera-t-il donc après cela? Car si tu détruis ta ville, si tu livres la Terre à nos ennemis, comment se souviendra-t-on du nom d'Israël³⁴?».

Hébreux 11 est aussi à rapprocher de la vision de la Jérusalem nouvelle dans l'Apocalypse de Jean, où Dieu résidera parmi les fidèles et essuiera toute larme de leurs yeux (21,9–22,5). Dans ces deux textes, la notion de cité est plus largement synonyme de présence ou de royaume de Dieu³⁵. Certes, là où Hébreux envisage une Jérusalem céleste (cf. He 12,22), l'Apocalypse fait descendre la nouvelle Jérusalem sur terre, à la place de l'ancienne (Ap 3,12). L'Apocalypse étant vraisemblablement postérieure à la destruction du temple et de Jérusalem, il faut sans doute voir dans cette opposition ancien/nouveau une volonté d'affirmer la solidité et la permanence de la Jérusalem céleste, symbole de l'espérance chrétienne, face à l'impermanence de la Jérusalem terrestre³⁶. De fait, ni l'Apocalypse

³³ Sur la vision de la Jérusalem céleste dans II Baruch, voir R. NIR, «“This is not the City which I Have Carved on the Palms of my Hands”: The Heavenly Jerusalem in II Baruch», *Zion* 65, 2000, p. 5-44 (en héb.).

³⁴ II Baruch III,4-5; traduction de J. HADOT, in A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (ed.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 1481-1483.

³⁵ Voir H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1951, p. 200. Cf. LAUB, *Bekenntnis und Auslegung*, p. 258 (il s'agit de «die himmlische Heilswelt Gottes selbst»). Sur ce point, un autre rapprochement avec Philon pourrait être esquissé, lorsque ce dernier présente Dieu lui-même comme la patrie d'Abraham (voir *Her.* 26-27; *Fuga* 76).

³⁶ Cf. He 13,14: «Car nous n'avons pas ici de cité qui demeure, mais nous cherchons celle qui est à venir». Ce type d'énoncé pourrait aussi viser Rome, la cité censée exister pour l'éternité. Si l'on situe l'auteur et/ou les destinataires d'Hébreux à Rome, la dimension subversive du propos serait d'autant plus percutante.

ni l'Épître aux Hébreux n'attendent la reconstruction de la Jérusalem terrestre, tandis que les sources rabbiniques, elles, n'envisagent jamais la descente de la Jérusalem céleste, mais bien la reconstruction de la terrestre³⁷.

L'apparition du thème de la *cit*é en lien avec un texte qui invoquait la terre pourrait comporter d'autres implications. L'Apocalypse de Jean évoque «Babylone la Grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre», assise sur une bête à sept têtes représentant sept montagnes, ville que l'on s'accorde à identifier avec Rome (Ap 17, en particulier vv. 3.5.9). Babylone (*Bavel* en hébreu) renvoie avant tout à Babel, cette cité des débuts de l'humanité foudroyée par Dieu. Dans la Genèse, le récit de l'épisode de Babel précède immédiatement le départ d'Abram pour la terre de Canaan. Le développement de Philon sur la véritable patrie dans *De Confusione Linguarum* 77-78 est lui aussi introduit en lien avec l'épisode de Babel: à la cité érigée par l'orgueil des hommes s'oppose la véritable patrie des âmes bien nées, qui est aussi qualifiée de métropole ou «cité mère»³⁸. Dans d'autres textes, Philon utilise de manière encore plus nette le vocabulaire de la cité (*polis*) de façon équivalente à celui de la patrie (*patris*)³⁹. Hans Bietenhard note avec perspicacité que la nouvelle Jérusalem venue d'en haut, dans l'Apocalypse de Jean, s'oppose à Babel, la cité qui voulait s'élever jusqu'aux cieux⁴⁰. Qu'en est-il dans l'Épître aux Hébreux? Il me semble que la cité qui a «de solides fondations», dont Dieu est «l'architecte et le constructeur», s'oppose elle aussi à la Babel construite par les hommes juste avant le début de la geste d'Abraham.

Cette Babel-Babylone qui défie Dieu, l'Apocalypse de Jean l'identifie à Rome, qui persécute les chrétiens⁴¹. Il est possible que, influencé par l'Apocalypse de Jean ou plus largement par l'apocalyptique juive, l'auteur de l'Épître aux Hébreux ait choisi d'évoquer le royaume de Dieu réservé

³⁷ Voir H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt*, p. 192-204. Voir aussi le témoignage ambigu de II Baruch XXXII,1-4.

³⁸ Sur Jérusalem comme métropole dans l'œuvre de Philon, voir M. VERMAN, *Earthly and Heavenly Jerusalem*, p. 145-146.

³⁹ Voir en particulier *Leg.* III, 83, qui affirme qu'Abraham quitta sa terre pour recevoir une cité que Dieu lui offrait. De même, en *Somm.* I, 46, Jacob ne supporte pas de rester dans le pays de la connaissance sensible (Harân) alors que lui est réservée la cité de la pensée, c'est-à-dire le monde intelligible; voir aussi *Somm.* I, 181 et C. CARLIER, *La Cité de Moïse*, p. 390-396.

⁴⁰ BIETENHARD, *Die himmlische Welt*, p. 202.

⁴¹ Certains chercheurs ont contesté cette identification, mais pas de manière convaincante; voir entre autres la réponse de G. BIGUZZI, «Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?», *Biblica* 87, 2006, p. 371-386.

aux élus sous la forme d'une «cité» aussi par opposition à l'hégémonie de Rome, LA cité (l'*Urbs*, la capitale du monde), à qui les dieux étaient censés garantir un règne sans fin et une stabilité à toute épreuve. Il n'est sûrement pas fortuit que le thème de la Jérusalem céleste fasse son apparition précisément, et pour ainsi dire exclusivement, dans des œuvres de la fin du I^{er} siècle que les historiens s'accordent à interpréter comme des réponses soit à la défaite de 70 (pour IV Esdras et II Baruch), soit à la persécution des chrétiens par Rome ou à l'impérialisme romain en général, dans le cas de l'Apocalypse de Jean (ce n'est certes pas la seule motivation de l'œuvre, mais en représente un aspect significatif). Bien que le contenu de l'Épître aux Hébreux soit trop évasif pour en tirer des conclusions définitives quant au lieu et au contexte de la rédaction de l'opuscule, l'analyse proposée ici du motif de la cité céleste et de ses liens avec la tradition apocalyptique est cohérente avec les propositions d'Ellen Bradshaw Aitken, pour qui l'Épître doit probablement être située dans le contexte de la Rome flavienne, et vue comme une forme de résistance à l'idéologie impériale, en particulier telle qu'elle se manifeste dans le triomphe de Vespasien et Titus, commémoré dans l'Arc (qui contient également une représentation de l'apothéose de Titus)⁴². Certes, le motif de la cité céleste, en lui-même, ne nous informe en rien sur le lieu de composition de l'Épître, qui pourrait avoir été rédigée à différents endroits de l'empire⁴³. Mais que l'Épître ait eu un horizon politique, culturel et cultuel romain (indépendamment du lieu précis où se trouvaient l'auteur et les destinataires) est une hypothèse très plausible, également avancée par Jorg Rüpke⁴⁴. À la conclusion de Jody Barnard écrivant que «*Hebrews is an early Christian expression of Jewish apocalyptic mysticism*»⁴⁵, il faut donc sans doute ajouter que l'Épître aux Hébreux contient aussi des échos de la réflexion *politique* (et pas seulement mystique) de l'apocalyptique juive.

CONCLUSION

En conclusion, le rapprochement entre Hébreux 11,8-16 et différents types de sources juives montre que l'auteur de l'Épître a dû connaître certaines traditions issues du judaïsme hellénistique et de la littérature

⁴² BRADSHAW AITKEN dans «Portraying the Temple in Stone and Text»; ID., «An Early Christian Homerizon?»

⁴³ Voir P.M. EISENBAUM, «Locating Hebrews Within the Literary Landscape of Christian Origins», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights*, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 2005, p. 213-237.

⁴⁴ RÜPKE, *Starting Sacrifice in the Beyond*.

⁴⁵ BARNARD, «The Mysticism of Hebrews», p. 282, italique dans le texte original.

apocalyptique juive, mais que sa perspective est aussi en rupture avec celle des sources juives. Il rejette l'idée d'un accomplissement de la promesse faite à Abraham, fût-ce de manière incomplète, lors de la conquête de Canaan sous l'égide de Josué; même si les Israélites sont entrés autrefois en Canaan, ils n'y ont pas trouvé le repos qui constituait l'objet véritable de la promesse de Dieu. Alors que même un auteur féru d'allégorie comme Philon ne renonce pas à une réflexion sur le sens littéral de l'histoire biblique, l'auteur d'Hébreux procède à une réinterprétation qui n'est en fait ni littérale, ni allégorique. On pourrait la qualifier de lecture christocentrée, à visée d'exhortation.

Le déplacement majeur opéré par l'auteur de l'Épître aux Hébreux de la terre vers la cité céleste peut dans une certaine mesure être replacé dans la tendance plus générale attestée dans une grande partie des sources bibliques et juives d'époque perse et hellénistique, à se focaliser sur la cité-temple de Jérusalem plutôt que sur la terre⁴⁶. Si l'on se place dans cette perspective, on est amené à lier étroitement le motif de la cité céleste à celui du sanctuaire et du culte célestes. À la suite d'Ellen Bradshaw Aitken et de Steven Muir, la supériorité du sanctuaire et de la cité célestes dans Hébreux peut en définitive être envisagée non seulement comme une polémique vis-à-vis du culte juif au temple de Jérusalem (lequel est sans doute déjà une réalité du passé), mais aussi, de manière plus implicite, comme un rejet d'un autre système cultuel, impérial et romain⁴⁷. L'Épître aux Hébreux rejoindrait alors la tradition apocalyptique juive non seulement dans sa dimension mystique, mais aussi dans sa dimension politique⁴⁸.

⁴⁶ Voir WEINFELD, *The Promise of the Land*, cité *supra*, note 32.

⁴⁷ BRADSHAW AITKEN écrit ainsi dans l'article inclus dans ce volume p. 220: «Here I examine [...] how the destruction and building of temples by the Flavians may function as an occasion within which Hebrews' claims about the superiority of the heavenly temple should be read. That is, as the Flavians are "restoring" and reshaping the cultic cityscape of Rome, so Hebrews is defining a heavenly cityscape in which the people of God live in restored relationship with God». Voir aussi MUIR, *The Anti-imperial Rhetoric of Hebrews 1.3*, p. 174 en particulier.

⁴⁸ Cf. P.M. EISENBAUM, «Locating Hebrews», p. 236: «[...] I now see Hebrews' "supersessionism" as possibly a desperate attempt to construct anew a religious heritage that seems to have all but disappeared. It is in some ways neither Judaism nor Christianity and in other ways it represents both – a unique form of Judeo-Christian religiosity that perhaps existed briefly when Rome was the common enemy of Jews and believers in Jesus and before the rhetoric of Christian and Jewish leaders could construct firm boundaries between Judaism and Christianity».

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

«EN-DEHORS DE LA PORTE» (HE 13,12)

Jean-Marie CARRIÈRE, sj

Quelles perspectives la Lettre aux Hébreux construit-elle pour ceux à qui elle s'adresse, et comment y procède-t-elle, quant à leur existence sociale et théologique, de telle sorte que leur vie puisse éventuellement être caractérisée comme une existence «à la frontière»? Tel est le point que nous voudrions explorer. Sans oublier combien est étroit le rapport entre exposé et exhortation dans la Lettre aux Hébreux, nous serons plus attentifs, évidemment, aux passages en «nous» dans la lettre; il s'agit, finalement, de mieux comprendre l'une des dernières exhortations adressées aux destinataires: «Sortons vers lui *en dehors du camp*, en portant son opprobre» (13,13).

Nous n'entrons pas dans les importantes et indispensables questions préliminaires de la date, du genre, des destinataires de la Lettre aux Hébreux, traitées par ailleurs dans ce volume. Nous tenons deux options: d'une part, dans notre lettre, l'exposition (à dominante christologique) et l'exhortation sont très fermement et finement articulées l'une à l'autre, pour former ce *λόγος τοῦ παρακλήσεως* (13,22) par où l'œuvre se définit; d'où, d'autre part, notre préférence pour la disposition proposée par Guthrie¹ qui rend mieux compte de cette articulation que la proposition de Vanhoye², laquelle privilégie beaucoup la christologie.

Notre propos se déploie en cinq suggestions, énoncées de manière ramassée; quatre de ces propositions s'appuient sur des passages de la lettre, choisis en fonction de la pertinence de leur position dans la disposition de celle-ci.

I.

Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν (He 4,11)

Si les fils d'Israël n'ont pu sortir de l'errance au désert, les destinataires de la lettre doivent, et certainement peuvent, se considérer

¹ G.H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis*, Leiden, Brill, 1994.

² A. VANHOYE, *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Studia Neotestamentica 1), Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 261-265.

**comme au seuil du repos, sur la frontière temporelle de l'aujourd'hui.
Tout retrait en arrière serait définitif.**

Tant selon l'admirable exégèse du Ps 95 aux chapitres 3 et 4, par où apparaît le caractère tranchant de la parole divine, que par la sorte de relecture de l'histoire sous la raison de la foi au chapitre 11, la lettre considère que les fils d'Israël ne «purent pas entrer» dans le repos (3,19), ou que, même avec la foi dont ils témoignent, ils «n'obtinrent pas la promesse» (11,39). La terre n'a en fait jamais été possédée, elle ne fut jamais qu'un séjour pour les fils d'Israël. Il en va donc comme si l'exode ne s'était jamais achevé, comme si les fils d'Israël restaient, même dans le pays où ils se trouvent, comme prisonniers de la pérégrination au désert³. Dans le prolongement des chapitres 3-4, le chapitre 11 évoque la recherche d'une ville, si tant est que la ville – entendons Sion – offre l'accès au repos, le repos de Dieu lui-même, celui du septième jour de la création. Une ville toujours rêvée, jamais atteinte.

Il n'en va pas de même pour les destinataires de la lettre. Ils peuvent, et ils doivent, se considérer comme au seuil de la terre du repos. Ils le *peuvent*, car il leur est possible d'y entrer grâce à Jésus, qui se substitue à Josué puisque celui-ci n'a pas réussi à faire entrer les fils d'Israël (4,8). Si l'on tient avec Vanhoye⁴ que la référence d'arrière-plan pour le Ps 95 est plutôt Nb 14 que Ex 17 ou Nb 20, la pérégrination dans le désert n'est pas une image pertinente de la condition chrétienne selon la lettre. Elle n'est pas celle d'un interminable délai, mais bien plutôt celle d'un accès proche, comme il en est du Royaume de Dieu selon les évangiles.

Accès proche, mais alors sur quelle frontière se trouve-t-on? À la différence des fils d'Israël incapables de franchir une frontière apparemment spatiale, les destinataires de la lettre sont considérés en mesure de franchir une frontière qui est essentiellement temporelle: c'est la proclamation de l'aujourd'hui qui constitue la frontière et qui la caractérise (3,13; 4,7). Ce point est important pour notre propos, au vu de la diversité des représentations de la frontière dans notre modernité. La frontière première et constitutive est, pour Hébreux, temporelle, et toutes les autres frontières s'y rapportent d'une manière ou d'une autre. Ce qui fait de l'aujourd'hui une frontière matrice de toutes les frontières, c'est la parole qui s'y donne à entendre.

³ Voir M. THIESSEN, «Hebrews and the End of the Exodus», *Novum Testamentum* 49, 2007, p. 353-369.

⁴ A. VANHOYE, «Longue marche ou accès tout proche? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,1», *Biblica* 49, 1968, p. 9-26.

Si les destinataires de la lettre sont déclarés capables de franchir cette frontière, s'ils peuvent entrer, ils *doivent* entrer, aussi. Pouvoir entrer a supposé une condition structurelle, entrer effectivement requiert une attitude, qui n'est pas exactement une condition à remplir. La structure des chapitres 3-4 est construite sur l'opposition foi-incrédulité, et celle du chapitre 11 sur le «type de la foi»⁵; ce qui met en évidence la foi comme réponse à la proclamation de l'aujourd'hui. Cependant, de nombreux passages de la lettre, à l'occasion fort sévères, et accompagnés d'images puissantes, manifestent la difficulté de la réponse et les risques qui lui sont inhérents: «négliger l'appel», «partir à la dérive» (2,1), «rester en retrait» (4,1), «être lent à comprendre» (5,11), «perdre pied», «faire défection» (10,38-39), avertissements que viennent sceller les difficiles paragraphes sur le péché irrémissible⁶. Toutes ces exhortations apparemment négatives et terribles visent à définir l'attitude requise pour entrer comme l'exact contraire d'un quelconque retrait en arrière; elles ont aussi pour fonction de manifester comment le passage de la frontière temporelle de l'aujourd'hui ouvre à un statut définitif, stable, inébranlable – c'est-à-dire de l'ordre du repos.

II.

Οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν (He 11, 16)

Plus qu'un peuple construit avec des institutions et des lois, les destinataires de la lettre sont étrangers et voyageurs, mobiles et non fixés, sans qu'aucune frontière ne les arrête ni les retienne. Leur mouvement est ancré en avant.

Il s'agit donc d'entrer dans la terre de la promesse, cet espace dont le parcours figuratif dans la lettre⁷ est intéressant à suivre: d'abord le repos (chap. 3-4), puis une patrie céleste, puis une ville (chap. 11). Ce qui est proposé aux destinataires de la lettre, c'est la possibilité d'atteindre le statut de chacune de ces réalités – repos, patrie, ou ville – telle que le dessein de Dieu les pose, c'est-à-dire sous la raison de la promesse.

⁵ Nous suggérons de prendre en compte la valeur d'attribution du datif pour le terme «foi» qui scande et structure le chapitre 11; on pourrait comprendre ces expression comme: «du style de la foi relève Untel...».

⁶ Sur ce point, voir F. MARTY, «Le péché sans rémission dans l'épître aux Hébreux», in C. REYNIER, B. SESBOUÉ (ed.), *«Comme une ancre jetée vers l'avenir» Regards sur l'Épître aux Hébreux*, Paris, Médiasèvres, 1995, p. 109-122.

⁷ Voir K.L. SCHENCK, *Cosmology and Eschatology in Hebrews. The Settings of the Sacrifice* (SNTS Monograph 143), Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Sous la raison de la promesse: car la proclamation de la parole dans l'aujourd'hui n'est autre que l'énonciation de la promesse divine. Or, le premier bénéficiaire de la promesse, c'est Abraham; il convient donc de suivre comment le discours de la lettre s'attache à la figure d'Abraham, lui qui porte la catégorie de la promesse de manière privilégiée.

À la fin du chapitre 6, la promesse divine à Abraham se révèle être un serment. Que la parole divine soit qualifiée comme serment suppose que soit aperçue en elle la parole vraie et efficace dès l'origine⁸, «sans mensonge» (6,18). Qui accorde sa foi à une telle parole entre alors dans l'espace stable et irrévocable de la puissance de vie de la parole. La rencontre entre Abraham et Melkisedek au chapitre 7 met d'une part en avant cette «puissance de vie indestructible» (7,16) qui fournit la raison du sacerdoce à la manière de Melkisedek, et d'autre part la caducité d'un dispositif législatif qui cherche vainement à avoir prise sur une vie qu'il ne peut saisir, parce qu'il s'appuie sur un jeu déficient de la parole, autre que celui de la parole du serment.

Le personnage d'Abraham, non sans l'épouse Sarah, occupe une place prépondérante⁹ dans l'hymne à ceux et celles qui témoignent du style de la foi, au chapitre 11. Abraham et Sarah ont accordé crédit à la parole du serment, à propos du fils à venir, et ont ainsi fait l'expérience de cette puissance de vie indestructible, contre la mort et la nécrose. Cependant, plus originellement pourrait-on dire, la parole divine comme promesse engage Abraham à partir, plus exactement à sortir¹⁰ (11,8); la vie d'Abraham est sous le signe du départ¹¹, comme celle du migrant, de l'étranger¹². C'est sur cette caractéristique que porte le paragraphe charnière du chapitre 11 (vv. 13-16), qui, à notre avis, s'adresse nettement aux destinataires de la lettre. Ici, entrer dans le repos se comprend comme entrer dans une vie sous le signe du départ, selon des promesses vues et saluées

⁸ Voir les analyses de G. AGAMBEN, *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment* (Textes philosophiques), Paris, Vrin, 2009.

⁹ En suivant les formes utilisées pour le terme «foi», on distingue trois parties et une quatrième dans ce chapitre 11. Une série avec des datifs aux vv. 3-12, puis une autre aux vv. 17-31, de même amplitude; exactement au milieu, un moment charnière («selon la foi») aux vv. 13-16; la quatrième partie est introduite par «encore». Abraham occupe la moitié des vv. 3-31, le paragraphe charnière étant situé au centre du récit le concernant. Voir J.-M. CARRIÈRE, «Tenez bon!» *Relire la Lettre aux Hébreux* (Cahiers Évangile 151), Paris, Cerf, 2010.

¹⁰ D'une impasse, relire Gn 11,27-30.

¹¹ Thème développé par PHILON D'ALEXANDRIE, *De migratione Abrahami* dans *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 14, Paris, Cerf, 1965.

¹² La lettre reprend la double intrigue du récit sur Abraham, à savoir celle de la paternité, et celle de la migration.

de loin, selon la recherche d'une patrie qui, céleste, n'est certainement pas celle qu'ils avaient quitté, une vie confessée comme étant celle d'«étrangers et voyageurs sur la terre». Cette condition d'étranger et voyageur est caractérisée par le mouvement (dont l'appui, comme une ancre, est en avant: 6,19). Nous sommes au niveau d'une anthropologie fondamentale, et, notons-le, sans qu'il ne soit plus question de frontière, physique ou sociale; aucune des frontières habituelles que nous connaissons ne peut entraver l'accès à cette condition, obliger à un passage plus ou moins contraint ou douloureux. Mais ce mouvement, cependant, est «selon la foi» (v. 13): la foi, dont la définition est donnée au début du chapitre, racine, hypostase du mouvement de l'espérance, mise en rapport avec ce que nous ne voyons pas. Si la foi est le répondant de la parole divine, elle en vient à s'identifier à l'espérance dès lors que la parole se présente comme promesse¹³. Le sceau de cette condition proposée aux destinataires de la lettre est tout à fait remarquable: «C'est pourquoi Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu» (v. 16).

Nous avons plutôt suivi Abraham; un mot rapide, cependant, sur Moïse: il n'entra pas dans la terre de la promesse, il fut cependant serviteur digne de confiance établi sur toute la maison, législateur éminent. Le chapitre 11 retient de lui un détail, de manière quelque peu surprenante: son choix d'être maltraité avec le peuple de Dieu, l'estime qu'il a porté à l'humiliation du Christ (11,25-26). La lettre aura à dire à ce sujet à ses destinataires.

III.

Notre troisième point relève de l'intermède, d'ordre sociologique et philosophique, et prend en considération l'expérience contemporaine des migrants.

Nous considérons aujourd'hui comme un droit universel la possibilité de sortir hors des frontières de son lieu d'origine. Où entre-t-on alors, qui n'est plus défini par des frontières – malgré toutes celles, épaisses, que les États érigent et contrôlent? Dans une vie sous le signe du départ, du commencement, dont les repères constitutifs sont seulement la promesse et le pardon.

¹³ C. THEOBALD, «'L'initiateur de la foi qui la mène à l'accomplissement' – Lecture théologique d'He 11,1 à 12,3» in C. REYNIER, B. SESBOUÉ (ed.), *«Comme une ancre jetée vers l'avenir» Regards sur l'Épître aux Hébreux* Paris, Médiasèvres, 1995, p. 85-102.

Quatre notes.

a) L'article 13-2 de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948 stipule: «Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays». Ce principe de libre circulation (cfr. 13-1) n'est qu'apparemment favorable aux migrants et aux réfugiés. Au grand dam des associations et des ONG qui défendent les droits des migrants, la Déclaration n'énonce nulle part un droit d'entrer dans un autre pays. La doctrine sociale de l'Église, quant à elle, prend en compte ce déficit, et défend haut et fort un devoir d'accueil, et met en avant la belle pratique de l'hospitalité. Lu de manière plus symbolique que strictement juridique, l'article de la Déclaration nous semble pointer vers une expérience fondamentale, sinon fondatrice: la possibilité pour chacun de s'extraire de «son pays, de sa parenté, de sa famille», d'engager le cheminement d'une vie autre.

b) Cependant, où entre-t-on alors? Le migrant et le réfugié rejoignent la ville-tremplin que décrit Saunders¹⁴, une banlieue, montrant qu'ils sont «à la recherche d'une ville». N'entrent-ils pas en fait dans une vie abandonnée, dans une banlieue, trop souvent considérés comme les bandits médiévaux, coincés entre la forêt et la ville – comme à Ceuta et Mellila? Le lieu du ban est cette zone où la vie du réfugié rejoint celle de l'homo sacer, à la fois exposée au meurtre et insacrifiable¹⁵, où il n'est remis à nul autre qu'à lui-même, contraint à une patience et à une ténacité infinies dans les violences de l'histoire. Agamben souligne: l'extrariété de celui qui est dans le ban est plus originaire que l'extranéité de l'étranger.

c) Tout emplacement, suggère Michel Agier¹⁶, a été précédé et sera suivi d'un déplacement. C'est-à-dire du passage d'une frontière, dont l'espace peut être large et qui se caractérise par la violence, l'incertitude, la créativité. Dans l'état actuel de notre monde, le mur ou le centre de rétention sont la négation de la frontière, ils sont à la frontière ce que l'obsession identitaire est à la relation. Car la frontière est en fait la condition de notre être-au-monde et de la reconnaissance réciproque. Et c'est la raison pour laquelle la frontière, comme fait social, fait l'objet d'un rite, dont les phases soulignent la séparation, la transformation et la ré-agrégation. Un rite qui n'est pas nécessairement un sacrifice, mais qui

¹⁴ D. SAUNDERS, *Du Village à la ville: comment les migrants changent le monde*, Paris, Seuil, 2012.

¹⁵ G. AGAMBEN, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

¹⁶ M. AGIER, *La Condition cosmopolitique. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, 2013.

cependant permet de comprendre le sacrifice comme rite de passage¹⁷, et le passage d'une frontière comme condition de notre être-au-monde.

d) «Étranger et voyageur», la vie est désormais, nous l'avons noté avec Philon, sous le signe du départ, du commencement, comme sous la raison d'une naissance. Nous ne manquerons pas de nous rappeler les propos d'Hannah Arendt¹⁸ sur notre condition humaine de natalité, et des deux réalités qui la structurent comme telle: la promesse (c'est-à-dire quasi le serment), et le pardon, seuls à même de «réparer» l'imprévisibilité des actions humaines et leur irréversibilité.

Il est temps de revenir à la lettre aux Hébreux.

IV.

τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν ἐτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν (He 9,8)

À la suite du pionnier de la foi, les destinataires de la lettre sont invités non seulement à achever une «sortie», mais aussi à passer franchement «au-delà» de toute condition et de tout système, car aucun ne saurait résister à l'ébranlement.

«C'est là une parabole pour le temps qui se tient maintenant», poursuit la lettre au verset 9. Le temps présent est encore, pour les destinataires de la lettre, celui où «des choses» font écran à ce que le chemin pour entrer soit dévoilé, pour que, de fait, une sortie définitive puisse être accomplie – si tant est que «les choses» encore visibles (11,2) qui font obstacle à *entrer* retiennent de franchement *sortir*. Un premier exemple en a été donné dans l'exhortation du chapitre 6, où les destinataires de la lettre sont invités non point à rejeter, mais à aller «au-delà» des «données premières», à «laisser l'enseignement élémentaire», à s'engager dans un approfondissement du mystère du Christ, à atteindre un achèvement, une «stature d'adultes». Notons le double aspect du mouvement proposé: d'une part, il s'agit de «laisser», donc de quitter, de sortir pour pouvoir entrer; d'autre part, il s'agit de repartir du commencement (5,12). Il s'agit de reprendre le mouvement depuis l'archè (à savoir: les paroles divines) pour réussir à atteindre le telos, à savoir l'entrée dans le repos, et dans le

¹⁷ Voir les réflexions de J. DUNNILL, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews* (Society for New Testament Studies Monograph Series 75), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

¹⁸ H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, chapitre 4.

repos de Dieu. Ce mouvement n'est autre que celui auquel provoque la nouveauté du Christ: et c'est bien pourquoi la lettre caractérisera Jésus comme archè et telos de la foi (12,2).

Car c'est bien dans l'approfondissement du mystère du Christ que s'entend l'invitation adressée aux destinataires de la lettre d'achever la sortie, de passer au-delà, à la suite du Christ qui ouvre le chemin. Il nous suffira d'en rappeler rapidement quelques aspects, dont les effets pour les destinataires de la lettre se lisent facilement. La manière dont le Christ est établi grand-prêtre (5,1; 8,3) signifie la sortie d'un système sacerdotal caractérisé par la généalogie, par la multiplicité et par l'absence du serment divin. Sortie aussi d'un système législatif en matière cultuelle, «car un changement de sacerdoce entraîne forcément un changement de loi» (7,12). L'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste signifie le passage au-delà de ce qui, terrestre, reste ombre, figure, esquisse, image, non-vrai encore (8,1-5; 10,1-4): l'invitation suggère de passer au-delà du Temple, ou bien une manière de gérer son absence. Sortie, et celle-là non des moindres, de l'*anankè* – nécessité, fatalité – de la mort (9,15-22), grâce à la manière dont le Christ a pris sa mort (10,1-18).

Remarquons que ces sorties et ces passages au-delà proposés aux destinataires de la lettre restent ancrés dans la logique première de l'entrée dans le repos, dans le franchissement de l'aujourd'hui, comme le montre la référence à l'expérience du pèlerinage («s'approcher de Sion») ainsi qu'à celle du Sinaï, plutôt en finale de la lettre, au chapitre 12 (vv. 18-29). Comme le suggère Dunnill¹⁹, il s'agit d'entrer aujourd'hui dans la présence gracieuse et dangereuse de Dieu, ou encore dans un «monde possible», pour parler comme Ricœur.

V.

τοῖνον ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμόν αὐτοῦ φέροντες (He 13,13)

Grâce à une ultime interprétation de Lv 16, les destinataires de la lettre sont finalement invités à assumer de manière créative un statut social marginalisé, en prenant une distance critique par rapport aux valeurs dominantes de la culture ambiante.

Les dix-neuf premiers versets du chapitre 13 énoncent une série de dix conseils sous diverses formes exhortatives, le plus souvent amplifiées par

¹⁹ J. DUNNILL, *Covenant and Sacrifice*, 1992.

une motivation. C'est le septième conseil qui nous intéresse ici (vv. 9-15); il s'achève par l'invitation au sacrifice de louange, à la confession du nom du Christ, reprenant sans doute la confession du v. 8, qui précède immédiatement cette unité.

Trois remarques sur ce passage. a) Le v. 11 est à nouveau une claire allusion à Lv 16, texte auquel déjà auparavant la lettre s'est référée. On sait que Lv 16 combine et un rituel sur le bouc émissaire et des dispositions sacrificielles conformes à celles indiquées en Lv 1-4, notamment le sacrifice pour le péché. La lettre laisse clairement de côté la référence au bouc émissaire, pour ne retenir que le rite sur le péché: le v. 11 renvoie à Lv 16,27²⁰. La sortie du Christ en dehors de la porte où il sera crucifié n'a rien à voir avec le rite du bouc émissaire. b) Le v. 12 reprend la lecture de l'acte du Christ dans la liturgie de la nouvelle alliance: l'entrée dans le sanctuaire avec son sang (9,11-28), et l'offrande de son corps (10,1-18). La sortie du Christ en dehors de la porte concerne son corps. c) La lettre a déjà laissé comprendre le «nous» de ses destinataires comme le corps du Christ (3,1-6²¹). L'invitation du v. 13 se comprend alors aisément: nous, le corps du Christ (voir 13,3), nous sommes invités à sortir en-dehors du camp, vers lui, avec lui. La lettre précise «en portant son opprobre»: certainement pas *son* péché, ce qui ne tiendrait pas théologiquement, et selon notre première remarque! Les destinataires de la lettre sont invités à sortir du camp, en portant l'opprobre *du Christ*; il en a été question en 12,2, il s'agit de l'humiliation de la crucifixion. Effet de cette «sortie»: nous, les destinataires de la lettre, nous témoignons que nous sommes à la recherche d'une ville «à venir» (v. 14).

La mention de l'opprobre et de l'humiliation pointe, on le sait, vers une caractéristique importante de ce que vivent les destinataires de la lettre. DeSilva²² a montré le poids du paradigme honneur/honte dans la culture du premier siècle, et la manière dont la lettre aux Hébreux s'y rapporte. Si la crucifixion est un outrage public, une humiliation profonde, les destinataires de la lettre sont invités à imiter le Christ qui a méprisé la honte (12,2). Par là, il s'agit de prendre distance par rapport aux jugements de la culture dominante, par rapport à cette échelle honneur/honte

²⁰ «Le taureau pour le péché et le bouc pour le péché, dont le sang a été amené dans le sanctuaire pour le rite d'absolution, on les fait porter hors du camp et on les brûle, peaux, chair et fiente.»

²¹ Voir J.-M. CARRIÈRE, «Tenez bon!», 2010, *ad loc.*

²² D.A. DESILVA, *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBL Dissertation Series 152), Atlanta, Scholars Press, 1995, 2008.

et par rapport aux sanctions de l'opinion. Ce n'est pas la réputation propre qui fournit le repère de la vie chrétienne, mais bien plutôt le service de la paix, le service du Dieu de la paix (13,20).

Ce repère majeur vise à aider les destinataires de la lettre, dont la position sociale est fragile. Comme le souligne Dunnill²³, la lettre est écrite pour une communauté d'outsiders, pris dans un isolement caractéristique. En 10,32-34, la lettre décrit dans quelle situation se trouvent ses destinataires: injures et persécutions, prison, spoliation des biens. Grâce à sa christologie, la lettre veut aider la communauté à accepter de manière créative un statut social marginalisé²⁴.

À l'issue de notre bref parcours, nous pouvons hésiter à caractériser la vie chrétienne comme une vie «à la frontière». Certes, la vie du croyant se trouve dans une position quelque peu limite, puisque c'est d'*entrer* qu'il s'agit en premier lieu; dans cette perspective, la vie chrétienne peut trouver une esquisse de sa figure dans la vie du migrant ou des déplacés d'aujourd'hui. Cependant, il s'agit d'entrer dans un *au-dehors* du «camp», de la ville, là où se trouvent déjà, sans doute, les destinataires de la lettre. La vie à laquelle ils sont invités suppose une conversion du regard, une transformation de la manière de se considérer eux-mêmes, par rapport aux systèmes culturels ambiants et aux échelles de mesure qui les caractérisent. Ses maîtres mots sont *s'approcher* et *tenir ferme* (4,14-16 et 10,19-25), attitudes concrètes de la vie dans le style de la foi. Sa temporalité est celle du définitif contre l'infini de la répétitivité – car, comme le dit François Martin²⁵, ils sont passés d'une expiation indéfinie à un pardon infini. Sa spatialité est celle de la réalité contre l'ombre, de la vérité contre l'image.

Cette vie chrétienne, pour les destinataires de la lettre aux Hébreux, bénéficie en fait d'une identité narrative appuyée sur une triple référence: l'histoire d'Israël, la mort et l'intercession de Jésus, et les propres souffrances qu'ils endurent. Ainsi construite, elle peut entrer dans le repos, car c'est bien cela qui lui est proposé.

²³ J. DUNNILL, *Covenant and Sacrifice*, 1992.

²⁴ Voir H.W. ATTRIDGE, «Paraenesis in a Homily (logos paraklèseôs): the possible location of, and socialization in, the Epistle to the Hebrews», *Semeia* 50, 1990, p. 211-226.

²⁵ F. MARTIN, *Le Sacerdoce du Fils. L'Épître aux Hébreux, lecture sémiotique*, Lyon, Profac-Cadir, 2007.

THE PILGRIM LEADER AND THE PILGRIMS: WAYFARING SOLIDARITY BETWEEN CHRIST AND HIS FOLLOWERS IN HEBREWS

W. Gordon CAMPBELL

I. INTRODUCTION

In my oral contribution I responded to the conference organisers' highly stimulating and suggestive initiative in locating Hebrews in borderlands by taking a close look at the book's well-known movement motif. This is epitomised in 4,14-16 and 10,19-22, where Jesus is seen as passing through (4,14) the heavens or opening the way to God's presence (10,20) and where recipients are correspondingly exhorted, as his followers, to enter in turn (10,19) and make their own approach (4,16; 10,22).

Today, scholars use notions such as liminality or critical spatiality for conceptualising the journeying of Christ or his followers in Hebrews; these and more feature in the present volume. My particular contribution interacted with the conference theme by utilising the conception of a *pioneer-borderer*¹, as a help towards elucidating the movement motif in Hebrews, with reference to *pilgrimage*. Properly defined, I am

¹ My paper was entitled «Les pionniers-frontaliers de l'Épître aux Hébreux, au confluent de la christologie et de la vie chrétienne» (or in English, «Pioneer-borderers in Hebrews, where Christology and Christian life meet»). For purposes of publication, English here replaces the original French. In current French, the noun *frontalier* refers to someone who while living in one jurisdiction crosses the border to work in another – a common contemporary scenario within the European Union. As an exegete from Northern Ireland (accustomed to the Irish border), and also a French speaker, I consciously reflected on my own experience of crossing geographical, cultural and linguistic frontiers, in going to the Hebrews conference in Louvain-la-Neuve and interacting with other European or North American participants there. I found myself wondering whether my life and my exegetical work – in a variety of contexts, across several borders – did not somehow reinforce for me the role of pioneer-borderer implied or constructed by the text itself. In recognition of this the notion of pioneer-borderers is retained to an extent in what follows.

suggesting that pilgrimage in Hebrews provides scholarship with a heuristic device capable of uniting – in a single, integrated explanation – two trajectories: one by which Jesus entered the heavenly homeland and sanctuary; and correspondingly, one whereby those who look to him (12,2) follow him by faith to the same destination.

The Christ of Hebrews is a figure who, in the upward or return phase of his journey, opens new horizons by clearing a road to the heavenly sanctuary from the world of human beings: he opened the way for *us* (10,20).² In light of the conference theme it is easy enough to see how Christ as forerunner or the implied audience as followers might confront thresholds and cross frontiers. My concern, specifically, is to investigate more closely the connexions between Christ who breaks new boundaries on behalf of his followers, as Pioneer-Borderer *par excellence*, and those who by following his lead travel to and even beyond the same frontiers – even venturing ‘outside the camp’, in solidarity with Jesus who went ‘outside the city gate’ (13,12-13).

II. SOLIDARITY ON THE JOURNEY

Contemporary exegetes still owe much to Ceslas Spicq, who saw quite clearly how the itinerary which Jesus follows is not undertaken alone or indeed for himself:

The Son and the sons walk together, in association and solidarity within the same enterprise, μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ (III, 14), like a Shepherd and his flock, τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν (XIII, 20); together they make up one unique group of walkers³.

Where Jesus walks he goes on behalf of those who follow in his footsteps by faith, travelling in their turn towards and beyond the same borders, their eyes fixed on him. Virtually all of the material from Hebrews relevant to what might be called the *travel solidarity* of Christ and his followers comes into focus in Spicq’s description of Christ’s leadership role, exercised on behalf of his followers and inspiring their discipleship. When Spicq dubs the Christ of Hebrews “leader and guide”⁴, in a priesthood

² Where Hebrews’ Christology is concerned, my focus here will be on Hebrews’ depiction of what my Calvinist tradition would call the progressive maturation of the human Christ through his sufferings and faithful obedience, and therefore on his role as Exemplar for imitation by those whose life’s path is aligned to his.

³ C. SPICQ, *L’Épître aux Hébreux*, Paris, Gabalda, 1952, Vol 1, p. 301, my translation.

⁴ *Ibid.*, p. 300. Christ as «chef et guide» is how Spicq entitles the final part of a discussion of Jesus, Son of God in Hebrews. What is conveyed by certain of Hebrews’ key epithets for Christ will be discussed below.

whose efficacy is demonstrated by his penetration beyond the veil (6,19), he also designates him by the further very interesting term “migrant”.⁵ For Spicq this concept encapsulates not just how the Jesus of Hebrews passes from earth to the invisible heavenly world where God dwells, but how for Jesus’ followers – themselves migrants by implication – an access road has been opened by the one who is their high priest and human like themselves.

Enter as pioneering high priest into God’s presence, the Christ of Hebrews relates to his followers as a precursor or πρόδρομος (6,20):

He marks out the route, he is the first to travel it, he inaugurates and sanctions it (X, 19-20); believers have only to follow it in order to enter heaven themselves. Salvation [...] in its earthly phase may be thought of in the shape of a victorious march, of the overcoming of an obstacle, of entry into a Temple⁶.

Spicq conceives of both Christ as precursor and his followers, whose route their leader guarantees, as being on the move and engaged on an itinerary towards entrance into the heavenly sanctuary. Two further key terms invite immediate consideration: αἴτιος and ἀρχηγός. Spicq’s way of comparing and contrasting the two is to say that by describing Christ in 5,9 as αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, Hebrews is declaring the inaugural journey successful, whereas by the parallel designation of ἀρχηγός τῆς σωτηρίας (2,10) Hebrews conveys how wayfarers are accompanied and cared for throughout the stages of their own consequent journey:

The incarnate Son of God, as leader of creation, cares for humanity (ἀρχή- XII, 2), accompanying it on its very own roads, τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν (IX, 8), and leads it to the destination (τέλος), to the divine doxa (II, 10)⁷.

The success with which Christ has achieved his goal warrants Hebrews’ later designation of him as the τελειωτής (12,2) – for Spicq, the reliable guide and perfect⁸ leader who brings his work to completion.

⁵ *Ibid.*, p. 301. In its strict sense, Spicq’s term «migrateur» (in English, «migratory») is an adjective which implies seasonal migration, as of birds or other migrating creatures; Spicq, however, uses the adjective substantively. Since other factors than an internal clock determine the migrations of human subjects, «migrant» (as the equivalent noun in contemporary French or English) is adopted here.

⁶ *Idem*, my translation.

⁷ *Idem*, my translation.

⁸ S. BÉNÉTREAU, *l’Épître aux Hébreux*, vol. 1, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, argues against rendering τελειῶσαι in 2,10 (or its cognates throughout Hebrews) as conveying perfection (see p. 121 and his *excursus* on p. 136-146), urging that an eschatological goal of completion or consummation is meant, when things will ultimately be made perfect, together with progressive growth towards this end. This fits pilgrimage well.

Spicq turns to consider the work of Christ and this is where the spotlight really falls on the way Hebrews' movement motif affects the close relationship of followers to Christ as leader and guide. Calling recipients' travelling a "peregrination"⁹, Spicq conceives of them setting out from home as pilgrims, with Christ their ἀρχηγός – or leader – as fundamentally the "living and efficacious Word who reaches every pilgrim"¹⁰, in light of 4,12-13. For Spicq it is as "revealer Son"¹¹ that Christ shows pilgrims the way, encouraging them to progress and, where necessary, supporting them and clearing their path. Christ combines in his one person closely-associated roles of revealer and priest, attributed by the Old Testament to the prophet and the cultic celebrant respectively, so that "the value of his sacrifice is presented as something voiced (12,24)"¹², with his blood speaking more eloquently than that of Abel. As for the pilgrims, they are sinners needing not only a guide to show them the way and go before them but a priest to grant them access to heaven, or (in other words) to cleanse their conscience of all sin. Through his 'better sacrifice' (9,23), Christ the High Priest and leader shows that he is also their Saviour, since it is for human beings' salvation that he "has the sons follow after him on the road to heaven"¹³.

Closer consideration of this 'better sacrifice of the better covenant' leads Spicq to consider Christ as μεσίτης – a term which in Hebrews always refers to 'the mediator of a new covenant' (9,15; 12,24):

Christ is the author, the founder, the custodian and the instrument of a new order and of better relations between God and his people. The new Covenant originates with him because he prepared for it by preaching salvation (I, 1ff; II, 3). He was its initiator and he sealed it with his blood poured out in guarantee both of God's pact and of human beings' commitments¹⁴.

For A. VANHOYE, *A different Priest. The Letter to the Hebrews* (Rhetorica Semitica), Miami (FL), Convivium Press, 2011, p. 105, the verb signifies «bring to a successful conclusion». The excursus «Perfection in Hebrews» in D.A. DESILVA, *Perseverance in Gratitude*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2000, p.194-204, offers a fine introduction to this exegetical crux.

⁹ Spicq is here using the older meaning of *pérégrination* as essentially a complicated journey towards a far-off country – very close to its English meaning of a long and meandering journey. Contemporary French usage regularly pluralises the noun, with the sense of exploring surroundings on foot.

¹⁰ *Ibid.*, p.302, my translation. We will discuss the term ἀρχηγός more fully later.

¹¹ «Fils révélateur» is Spicq's section heading, p. 301ff.

¹² *Ibid.*, p. 302, my translation.

¹³ SPICQ, *l'Épître aux Hébreux*, Vol. 2, p. 39, my translation.

¹⁴ Vol. 1, p. 310, my translation.

Two aspects of Christ as mediator are particularly interesting for our purposes here. First, he is “the leader and supervisor of God’s travelling people”¹⁵ and also their forerunner, whose death opens a way to heaven for his disciples to follow. As Spicq reads 9,24, “the very reason why Christ enters the heavenly sanctuary is to secure access to it for believers”¹⁶. In approval of Calvin’s linkage of covenant and sacrifice – “for any covenant between God and human beings to be firm and stable, it must be based upon sacrifice”¹⁷ – Spicq enumerates those riches which Christ’s expiatory sacrifice guarantees, namely, justification, grace, things of God and powers of the world to come.

Then second, and with 9,15-17 in mind, Spicq explicates Christ’s role as mediator as the action of a testator, in whose will sealed by death, he irrevocably bequeaths all these gifts to his still-wandering brothers. Christ as mediator is thus the “perfecter and sanctifier”¹⁸, ὁ τελειωτής (12,2), of the people of God. Once again, Spicq uses here the language of pilgrimage and of travelling: according to Hebrews, the Christian life is service of the living God (9,14), cultic service even, and the walkers or emigrants are, as he puts it,

fugitives, οἱ καταφυγόντες (VI,18), exiles, pilgrims, travellers, παρεπίδημοί (Heb XI,13; cf. XIII, 13-14), subject to the same conditions of existence as the wilderness generation, in other words undertaking an exodus from this evil world towards the promised Land, God’s rest¹⁹.

Thanks to Christ, Spicq later says,

believers’ pilgrimage on earth will reach its goal and they will enter the divine sanctuary. These faithful followers, who have now become chosen ones, will no longer be designated as wanderers but as arrivals whose long journey has happily been completed and who are purified and sanctified for their participation in the heavenly liturgy²⁰.

From this distillation of Spicq’s work²¹ it is apparent that a profound solidarity existing between Christ as leader and his followers produces a double momentum at the very heart of the movement motif deployed in

¹⁵ *Ibid.*, p. 124, my translation.

¹⁶ *Idem*, my translation.

¹⁷ *Ibid.*, p. 310, my translation. of Calvin’s commentary on Heb 7.11, quoted by Spicq in a footnote.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ *Ibid.*, p. 310, my translation.

²¹ The intention of *Logos* software in the U.S.A. to commission an English translation of Spicq’s commentary, long overdue, is to be welcomed.

the book: onto *the itinerary of Christ*, as precursor and guide, whose life and death opened up the way to the heavenly worship of God, is mapped *the related journeying of his people*, called forth by his impetus; and their way takes shape as they follow in the steps of their guide, ultimately joining him in the place into which he has entered. At the same time, we may note Spicq's frequent recourse to *the language of pilgrimage*, or wayfaring, for conveying the movement of believers towards the heavenly sanctuary²² and, by implication, the manner in which they look to Christ *en route*.

III. ATTAINMENT OF THE HEAVENLY WORLD, WITH CHRIST AS LEADER

But how important should scholarship deem the contribution made to Hebrews by this *solidarity on the journey* to be? Writing prior to Spicq, Ernst Käsemann argued that a movement scenario not merely exists at the core of Hebrews but actually constitutes its principal motif. On the basis that Hebrews is reusing "the picture of Israel wandering through the wilderness", Käsemann speaks of "the wandering of the people of God"²³, locating the point of departure for the motif in 3,7–4,13 where Israel's wilderness wandering serves Hebrews as a type of Christian existence. The book's resulting "summons to wandering"²⁴ enables its depiction of believers as possessing the Logos in the form of promise and wandering – an "existential necessity" for them and their "basic posture"²⁵ on their way towards the goal of entry into God's rest. Where Israel "failed to

²² I am well aware of other possible constructions to be put on Hebrews' movement motif, such as that of an exodus: see for example M. THIESSEN, «Hebrews and the End of the Exodus», *Novum Testamentum* 49, 2007, p. 353-369. While Israel's exodus demonstrably shares aspects of pilgrimage, Hebrews' avoids the term. Hebrews' use of εἰσόδος (10,19) instead (entrance, access), substituting movement towards encounter with God for liberation and escape from an oppressor, suggests that exodus is not the best analogy, even if it may be correct that Hebrews envisages recipients «at the doorstep of God's promised land of rest» (p. 369), in parallel to where the Exodus left Israel. Nonetheless, exodus is primarily an *exit itinerary* whereas pilgrimage is an *entry itinerary* which has greater explanatory power in respect of Hebrews.

²³ E. KÄSEMANN, *The Wandering People of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews* (tr. Roy A. Harrisville and Irving A. Sandberg), Eugene (OR), Wipf and Stock, 2002, p. 17: German original *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT 55), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961⁴ (first edition 1939, Käsemann's *Habilitationsschrift*).

²⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

recognise the character of the Logos as a promise hastening one on the way"²⁶, Hebrews can exhort individual followers of Christ to do better, acting within the fellowship of the people of God, since "[o]nly in union with Christ's companions is there life, faith, and progress on the individual's way of wandering"²⁷.

The burgeoning motif of the wandering people of God flowers within the conclusion of Hebrews, beginning in 10,19, as an emphasis which for Käsemann "erupts directly in the text with constant freshness" and "controls the close of the letter with a logical consistency"²⁸. By way of proof Käsemann draws attention to verbs of motion in the text, listing προσέρχομαι (10,22; 11,6; 12,18,22), ἐξέρχομαι (13,13) and ἀναστρέψασθαι (10,33; 13,7), together with the notions of running in the ἀγών (12,1), strengthening weak knees and making straight paths (12,12-13) or receiving what was promised (10,36; 11,13.39). Frequent related verbs are also noted in ch. 11 "where the motif of alien existence on earth and seeking the heavenly homeland (in vv.13f. cf. vv. 8,15f) dominates" and where the activity of the 'cloud of witnesses' "is decisively and continually described as a wandering toward the city of God (11.18ff., 13ff., 24ff.)", with a glimpse "of the goal of faith's wandering on Mount Zion (12.18ff.)"²⁹.

Like Spicq, Käsemann explores the interface between believers' wandering and the prior work of Christ. The context for their journey is the new covenant established by Christ as the pioneer and perfecter of faith (12,2): for them, 'now' is "the present time following Christ's entry into heaven and the beginning of the Christian wandering of faith"; from start to finish their journey is pursued "in view of the heavenly Jerusalem"³⁰ and its altar of sacrifice, where their high priest already officiates and towards which they, too, are going (13,10).

²⁶ *Ibid.*, p. 19.

²⁷ *Ibid.*, p. 21 Käsemann also takes the need for believers to stay connected with the community as the reason underlying the repeated 'lest any of you' warnings in 3,12f and 4,1.11.

²⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁹ *Idem.* Käsemann's notion of «alien existence» has been developed, for example in relation to Abraham's journeying and sojourning as a marginalised outsider towards a homeland possessed only in the form of promise (Heb 11) and to the «outsiderness» being cultivated in Hebrews' implied audience: see B. DUNNING, «The Intersection of Alien Status and Cultic discourse», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews. Contemporary Methods—New Insights*, Leiden, Brill/SBL, 2005, p. 184-189, who speaks of «an identity of otherness» (p. 186) and of followers' identification with the marginalised and reproached Jesus (p. 191) by going to him outside the camp (13,13).

³⁰ *Ibid.*, p. 53-54.

For Käsemann, wanderers' salvation is assured, with the guarantee that they will reach their distant goal implied in the title 'Son' and its significance. Whilst Christ in Hebrews, as the first-born (1,6), is 'Son' in "his relationship to the Father or the angels", he is 'Son' "principally in relationship to the sons", that is, to the community of his followers (2,10ff): thus "Christ is 'firstborn' as Lord and ἀρχηγός (cf. 2:10) of the redeemed community"³¹. Crucially, the motif of wandering emerges in the text only after this close relation of the Son to the sons³² has been established, in 2,5–3,6: the result is that some of Hebrews' key Christological designations which came into focus in our summary of Spicq's work earlier, are cast in light of this travel solidarity and reinforce how Christ's journeying interlocks, in solidarity, with that of believers.

Thus for example Käsemann takes ἀρχηγός τῆς σωτηρίας (2,10) to be "an essential aid to the understanding of its immediate context as well as of Hebrews as a whole"³³, while resisting too prompt an association with its admittedly parallel and "intimately connected" expression αἵτιος σωτηρίας αἰώνιου (5,9): his reasoning is that the priestly functions performed by Christ as αἵτιος are not identical with those of his saving work in ch. 2. As regards the later formulation ἀρχηγός καὶ τελειωτής (12,2), Käsemann notes its relation to faith, which he takes in Hebrews to be essentially an historical fact and a wandering and calls "attainment of the heavenly world"³⁴. Here, the connection of ἀρχηγός to τελειωτής suggests to Käsemann that Christ's "completing action is not to be separated from his activity as ἀρχηγός; it rather assumes it": as an initiator, ἀρχηγός is analogous to the πρωτεύων of Col 1,18 – the one "who first sets out on the path from the world of fall and death toward the sphere of completion"³⁵. So for Käsemann ἀρχηγός in 12,2 means the same as it did in 2,10, with the further term πρόδρομος (in 6,20) confirming that both designations mean simply "leader"³⁶.

³¹ *Ibid.*, p. 117, 119.

³² Käsemann is consciously reflecting the important 1904 study by J. KÖGEL, *Der Sohn und die Söhne* and my title – the Pilgrim Leader and the Pilgrims – is deliberately parallel also.

³³ *Wandering People of God*, p. 128.

³⁴ *Ibid.*, p. 129–130.

³⁵ *Ibid.*, p. 230.

³⁶ As is well-known, Käsemann also urges that the Gnostic Redeemer myth has coloured ἀρχηγός in Hebrews; but already in the 1970s scholars were finding this less persuasive than, for example, a possible Jewish-apocalyptic matrix: see O. HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.

Where αἴτιος is concerned, “Christ is αἴτιος insofar as he who is the beginning and end of his community cares for it by reigning from heaven as high priest, and with the result that his community is drawn after him”³⁷. For Käsemann, all the terms and titles for Jesus under discussion should be taken together: “one overlaps the other and all are encompassed and coordinated in the nature of the heavenly *Anthropos*”³⁸. As the community’s forerunner, however, it is as ἀρχηγός and πρόδρομος that Christ has opened up a way for them and hope as their anchor (6,19) penetrates the curtain because “Jesus the πρόδρομος [6.20] has already broken through it.” Here, too, “the idea of the ἀρχηγός converges with that of Jesus’ atoning sacrificial death,” to the extent that this “is both entry through the obstructing καταπέτασμα as well as the εἰσόδος to heaven”³⁹. The ἀρχηγός of Hebrews 2 who penetrates the curtain “is at the same time the one who offers himself”⁴⁰, since his own flesh is that curtain. Accordingly, the movement motif in Hebrews and the destination towards which believers move is “the advancing movement of [Christ’s] saving action and the sublime rest of his now constant benefaction”⁴¹.

According to Käsemann, for Hebrews “only Christ the high priest gives surety of attaining the heavenly homeland”⁴²; this is because Christ deals with sin and obtains forgiveness, opening access to God. In light of this efficacious priesthood, ἀρχηγός and πρόδρομος may be combined like this: “Christ now is no longer just the πρόδρομος and model of humanity in general⁴³, but Lord of his community⁴⁴ freed by him from sin. Only where he, as such, has acted toward it may it follow his example. And only then does it see in him its πρόδρομος and ἀρχηγός”⁴⁵. A final point, in respect of the latter term, is that Hebrews strengthens its readers

³⁷ *Wandering People of God*, p. 133.

³⁸ *Ibid.*, p. 133. Here the *Anthropos* is shorthand for what Käsemann calls elsewhere «Gnostic *Anthropos*-ἀρχηγός speculation» (p. 230) whereby, in his view, «the Gnostic concept of the ἀρχηγός», which Hebrews heightens, is combined with «the related motif of the heavenly *Urmensch* and high priest who sacrifices himself» (p. 231) – a motif which, he argues, is used by Hebrews to counteract recipients’ Hellenistic Gnosticism, with its failure to take sin seriously. However unpersuasive this interpretative framework may have proved to be for Hebrews scholarship generally, Käsemann’s basic point remains, namely, that Hebrews is combining a number of key Christological terms in a cumulative and mutually interpretative fashion.

³⁹ *Wandering People of God*, p. 227.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 235.

⁴³ As in a Gnostic Redeemer myth, Käsemann means.

⁴⁴ A community to which individuals must adhere.

⁴⁵ *Wandering People of God*, p. 236.

in hope by showing them “the necessity of discipleship through the example of Christ as ἀρχηγός”⁴⁶.

Clearly, Käsemann’s landmark study dovetails at many points with Spicq’s, confirming the explanatory power of *solidarity on the journey* as a means of laying bare the heart of both Hebrews’ Christology – where one finds Christ as Leader – and its depiction of the road which believers tread towards heavenly rest, looking to Jesus. But how secure is the identification of their journey as a *pilgrimage*? For whereas subsequent scholarship did acknowledge a pilgrimage motif in Hebrews, this may be partly attributable (as William Johnsson suggests) not to Käsemann but to C.K. Barrett, who in appropriating his work expressly evokes pilgrimage and pilgrims⁴⁷: Käsemann himself employed only a general notion of *wandern* or *Wanderschaft* (wandering), without recourse to more specific or closely-defined language of *Pilgerschaft*, *Pilgern* or *Pilgerfahrt/Wallfahrt* (pilgrimage). Greater precision needs to be brought to the investigation.

IV. A RELIGIOUS STRUCTURE FOR PILGRIMAGE

In the twenty or so years since Käsemann’s work became widely known beyond Germany, scholarly reference to pilgrimage in Hebrews was for Johnsson “still of the popular, nonspecific category”, erratic and “vague, without particular attempt at refinement”⁴⁸. With Johnsson’s own particular contribution, scholarly wherewithal for assessing the pilgrimage motif in Hebrews became considerably enhanced, by means of a much more rigorous definition of what pilgrimage might mean, using a cultural and phenomenological model of pilgrimage drawn from religious anthropology.

Johnsson advances four elements, previously identified by H.B. Partin as being essential to the Muslim *haji*, as being present within the structure of any and every pilgrimage: a *leaving of home*, or separation; a *journey with a fixed goal* (rather than aimless wandering); a *stated religious*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁷ W.G. JOHNSSON, «The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews», *Journal of Biblical Literature* 97, 1978, p. 239-251. Johnsson cites C. K. BARRETT, «The Eschatology of the Epistle to the Hebrews», in W.D. DAVIES, D. DAUBE (eds.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, concluding that «[t]here is an obvious development in thought from Käsemann to Barrett, who builds on Käsemann» (p. 243).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 244.

purpose for the journey, whose aims coincide with arrival at a sacred place; and *hardship elements* encountered on the way, which may imperil completion.⁴⁹ Here is a summary of how the data of Hebrews, as Johnsson shows, correspond to all four elements⁵⁰:

- (1) Separation is a prominent idea: followers of Jesus have left one homeland for a 'better country' (11,15-16) and are also described as 'washed' (6,2; 10,22), 'enlightened' (6,4) or having endured struggles after joining the community (10,32);
- (2) Journeying involves a fixed destination: a city of God's making (11,10) which is to come (11,16; 13,14), where the heavenly sanctuary is found in which Christ officiates at God's right hand and myriad angels gather (11,10.16; 13,14; 1,3; 10,12; 12,22);
- (3) "The Christian pilgrims seek to attain to the real world where all is sacred"⁵¹, where they will find 'rest' and also 'see the Lord' (12,14);
- (4) The wayfarers are beset by physical and spiritual difficulties which characterise their chosen way: sin; struggling, with martyrdom a possibility (3,12-18; 5,11-6,12; 10,23-26; 12,4); weariness or lagging behind; and the temptation to give up (6,4-6; 10,26-31; 12,15-17).

Next, Johnsson briefly considers how pilgrimage itself, taken as a whole, may be seen as a religious *rite de passage* or "a religious transition from the profane to the sacred"⁵² comprising the three stages common to all such rites: separation, transition and incorporation. Johnsson correlates these with the eschatological pattern of Hebrews, as follows:

<i>Then</i> (past)	separation (baptism, persecution)
<i>Now</i> (present)	transition (journeying, proleptic participation)
<i>Not Yet</i> (future)	incorporation (attainment of the city, see God) ⁵³

Johnsson's article has a limited scope; nonetheless, it is immediately apparent how well this *religious construct of pilgrimage* fits Hebrews. The implied audience are accounted for much more satisfactorily when, in anthropological terms, they are cast in the liminal role of wayfaring

⁴⁹ H.B. PARTIN, *The Muslim Pilgrimage: Journey to the Center* (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1967), p. 145-152: cited by JOHNSSON, «Pilgrimage Motif», p.244, and summarised here in my own words.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 245-246.

⁵¹ *Ibid.*, p. 245.

⁵² *Ibid.*, p. 246. Johnsson acknowledges foundational work on such rites by A. VAN GENNEP, *Rites of Passage*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1960.

⁵³ *Idem.*

pilgrims who have decisively left behind them an old identity and set out on a road shaped by the worship and service of Jesus, and who – to succeed in reaching their new heavenly home – need encouragement to persist and not give up. Indeed, much more could fruitfully be made of the pilgrim's situation – a transitional stage, in ritual terms – as a period of liminality (or being on a threshold). As developed by Van Gennep, this concept betokens the disorientation of participants impacted by change from the moment their pre-ritual status is lost (through their *separation* from the group which defined them hitherto) until their acquisition of a new status, when the ritual is completed. In this indeterminate and transitional phase, participants “awaits establishment”, by virtue of the ritual, of a new identity and a new way for their life (their *reincorporation*)⁵⁴: the hortatory intent and content of much of Hebrews makes perfect sense amid the flux of a pilgrim's often difficult journey.

It is worth taking note of Johnsson's application of an understanding of the religious structure of pilgrimage to a given passage: 12,18-29. Just as Israel stood before God at Sinai (Exod 19), so Jesus' followers have come to Mt. Zion; not a heavenly voice, this time, but Jesus' blood ‘speaks’ and not tribes but a vast throng gathers, incorporating angels and believers of old now made perfect. Just as, in the *hajj*, the *wuquf* (or “standing”) at Arafa closely parallels Exod 19⁵⁵, so does the event described in Heb 12, manifesting “the outworking of the phenomenological model of pilgrimage [and] describing a station on the pilgrim's way”⁵⁶ – a station where pilgrims experience “proleptically the joys of worship amid the cultus of heaven”⁵⁷. I will return to this text more than once below.

Johnsson's article focusses on Christ's followers, touching on Hebrews' Christology only tangentially and on the solidarity uniting Hebrews' Christ and his followers only in part. Yet, the figure of Jesus is nevertheless identified as one whom the pilgrims emulate as their “pioneer and pathfinder” (ἀρχηγός, 2,10; 12.2) and as their “forerunner” (πρόδρομος, 6,20):

⁵⁴ From the 1970s onwards, the discussion broadens and deepens – notably through the work of Victor Turner, who distinguishes pilgrimage from rites of passage generally as being a more open and voluntary phenomenon which he therefore comes to describe as *liminoid* rather than *liminal*. See for example V.W. TURNER AND E.L.B. TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (ACLS Lectures on the History of Religions), New York, Columbia University Press, 1995².

⁵⁵ As shown by PARTIN, *Muslim Pilgrimage*, p. 58-59.

⁵⁶ «Pilgrimage Motif», p. 246.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 247.

In some measure at least the followers of Jesus recapitulate his experiences: he is their “brother” in suffering and test (2:10-13), he has run the race before them and attained the prize (12:1, 2), he has endured hostility before the Christians ever faced persecution (12:3-13)⁵⁸.

This assessment evinces the need for further investigation into Hebrews’ characterisation of the pilgrims’ leader. Where the pilgrims themselves are concerned, Johnsson follows Spicq in viewing them as “a *cultic community on the move*” and, indeed, “on the march”⁵⁹. Furthermore, he speaks suggestively of how “the harmonized metaphors of cult and pilgrimage” provide Hebrews with a theological alternation of two inseparable aspects: “the idea of cultic community gives rise to defilement-purification, while cultic community on the march suggests unbelief-faithfulness”.⁶⁰ This duality accounts, in turn, for the fact that in Hebrews “Christ is both ἀρχιερεύς and ἀρχηγός”.⁶¹

Whilst Johnsson attributes to Hebrews’ pilgrimage motif “relative significance”, he also cautions against claiming too much for it, on the basis that it dominates only the book’s paraenesis whereas “high-priesthood, temple, sacrifice and covenants” are what have prominence in the cultic parts of Hebrews instead⁶². Perhaps this very caveat has contributed to the intermittence of scholarly acknowledgment, since Johnsson, that Hebrews does contain a pilgrimage motif of any heuristic significance: thus his work has sometimes been recognised in theory while discounted in practice, as for example when William Lane’s commentary was largely content to acknowledge “the motif of pilgrimage and promise”, Hebrews’ “pilgrimage ecclesiology” or its “conception of Christian life as pilgrimage to the city of God”⁶³.

⁵⁸ *Idem*. PARTIN, *Muslim Pilgrimage*, p. 118, 129-39, had remarked how Muslims in their *hajj* perceive themselves to be following in the very steps of Muhammad, by recapitulating the prophet’s actions or words.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 249, italics original. Whilst Spicq’s use of pilgrimage may be general and in need of the precision which Johnsson’s phenomenological model brings, his presentation of Christ’s followers in Hebrews as being on a journey towards the place of heavenly worship is what also grounds Johnsson’s approach, with its stress on the cultus in Hebrews, and could hardly be better subsumed than by Johnsson’s phrase. On Johnsson’s failure to locate all but the first structural element of pilgrimage (separation) *elsewhere* in Hebrews than in the paraenetic sections, however, see below.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 250. For Johnsson the former issue looks back to the past, when believers set out from their home in the world counting on what Christ achieved for them, while the latter anticipates their future by taking seriously the possibility that their goal might not be achieved, which necessitates an exhortation to persevere.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Ibid.*, p. 248.

⁶³ W.L. LANE, *Hebrews 1-8* (Word Biblical Commentary 47A), Dallas (TX), Word Books, 1991, p. cxlviii.

V PILGRIMAGE IN HEBREWS VIEWED THROUGH AN ANTHROPOLOGICAL LENS

Not until thirty years after Johnsson do we find the following enhanced estimate of the motif's contribution to Hebrews; it comes from Colin Sims:

For AH [i.e. Hebrews' author] the Christian life is a pilgrimage to the presence of God. The whole Epistle revolves around approach and access to God. AH understands approaching God in terms of a pilgrimage to His presence in heavenly Jerusalem, the true sanctuary, and for this the mediation of a priest is essential⁶⁴.

In these affirmations Sims is deliberately conjoining elements which Johnsson kept apart. Like Johnsson, Sims views Hebrews' pilgrimage motif through the lens of a cultural and phenomenological model, drawn from religious anthropology; unlike Johnsson, however, Sims' study provides detailed supporting evidence and incorporates refinements arising from more recent anthropological insights: a notable addition is the work of Alan Morinis,⁶⁵ which includes for instance "a typology of sacred journeys"⁶⁶.

Sims' revised anthropological model incorporates two important improvements: *detachment* (as distinct from separation), understood as a process which counteracts the incentive to turn back, while the destination remains distant⁶⁷; and *pilgrimage time*, whereby pilgrims enter God's rest *even as they journey* 'today', in cultic pilgrimage, whether in concert with predecessors in other times⁶⁸ or in contrast with them. This

⁶⁴ C. SIMS, *You Have Come to Mount Zion: Pilgrimage to the Presence of God in the Epistle to the Hebrews*, unpublished PhD dissertation, Queen's University, Belfast, 2008, p. 343. Sims has ties with Northern Ireland. He notes the following contributions in the intervening years since Johnsson's 1978 article: E.A. SCHICK, «Priestly Pilgrims: Mission Outside the Camp in Hebrews», *Currents in Theology and Mission* 16, 1989, p. 375; D.J. MACLEOD, «The Doctrinal Center of the Book of Hebrews», *Bibliotheca Sacra* 146, 1989, p. 291ff.; W.L. LANE, *Hebrews 1–8*, p. cxlviii; G.L. COCKERILL, «To the Hebrews/ to the Muslims: Islamic Pilgrimage as a Key to Interpretation», *Missiology* XXII, no. 3, 1994, p. 349.

⁶⁵ E.A. MORINIS (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage (Contributions to the Study of Anthropology 7)*, Westport/London, Greenwood Press, 1992. Morinis finds «an intensified version of some ideal that the pilgrim values but cannot achieve at home» (p. 4; quoted by Sims, p. 60) to be common to all the sacred journeys studied.

⁶⁶ Sims examines six principal types of sacred journey (see p. 56–60), several of which contribute to pilgrimage in Hebrews; they are: devotional; instrumental; normative; obligatory; wandering; and initiatory.

⁶⁷ *Pilgrimage to the Presence of God*, p. 61.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 274–285; here Sims expounds Hebrews' «pilgrimage construct of present time» (p. 276) as it is developed in 3,7–4,14, through reuse of Ps 95 and its 'today'.

is very suggestive: Moses' followers fell away (3,12) or fell in the wilderness (3,17), in disobedience and deafness, their rest still over the border and beyond reach (3,18-19; 4,2.6); but Christ's pioneer-borderers, in their own 'today', may grasp the promise (4,1), heed the Word (4,12) and strive to enter (4,9-11) where their leader has already gone (4,14).

More significant still is Sims' assertion that "all pilgrimages are regulated by their pilgrimage code"⁶⁹ – a claim based on close comparison of Hebrews with the nearest analogy to pilgrimage in the book, namely, "festal pilgrimages to Jerusalem mandated by the Torah"⁷⁰ and undertaken by Jews at the end of the Second Temple era. *Contra* Johnsson, this *pilgrimage code* allows Sims to weld together two distinct motifs – pilgrimage and the cultus – for pilgrimage correlates with the cultic motif and with the theme of Christ as high priest found in the declaratory parts of the sermon. An essential element of the code governing pilgrimages to the great Jerusalem feasts in the Second Temple period was the contribution of a priest upon arrival or completion. This stamped pilgrimages with an irreducibly cultic character: arriving pilgrims needed the priest to help them discharge their pilgrimage responsibilities at the Temple by offering sacrifices and thus mediating their access to God⁷¹. In relation to Hebrews, it follows that the implied audience could regard Christ's priestly work and the access to God which his mediation guaranteed for them as twin grounds for expecting success for their pilgrimage.

Sims identifies seven further features as constitutive, with the priests' services, of the first-century Jewish pilgrimage code; they can be abridged as follows⁷²:

- pilgrimage was a requirement of Torah and regulated accordingly
- "halakah was established which preserved and generated normative *communitas*" (that is, a bond of oneness/belonging)
- the Jerusalem Temple was the central shrine for Jewish pilgrimage
- sacrifices and offerings were made there
- one's own and others' Temple tax was brought there during pilgrimage
- priests would officiate at the sacrifices & offerings
- purity was essential
- joy would be expressed

⁶⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 21. Sims explores this key background in ch. 2 of his dissertation, «Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period», p. 62-107.

⁷¹ *Ibid.*, p. 342.

⁷² *Ibid.*, p.104-105.

The bulk of Sims' dissertation consists of detailed and sustained exegesis of Hebrews aimed at demonstrating both its explicit use of language and concepts linked to pilgrimage and also its implicit understanding of

the Christian life as a pilgrimage, a costly journey to heavenly Jerusalem, to the presence of God made accessible through the presence of a priestly figure – a High Priest after the order of Melchizedek⁷³.

Since space here precludes showing how many passages are cast in fresh light by Sims' use of a pilgrimage model, what I find to be a persuasive cumulative case can only be outlined. I will briefly indicate how each basic element of the pilgrimage paradigm connects with Hebrews and summarise more fully just one of Sims' exegetical arguments, as illustrative of the whole.

First, close attention to 3,1-4, 6,1-6, and 11,8.15.27 reveals markers which show how Hebrews' discourse assumes *separation* (that recipients have left home and begun a journey), offering them encouragement to surmount the difficulties they are encountering and exhorting them to reach their goal through a state of *detachment*; in this way they may "once again look to the future and have confidence in the hope of attaining the promise awaiting them at the goal of their pilgrimage"⁷⁴.

Second, the pilgrimage component of a *costly undertaking* is examined in 10.32-39, 11,24-27.32-40, 12,1-13 and 13,11-14 – texts which variously address the place and purpose of suffering, as Hebrews counsels perseverance in the face of hardship arising from commitment to the pilgrim journey⁷⁵. Here, Sims' study of 12,1-13⁷⁶ will serve as representative of his work as a whole. Over against an impressive consensus and in detailed engagement with it, Sims mounts an alternative exegetical case for reading the metaphor δι' ὑπομονῆς τρέχουμεν τὸν προκειμένον ἡμῖν ἀγῶνα in Heb 12,1, and for interpreting it within its context in 12,1-13, in reference not to the trained track athlete but, instead, to the struggles of the faithful pilgrim who looks to Christ as exemplar in the endurance of suffering. Bearing in mind that what follows is a summary of only one part of a broader, text-wide argument, the case develops like this:

⁷³ *Ibid.*, p.106-107.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 150. For the full discussion see ch. 4, «Leaving Home (Behind): Separation and Detachment in Hebrews», p. 108-150.

⁷⁵ *Ibid.*, ch. 5, «La Via Dolorosa: Hardship and Suffering in Hebrews», p. 151-243.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 180-238. I am engaging here with Sims' work on Heb 12 in context of his PhD dissertation as a whole and its cumulative case for reading Hebrews from a pilgrimage perspective. However, Sims' published article «Rethinking Hebrews 12:1», *Irish Biblical Studies* 27.2, 2008, p. 54-88 may also be consulted.

- Since the series of examples in Heb 11 presents “the nature of faith in perilous situations, in the face of danger, death and hardships of the most extreme nature”,⁷⁷ the same context might be expected to carry over to 12,1.
- In that case, what might τρέχω and ἀγών signify? Whereas an athletic scenario does seem to be envisaged in 1 Cor 9,24-26 (where στάδιον also occurs) and perhaps in Gal 2,2 – with τρέχω meaning ‘run’ – by contrast here and in Rom 9,16, Gal 5,7 and 2 Thess 3,1 τρέχω’s wider semantic domain of striving, struggling, pressing onwards or making progress may be meant⁷⁸. Similarly, given that, English Versions render ἀγών in Ph 1,30, Col 2,1, 1 Tim 6,12 & 2 Tim 4,7 as struggle, conflict or fight – its primary meaning – why choose ‘race’ here⁷⁹?
- Whereas in a race scenario μαρτύρων is odd and spectators, not witnesses, might be expected, in context of pilgrimage witnesses are self-explanatory⁸⁰ and in easy continuity with the heroes of Heb 11, who “bear witness to their own lives [...] in the face of opposition, conflict and abuse”⁸¹.
- Where ὑπομένω and ὑπομονή occur, in 10,32,36 and in 12,1.2.3.7, conflict and hardship are always in view; unless 12,1 is an exception and “the context of a trying and painful conflict” somehow excluded⁸², endurance in the face of adversity is self-evidently just what pilgrims must have to reach their goal.
- Although the consensus reads ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν in reference to stripped-down athletes, entangling sin is a classic problem for pilgrimage, not a race⁸³, while imagery

⁷⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 190-194.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 194-197. Sims also cites J.D. ROBB, «Hebrews XII.1», *Expository Times* 79.8, 1968, p. 254, which argues that τρέχειν ἀγώνα was a technical term in classical Greek for engaging in a contest or enduring peril. For Sims, the phrase is as likely to connote semantically *strive-struggle* or *contend-conflict* as it is *run-race* (p. 202).

⁸⁰ As Sims puts it, «[p]ilgrims give testimony to faith through their pilgrimage; past pilgrims give testimony through the retelling of their story» (p. 204).

⁸¹ *Ibid.*, p. 206.

⁸² *Ibid.*, p. 210. In reply to Robb, H.N. BREM, «More on Hebrews xii.1», *Expository Times* 80.5, 1969, p. 151-159, took ὑπομονή to be just what the runner needs; but, as Sims observes, endurance races longer than three miles were in any case unknown in the ancient stadia.

⁸³ For a race scenario, sin or excess weight have to be allegorised as a runner’s clothing or body weight. For a pilgrimage scenario «sin, worldly entanglements and even extra ‘baggage’ are familiar themes» since «many pilgrimages are all about the problem of sin and its resolution» (p. 211-212). Sin is a problem precisely because of its «ability to distract the pilgrim from his pilgrimage [...] to such an extent that the pilgrim fails to reach his destination» (p. 213).

associated with naked athletes is in any case unlikely, in principle, to have featured in Hebrews' argument⁸⁴.

- If ἀντὶ in ὅς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς (12,2) indicates purpose⁸⁵, such anticipatory joy fits a pilgrimage motif: “in a pilgrimage mind-set the concepts of suffering and joy are strongly linked”⁸⁶; pilgrims look to Jesus, who himself “embraced suffering to experience joy”, as “the one who first made the journey and whose life in turn makes the pilgrimage intelligible”⁸⁷.
- Hebrews' advice to recipients (in 12,5-11) manifests three “common pilgrimage responses to suffering”⁸⁸, namely, that it a) educates or disciplines them (note the use of Prov 3,10-11 and of παιδεία/παιδεύω language throughout)⁸⁹; b) confirms their true sonship, as they “follow in Jesus' steps and finish the pilgrimage through steadfast endurance”⁹⁰; and c) serves the ultimate goal of having them share God's holiness and show fruits of righteousness (12,10-11).

Third⁹¹, 12,18-24 is examined in reference to the *pilgrimage centre* or sacred place which serves as the pilgrims' goal; in a connected study 3,7–4,14 is also expounded in terms of *pilgrimage time*; and finally the *final phase of pilgrimage* is explored in relation to the rhetorically-charged passage 11,1–12,2, where examples of characteristic pilgrim faith correspond to “core pilgrimage themes or concepts”⁹².

What must be reckoned with in Sims' comprehensive case is its painstaking exegetical accounting for the presence and prominence, in Hebrews, of *all the basic elements constitutive of pilgrimage* as these may be articulated, phenomenologically, culturally and historically, from the standpoint of religious anthropology: what Käsemann saw as a principal motif is more pervasive still, and altogether more fully explained.

⁸⁴ This is in light of ancient Jewish attitudes to male nakedness in relation to the worship of God: «if a Jew could not approach God while naked, it is unlikely that AH would have used the idea even as a metaphor» (p. 218). Sims also points out how nudity became acceptable in Roman (as distinct from Greek) games only by the late first century – and Hebrews is commonly associated with either Rome or at least Italy.

⁸⁵ As argued, for example, by H.W. ATTRIDGE, *Hebrews*, Philadelphia (PA), Fortress, 1989, p. 357.

⁸⁶ SIMS, *Pilgrimage to the Presence of God*, p. 226.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 225 note 137 and p. 227.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁹ Unlike Christ, whose suffering perfected him for his priestly role, believers are perfected by Christ (10,14); it is his suffering that brings many sons to glory.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 237.

⁹¹ Ch. 6, «Are We There Yet? The Centre, Time, and Final Stage in Hebrews», p. 244-322.

⁹² *Ibid.*, p. 305.

In his conclusions Sims sketches three areas for further study; significantly, the first of these is precisely what Johnsson's work called for by implication: a better understanding of the pilgrims' leader or – in Sims' words – of *Christ as Pilgrim* or *Founding Pilgrim*⁹³: Christ is

the first person who ever made the journey [and who] gave sense and meaning to it as a pilgrimage [...] Christ's work as high priest was accomplished specifically with the intention that others could follow his direction and enter the holy place⁹⁴.

For Sims, Christ as a πρόδρομος (6,20) is a precursor who prepares the way (as high priest) for others to follow⁹⁵ and an ἀρχηγός (2,10) or Hellenistic "pioneer opening a path on which others can follow"⁹⁶. Jesus is equally a τελειωτής (12,2) or perfecter⁹⁷ who finishes what he started: taken together, the terms "imply a pioneer, one who opens a path for others to follow, a leader and perfecter (completer)"⁹⁸. This Christological summary resonates with all that we have already noted concerning the profound solidarity between Christ and his followers in Hebrews. However, Sims is pointing specifically to *solidarity on the road of pilgrim faith*: as they travel, pilgrims' road conforms to Christ's journey, in that the sufferings, obedience and training that they undergo are comparable to his (5,8; 12,5-11), demanding of them equivalent perseverance. They can also look beyond these to a greater reality (10,34 or 11,23-26.35), where Christ has gone before. Equally, their need of faithfulness to the end is clarified (2,17 & 3,2; 3,6.14 and 6,11) as, like their precursor, they make for the Holy of holies in heavenly Jerusalem. Thus "Jesus as pioneer and perfecter has determined (1) the destination of the 'path' [faith] and (2) the character of the 'path' or journey"⁹⁹.

⁹³ *Ibid.*, p. 324-329.

⁹⁴ *Ibid.*, p.324-325.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids (MI)/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1993, p. 161, quoted approvingly by Sims on p. 326. Sims (p. 327) also follows Ellingworth (p. 640) in rejecting the translation «initiator» in 12,2, taking the action of Christ in 'bringing many sons to glory' to indicate that 'leader' or 'pioneer' is to be preferred.

⁹⁷ The choice of most commentators, as Sims notes. For some interesting alternatives, see N.C. CROY, «A Note on Heb 12:2», *Journal of Biblical Literature* 114.1, 1995, p. 119: «[Jesus] is both the originator and consummator of faith. He is the 'prototype', but not one to be transcended by subsequent improvements, for he is also faith's paragon» – quoted by Sims, p. 327.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 328.

⁹⁹ *Idem.*

Taking as successful, then, Sims' cumulative demonstration that Hebrews conceptualises discipleship within a comprehensive pilgrimage paradigm – to a much greater extent than previously thought¹⁰⁰ – and that the book's cultic dimension may be securely accommodated within the logic of a pilgrimage code, it remains for us to consider how, in the figure of Jesus as *pilgrim leader* in Hebrews, everything that pilgrims might look for in a path-finding precursor and an accomplished priest might indeed be brought together.

VI. CHRIST AS PILGRIM LEADER: PIONEER-BORDERER AND PRIEST

It is uncontroversial that pioneering and priesthood somehow come together in Hebrews' depiction of Jesus. However, it has been convincingly demonstrated recently by Jack McKelvey, in *Pioneer and Priest*¹⁰¹, that pioneering leadership and priesthood are roles that merge and converge at the very heart of Hebrews' Christology, and that this intimate conjunction merits fuller appreciation from scholars. "Jesus, McKelvey says, is not only pioneer, but priest as well, and he is not priest without also being pioneer"¹⁰². This quotation relates to Heb 2,10 and 2,17, where mention is first made of the pioneer and the priest and where the role of the latter explains that of the former¹⁰³. The same phrase resurfaces in 4,14, where the one who traverses the heavens and enters the Holy of holies – dubbed high priest – is also, for McKelvey, clearly a pioneer reminiscent of other travellers towards the sanctuary that may be encountered elsewhere in ancient Jewish literature.

As Hebrews develops, McKelvey detects the on-going influence of this bi-polar schema. In light of 6,19-20 the precursor or forerunner (πρόδρομος) shows solidarity with his own – for the term points to those who follow – and is called high priest. Similarly, 9,11-12 and 10,19-20 present Christ's priestly work in the heavenly sanctuary¹⁰⁴, located at the extremity of the access road opened by the pioneer, emphasising respectively the

¹⁰⁰ Limitations of space prevent me from engaging with the subtleties of Sims' study, in particular his care to distinguish between an explicit, intentional authorial pilgrimage perspective and what he calls «subconscious intrusion of the root paradigm», or «the implicit belief that the Christian life is a pilgrimage to the presence of God» (p. 336, including note 35.)

¹⁰¹ R.J. MCKELVEY, *Pioneer and Priest. Jesus Christ in the Epistle to the Hebrews*, Eugene (OR), Pickwick, 2013. Jack McKelvey is from Northern Ireland.

¹⁰² *Ibid.*, Introduction, xxiii.

¹⁰³ *Ibid.*, see p. 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*, xxiv.

redemption obtained by Jesus' blood and consequently the efficacy of this 'new and living way'. Finally, in 12,18-24 the one who stands on the heavenly Mt. Zion in the company of his followers is conspicuously both pioneer and high priest, with Hebrews portraying the great festal assembly where the voluble blood of Jesus, as 'mediator of a new covenant', welcomes believers as they enter the heavenly Temple.

Crucially, McKelvey pinpoints two of the book's most fundamental motifs – that of pilgrimage on the one hand (acknowledging his debt to Käsemann) and of the Day of Atonement and the heavenly sanctuary on the other – as the places where these two concepts of pioneer and priest in Hebrews come together. Indeed, the most striking interaction between these motifs occurs right where the entire argumentation of the book's central section reaches its climax, in a text still governed by Day of Atonement symbolism (10,19-22): "as in 2:10,17; 4:14-16; and 6:20, the pioneer image coalesces with that of the high priest [...] who enters through the veil"¹⁰⁵. 'Confidence to enter' (παρρησία, 10,19) signifies for McKelvey and others¹⁰⁶ a veritable "right of entry" or "[hitherto] unimaginable right of access to God himself"¹⁰⁷ obtained by the blood of Christ.

The expression τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν (12,2) captures what is at the heart of the sermon: Jesus, for McKelvey, "is at one and the same time initiator and consummator of faith [who first] completed the journey of faith himself and leads others to do the same"¹⁰⁸, ultimately bringing his own into a face-to-face relation with God. Meanwhile, however, "[p]ilgrims on their way to their heavenly destination are urged to draw near to God because their pioneer and forerunner is now installed as high priest and is able and ready to help"¹⁰⁹. This is anticipated in 3,14, where already Christ's μέτοχοι (translated 'partners' by NRSV) enjoy his prerogatives as pioneer, precursor and perfecter: here McKelvey follows Käsemann, in reading Heb 3,7–4,11 from the angle of a pilgrimage whose goal is entry into the promised rest¹¹⁰.

How, then, may 12,1-2 be integrated into this Christology? Based upon the consensus interpretation discussed above, McKelvey suggests this:

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁶ Examples include the commentaries by Lane or Koester. McKelvey glosses the confidence in question like this: «the listeners are free to follow Jesus who pioneered the way into the holiest place on earth that ancients could imagine» (*Ibid.*, p. 124).

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹¹⁰ On this, see for example S. BÉNÉTREAU, «Le repos des pèlerins (Hébreux 3,7-4,11)», *Études Théologiques et Religieuses* 78, 2003, p. 203-223.

If one may use athletic imagery one could say that the *aitios* is the one who gets the race organized and started while the *archegos* is one who participates in the race with others and, as *prodromos*, leads the others to the finishing line¹¹¹.

This formulation helpfully articulates the overlap of these key Christological terms. However, might one not combine them in similar fashion, yet in context of pilgrimage, not the racetrack¹¹²? We turn again to 12,18-24, the climactic presentation of Jesus in Hebrews, for an answer¹¹³. Here is not only “the eschatological priest surrounded by his redeemed people”¹¹⁴, or the one who “stands [perfected] in the congregation of his many followers”, whom he has led to glory¹¹⁵; on the basis that “integral to the pilgrimage theme is the pioneer”¹¹⁶ and that ultimately the themes of pioneering and pilgrimage converge in Hebrews, here, too – McKelvey has generously conceded – “Jesus in 12.24 is the *archegos*, surrounded by pilgrims/‘many sons’”¹¹⁷.

In the scenario in ch. 12, the pilgrimage goal is presented as being reached and we may ask: *who, for wayfaring pilgrims, is their pilgrim leader and what has he achieved?* To pilgrim disciples, pictured as walking with their eyes fixed on Jesus the Pioneer-Borderer, Hebrews holds out the prospect of reaching their target – no longer Sinai (12,18), where once God had made himself terrifyingly present, but his heavenly mountain-city (12,22). Whereas Moses had gone up alone while the sinful people hung back, for fear of crossing a threshold which they dare not approach (12,18-21), Christian pilgrims will get there by themselves, possessing by faith an assured right of access to God which their pilgrim leader has obtained for them in advance as their precursor and priest-mediator. In joyful anticipation of their Sabbath-rest, they rendezvous in imagination with Jesus who has preceded them, taking their place in the assembly of the sons; by faith they know that, once they reach their pilgrimage destination, their struggles will be over and their participation in the worship of heaven unshakeably assured (12,28).

¹¹¹ *Ibid.*, p.174 – part of Appendix A, «Words, Contexts, and Meanings», p. 171-176, where the key terms are discussed.

¹¹² I asked Jack McKelvey this question in private correspondence in March 2014; cited with permission.

¹¹³ *Pioneer and Priest*, p. 149, note 31. McKelvey quotes Ellingworth (p. 681) at this point, for whom 12,24 «is the climax of vv.18-24 and thus rhetorically of the whole epistle».

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ W.J. DUMBRELL, «The Spirits of Just Men Made Perfect», *Evangelical Quarterly* 48, 1976, p. 154-159; here p. 158.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁷ In private correspondence; cited with permission.

**HEBREWS AND THE LIFE ON
THE FRONTIER**

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

EXISTENCE BEYOND BORDERS: THE BOOK OF HEBREWS AND CRITICAL SPATIALITY

Gabriella GELARDINI

THE TURN TO CRITICAL SPATIALITY

There are and there have been many turns¹. If neither the preacher Solomon nor Ecclesiastes proclaimed this truth, then at least it was the song by The Byrds, “Turn! Turn! Turn! (To Everything There Is a Season)»². But how might one explain this particular turn?

The feasible and manifold possibilities for approaching ancient sources are part and parcel of modern studies of the New Testament. Thus, recent turns include the linguistic turn, the turn of gender studies, the turn of cultural anthropology, the turn of post-colonial studies, the turn of empire-critical hermeneutics, and so on. Each of these methods addresses questions of modern and postmodern cultural and scientific relevance.

One of the latest turns is the so-called “spatial turn”. The notion of critical spatiality in New Testament studies and methods reminds Bible scholars that not only time – along with historical and cultural contexts – shaped the minds of the authors of New Testament books, but also space and the different ways of interacting with it³. Human beings have bodies and live in a spatially constituted reality: in caves, tents or houses, in cities or villages, in deserts or valleys, and on hills or mountains, and so on. These spaces are physically given on the one hand, and socially

¹ I am grateful to Prof. Régis Burnet – and also to Prof. Geert Van Oyen – for the invitation to an excellent conference, for their hospitality, and above all for their friendship. I am also thankful to Dr. Mark Kyburz for proofreading this essay.

² The song was written by Pete Seeger in the late 1950s, set to music and recorded in 1962, and became an international hit in late 1965 when it was covered by the American folk rock band The Byrds. The lyrics, except for the title – which is repeated throughout the song – and the final verse of the song, are adapted word-for-word from Eccles 3.

³ For a useful reader’s guide to New Testament space in particular and spatial theory in general, see E.C. STEWART, «New Testament Space/Spatiality», *Biblical Theology Bulletin* 42, 2012, p. 139-150.

constructed on the other, just as much as the time (that is, the historical period) in which these beings lived.

The most commonly used devices for critically describing space were provided by one of the most influential theoreticians of spatiality, Edward W. Soja (*1940), an American postmodern political geographer and urban planner, who further developed the ideas on social space of the French Marxist philosopher and sociologist Henri Lefebvre (1901-1991)⁴. Soja's trialectic of space begins with firstspace, the physical space or physical condition, which affects human beings. Secondspace is perceived space, in the form of maps for instance, which affects our epistemological behavior and knowledge. Thirdspace is space constructed by the agencies organizing social practices, not least political parties. Importantly, in Soja's concept each space consists of first-, second- and thirdspace⁵.

The term "thirdspace" has attracted scholarly attention because of the particular difference it makes: Space is not neutral, but is always correlated with or even tainted by human agencies, by human life, and not least by strategies of power and counterpower. Space is likewise correlated with or tainted by empires and empire-critical movements, or by social and military agencies, or indeed by the resistance against such forces. It is this experienced space that, as Soja has taught us, is above all a question of power⁶ and, vice versa, of course a question of resistance, that is, movements of insurgence and rebellion whose aim is to seize a special space for themselves, a space in which they can both resist and survive imperial power. Spatial discourses, then, are discourses of power. To rule, to strive for control, or to resist others means to have spatial power. Thus, for instance: "Rule, Britannia! Rule the waves: Britons never will be slaves"⁷.

⁴ See particularly his *The Production of Space*, trans. by D. NICHOLSON-SMITH, Malden (MA), Blackwell, 1991; a translation of the French original, entitled *Production de l'espace*, and first published in 1974).

⁵ See E.W. SOJA, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Malden (MA), Blackwell, 1996, p. 53-82.

⁶ SOJA, *Thirdspace*, p. 31-32.

⁷ «Rule, Britannia!» is a British patriotic song by Arne from his masque *Alfred*, with words by James Thomson and David Mallett (Cliveden, 1740); *Alfred* was not given in London until 1745, when the threat of rebellion led the song to provoke patriotic fervor among the audiences. In 1746, Handel introduced the tune into his *Occasional Overture*; Beethoven wrote a set of piano variations on it (1803) and introduced it into his *Wellingtons Sieg* (1813). It also appears in Attwood's anthem *O Lord, grant the king a long life*, and Wagner and Alexander Mackenzie wrote overtures based on it. For details, see A. LATHAM (ed.), *The Oxford Companion to Music: Current Online Version*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

Let us also remember the abhorrent Nazi propaganda of the “Volk ohne Raum” (People without Space)⁸ as a means of justifying the most terrible atrocities, invasions, and subjugations. For our reading of the New Testament, it is worth recalling the Roman propaganda according to which Virgil saw the Romans as being authorized by divine entitlement to rule an *imperium sine fine*, that is, an empire without spatial and temporal boundaries:

For these [the Romans] I [*sc.* Jupiter] set neither bounds nor periods of empire; dominion without end have I bestowed (*Æneid*, I.278-279).⁹

Yet we need to remember the resistance against these claims by insurrectionist movements. Such movements declared their own territories as their possession, as a spatial foundation for a God-given existence, along with their conviction that they would overthrow their occupiers. So what Soja calls “thirdspace”, that is, the experienced and performed ideologies and actions in firstspace, is by definition a space occupied by movements engaged in power-conflicts, that is, occupiers as well as dissidents, legitimate or illegitimate. Both conflict parties are convinced that theirs is a lived experience of space and that they are legitimately entitled to that space.

Soja, however, is also correct in linking this conception of thirdspace to a process of “thirling”, that is, “othering”. “Spatial practices” engage a tendency of “othering”, and in space-conflicts “thirling” is “othering”¹⁰. There are various reasons for this connection. Take, for example, the Greek term οἰκουμένη, which signifies not the universe or the whole world like the term κόσμος, but only its inhabited and inhabitable part. In modern terms, this could, for instance, mean the “United Kingdom and

⁸ The phrase was coined by the nationalist writer Hans Grimm, who published a novel in the year 1926 with the same title and became a political slogan first during the Weimar Republic and later in Nazi Germany. Whereas this slogan first captured the notion that the Treaty of Versailles had deprived the Germans of their colonial empires and had rendered it to a people without living space, in Nazi propaganda it was reverted and used to justify Germany’s massive territorial expansion into Eastern Europe (F.L. CARSTEN, *Essays in German History* [History Series 50], London, Hambledon Press, 1985, p. 309-315; R.S. WISTRICH, *Who’s Who in Nazi Germany*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1982, p. 107-108).

⁹ The citation from Virgil’s work is taken from the Loeb Classical Library edition, H.R. FAIRCLOUGH (trans.), *Virgil: Eclogues – Georgics – Æneid: Books 1-6*, vol. 1 (Loeb Classical Library 63), rev. by G.P. GOOLD, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.

¹⁰ J.W. FLANAGAN, «Space,» in A.K.M. ADAM (ed.), *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis (MO), Chalice, 2000, p. 239-244 (241); see also SOJA, *Thirdspace*, p. 60.

the rest of the world”, or in a second-spatial cultural analogy the Greek-Barbarian divide. How does thirding, that is, “othering”, take place? This is a crucial question. One possible answer might be by claiming control over all peoples and territories, that is, by securing total control over all the spaces inhabited by different peoples or differently claimed territories. Another answer might be by recognizing borders that ought to remain unviolated. Or does “thirding” not always and not in principle imply othering? Does it accept borders? Well, as I argue, it can, but often it does not.

I have already mentioned Virgil’s verse. Let me add Ovid’s assertion that Rome had the divine mission to rule the *orbis terrarum*, the οἰκουμένη. He claimed that the boundaries of the city (*urbs*) of Rome demarcated the inhabited world¹¹. And when Jupiter supposedly looked down from his fortress above the Capitoline Hill onto the human world there was nothing that did not belong to the Romans¹². To my mind comes a famous passage in Livy’s *Ab Urbe Condita* where Romulus, the Father of Rome, “suddenly descended from heaven and appeared” to an aristocrat, to whom he said:

“Go”, said he, “tell the Romans that it is the will of heaven that my Rome should be the head of all the world. Let them henceforth cultivate the arts of war, and let them know assuredly, and hand down the knowledge to posterity, that no human might can withstand the arms of Rome” (Livy, *Ab Urbe Condita*, I.16.7)¹³

«*Roma caput orbis terrarum!*» And that by the will of celestials!

Pompeius Trogus, a Gaul and the Roman historian in Augustan times, added to the Roman imperial claim to universal dominion the corresponding instrument: universal history. According to his *Historiae Philippicae*, there is a succession of oriental and occidental empires, from the Assyrians to the Persians, and from the Macedonians to the Romans. The Augustan empire is for Trogus the ultimate goal of universal history. Tellingly, Roman world domination – according to Trogus – is attained only when Augustus – after overthrowing the east of *orbis terrarum* – finally conquered Spain. Hence, Johannes Engels claims: «Only with the conquest of the extreme north-west of the mediterranean Oikumene was the completion of the Roman world power achieved»¹⁴.

¹¹ OVID, *Fasti*, II.683-684.

¹² Ovid, *Fasti*, I.85.

¹³ The citation from Livy’s work is taken from the Loeb Classical Library edition, B.O. FOSTER, *Livy: History of Rome – Books 1-2*, vol. 1 (Loeb Classical Library 114), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1919.

¹⁴ My own translation of, «Erst mit der Eroberung des äussersten Nordwestens der Mittelmeeroikumene [...] war die Vollendung der römischen Weltmacht erreicht», in J. ENGELS,

In *The Origins of Universal History*, Arnaldo Momigliano links universal historians like Trogus to the Book of Daniel and apocalyptic eschatology. The connection is persuasive because Dan 2 and 7 «turn a Greek summary of world-empires into a blueprint for the preparation of the Messianic age»¹⁵. Let me cite Daniel's own words:

As I watched in the night visions, I saw one like a human being coming with the clouds of heaven. And he came to the Ancient One and was presented before him. To him was given dominion and glory and kingship, that all peoples, nations, and languages should serve him. His dominion is an everlasting dominion that shall not pass away, and his kingship is one that shall never be destroyed (Dan 7,13-14 NRSV).¹⁶

One could speak of a “tactic of appropriation” or mimicry¹⁷, since the book of Daniel reflects a situation of Hellenistic dominion. But an expected, eternal, unshakeable kingdom of God to come does not in itself replace successful earthly empires, just as it does not stand as the definite end of universal history. At the same time, rather, it, too, is an empire, possessing all the ingredients of dominion, subjection, and spatial expansion. Further, it also implies “thirling” or “othering”. Therefore, empire-critical discourses and critical spaciality-discourses may be said to overlap.

MAPPING THE ANCIENT WORLD WITH HEBREWS

Imagine a geographer who tries to draw a map of the ancient world according to the New Testament. Our map-drawing geographer can draw on much data. Mentioned in the New Testament, for instance, are not only physical phenomena like heaven and earth, but also the *names* of deserts and seas, mountains and valleys, rivers and even caves, as well as countries, provinces, cities, and villages. For instance, a geographer could read about Egypt, the land of Israel, the Roman provinces of Cilicia, Asia, Macedonia and Achaia, and of course about Jerusalem, Rome, Corinth, Antioch, Nazareth, and even Capernaum.

Augusteische Oikumenengeographie und Universalhistorie im Werk Strabons von Amaseia (Geographica Historica 12), Stuttgart, Steiner, 1999, p. 249.

¹⁵ A. MOMIGLIANO, *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown (CT), Wesleyan University Press, 1987, p. 50.

¹⁶ The English translation of the Bible follows the New Revised Standard Version.

¹⁷ See, for instance, T.B. LIEW, «Tyranny, Boundary, and Might: Colonial Mimicry in Mark's Gospel», in R.S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *The Postcolonial Biblical Reader*, Oxford, Blackwell, 2006, p. 206-223.

But what if our geographer's only source were the Book of Hebrews? She or he would of course find indicated the physical phenomena of earth and heaven(s) (e.g. Heb 1,10; 12,25-26), deserts and mountains, or caves and holes in the ground (e.g. Heb 11,38). Hebrews also mentions the οἰκουμένη (Heb 1,6) and even the οἰκουμένη to come (Heb 2,5). But when it comes to places or spaces by name Hebrews is quite canny. Biblical citations refer to Egypt (Heb 3,16; 8,9; 11,26-27) and the Red Sea (Heb 11,29), the place of rest (Heb 3,11.18; 4,1.3.5.9-11), Salem (Heb 7,1-2) and Jericho (Heb 11,30), and eventually also Italy (Heb 13,24). However, only one city – Jerusalem – is noted, along with Mount Zion, although it is actually only the heavenly polis, not the earthly Jerusalem that is specified (Heb 11,10.16; 12,22; 13,14). Such frugality is striking, and somewhat peculiar, because Hebrews' discourses of spatiality are obviously discourses of power and even empire (Heb 11,33): namely, the kingdom of God and/or his son, which is unshakeable (Heb 1,8; 12,28). No concrete representations of the Roman empire, be it cities or provinces, are made. What is present, however, is a general spatial divide: on the one hand, Hebrews' map consists above all of a divide between the eternal space in heaven, where the throne of God is located and where Jesus sat down to its right (Heb 1,3.13; 8:1; 10,12; 12,2), and where we also find the true sanctuary, the tabernacle made by God's own hand (Heb 8,2; 9,11.24); on the other hand, the map includes the earthly spaces and its sanctuaries, which are at best sketches and shadows and are hence impermanent (Heb 8,5; 9,1-10).

In a forthcoming article entitled "Critical Spatiality and the Book of Hebrews", the Bible scholar and spatial theorist John L. Berquist speaks inspiringly of a "Platonic spatial and temporal solution" in conceptions of Hebrews¹⁸. Berquist contends that the Platonic devices used by Hebrews aim to "solve a spatial problem", namely, the reader's problem of missing spaces, that is, a missing sanctuary and Christ's missing body¹⁹. He further asserts that "The absent spaces have left the community with no locus of being. Hebrews offers such a locus for the readers, but locates it in a Platonic space/time that renders all of this world unreal and makes anything worthwhile inaccessible, except through the bridge of suffering that takes us from the world we know to one we cannot see"²⁰. Of course,

¹⁸ In G. GELARDINI and H.W. ATTRIDGE (eds.), *Hebrews in Contexts* (Ancient Judaism and Early Christianity), Leiden/Boston (MA), Brill, 2016, p. 181-193.

¹⁹ BERQUIST, «Critical Spatiality and the Book of Hebrews», p. 185.

²⁰ *Ibid.*

Berquist alludes here to the common hypothesis that Hebrews was written after the destruction of the temple of Jerusalem in 70 C.E. I share this assumption. But all the more peculiar is Hebrews' reaction to this claim. In my monograph on Hebrews, I tried to make plausible that Hebrews is indeed a kind of response to that catastrophe because it contains many allusions to Jewish Tisha be-Av liturgical texts²¹. Either way, however, Hebrews' response is remarkably aloof. Alan Mintz, in his interpretation of the Book of Lamentations as a response to the destruction of Jerusalem by the Babylonian army in 586 B.C.E., considered the highly emotional nature of the text as a literary sign of helplessness. The severe catastrophe damaged not only Jerusalem, but also the religious paradigms of the Jewish people²². In other words, Hebrews shattered Jerusalem not only in terms of firstspace but also in terms of thirdspace. Applied to the book of Hebrews, I dare say that its "Platonic" solution, not least its spatial shift to the heavenly Jerusalem and to the real or true celestial sanctuary, could also be read as a response to the destruction of the temple in 70 C.E.

But even if we cannot plausibly read the Book of Hebrews as a specific answer to this historic catastrophe of 70 C.E., its spatial construction of redemption reflects a particular kind of shift within the framework. Ellen B. Aitken points out in a forthcoming article ("The Body of Jesus outside the Eternal City: Mapping Ritual Space in the Epistle to the Hebrews"²³) that Hebrews "deploys space, the mapping of space, and movement through spaces, with particular attention to how these serve to create a compelling and persuasive set of 'ends' for its audience"²⁴. She mentions that the "persuasive strategies employ metaphors of travel, arrival and entrance both to describe the work of Jesus in the world (earthly and heavenly) and to encourage its inscribed audience to maintain solidarity with Jesus"²⁵. And – as I would like to add – Hebrews does so to imitate Jesus's journey on earth and back to heaven.

It is debatable, however, whether it is adequate to speak of "metaphors". There are indeed metaphors in the technical rhetorical sense of

²¹ G. GELARDINI, "*Verhärtet eure Herzen nicht*": *Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tisha be-Av* (Biblical Interpretation Series 83), Leiden/Boston (MA), Brill, 2007.

²² See A. MINTZ, *Ḥurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, New York, Columbia University Press, 1984, p. 20-21.

²³ In G. GELARDINI and H.W. ATTRIDGE (eds.), *Hebrews in Contexts* (AJEC), Leiden/Boston (MA), Brill, 2016, p. 194-209.

²⁴ AITKEN, «The Body of Jesus outside the Eternal City», p. 94.

²⁵ AITKEN, «The Body of Jesus outside the Eternal City», p. 196.

figurative speech, for example, when Hebrews uses the syntagma “outside the camp” (Heb 13,11.13), to which I shall turn in section 3. But I would not exclude a non-metaphorical, physical, first-spatial, and also second-spatial notion with regard to spatial terms in Hebrews. Take, for instance, the phrase in Heb 1,3 that the Son of God “took a seat at the right hand of the Majesty on high”²⁶. Of course, this phrase includes a potential metaphorical reading, since being seated to the right hand means sitting in the place of honor and power; “sitting”, moreover, does not mean being a servant, but a lord and ruler. But there are some good reasons to read “ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς” as referring to a non-metaphorical, a real, although imagined space. First, because the term “μεγαλωσύνης” seems to take up “a common reverential periphrasis for God”²⁷. And second, because “ἐν ὑψηλοῖς” denotes the heavens, the domicile of God, in explicit contrast to earth²⁸. Therefore Heb 8,1 repeats 1,3: “we have such a High Priest, one who is seated at the right hand of the throne of the Majesty in the heavens”. In other words: For Hebrews, Jesus was received in a particular place or space, that is, God’s “address” in heaven. Hence, I would even read the verse in Heb 4,14 – that the son as “a great high priest [...] has passed through the heavens” – not as a metaphor but as a description of an action within an imagined first-/secondspace. Accordingly, Philo speaks in *De specialibus legibus* II.45 about the real cosmopolites, who, by providing “their souls with wings”, are able to “traverse the upper air and gain full contemplation of the powers which dwell there” and who have “recognized the world to be a city [...] for its citizens (οἱ τὸν μὲν κόσμον ἐνόμισαν εἶναι πόλιν),” while still having “their bodies (σώματα) [...] firmly planted on the land”²⁹.

For Hebrews, there is not just an upswing of the soul, but indeed a way out to heaven, the heavenly Jerusalem. By his sacrifice and purification, Jesus has opened this way (Heb 10,20) as a “forerunner” (Heb 6,20), whose followers will share as “partakers of Christ”, as “fellow citizens” (Heb 3,14: μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ), the heavenly “home town” or

²⁶ Translation according to H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia (PA), Fortress, 1989, p. 35.

²⁷ ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, 46; see also E. RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer* (Kommentar zum Neuen Testament 14), Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1922, reprinted, Wuppertal, Brockhaus, 1987, p. 12.

²⁸ RIGGENBACH, *Der Brief an die Hebräer*, p. 12-13.

²⁹ The citations from Philo’s work are taken from the Loeb Classical Library edition, F.H. COLSON and G.H. WHITAKER (trans.), *Philo*, 12 vols. (Loeb Classical Library), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1929-1953.

“native country” (Heb 11,16: πατρίς). But this implies a metathesis, a transformation (or removal) of the shaken things of creation (Heb 12,27). In opposition to these created things, Hebrews describes the kingdom received by the followers of Jesus as “a kingdom which can not be shaken” (Heb 12,28; cf. also Dan 7,14). Berquist, in his aforementioned article, notes the connection between space and time, which he calls “spatial Platonism” and “temporal Platonism”³⁰ respectively. Indeed, Hebrews speaks at the same time “of the city of the living God, the heavenly Jerusalem” (Heb 12,22), of a “city to come”, which is a lasting one (Heb 13,14), of an “oikoumene to come” (Heb 2,5), and of an “heavenly (native) country” (Heb 11,14.16). Perhaps here lies the hidden counter-imperial transcript. Let us remember Virgil’s *imperium sine fine*, the empire without boundaries in time and space. Worth remarking at this point is the prophecy in *The Aeneid* for a Rome to come, a *mansura urbs* (*Æn.* III.85-86), a lasting city, in opposition to the destroyed Troy³¹. Hebrews’ prophecy probably implies that even Rome and its mighty empire are already determined to demise, and that in its place will arise the real lasting city and the unshakeable, indestructible kingdom of God³². If, as numerous scholars contend, the encoded readers of Hebrews are inhabitants of Rome, then the assumption of a hidden counter-critical allusion would not be so farfetched.

«OUTSIDE THE CAMP» – A «COUNTER-SPACE» IN HEBREWS 13³³

Finally, I draw on critical spatiality to shed some interpretative light on a short passage in Hebrews (Heb 13). Spatial theorist Edward W. Soja, introduced above, speaks about “lived space as a strategic location”³⁴. This location, he adds, is dominated by power and social control while at the same time it challenges any resistance, be it armed or ideological.

³⁰ BERQUIST, *Critical Spatiality*, p. 7.

³¹ See K. BACKHAUS, *Der Hebräerbrief: Übersetzt und erklärt* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Pustet, 2009, p. 473.

³² Cf. also J.A. WHITLARK, «The God of Peace and His Victorious King: Hebrews 13:20-21 in Its Roman Imperial Context», in G. GELARDINI and H.W. ATTRIDGE (eds.), *Hebrews in Contexts* (AJEC), Leiden/Boston (MA), Brill, 2016, p. 155-178.

³³ For a detailed spatial analysis of Heb 13, see G. GELARDINI, «Charting “Outside the Camp” with Edward W. Soja: Critical Spatiality and Hebrews 13», in EADEM and H.W. ATTRIDGE (eds.), *Hebrews in Contexts* (AJEC), Leiden/Boston (MA), Brill, 2016, p. 210-237.

³⁴ SOJA, *Thirdspace*, p. 68.

Thirdspace represents and produces centers of power and peripheries of powerlessness, which in turn establish counter-powers and “counter-spaces”³⁵. So if the mention of a lasting city and a powerful, unshakeable kingdom of God to come can be interpreted as a constructed heavenly “counter-space” – in Soja’s terms – the question is whether for the author of Hebrews and for the encoded reader this space represents not only a “lived space” for resistance against domination, but also suggests an answer to an experience “arising precisely from their subordinate, peripheral or marginalized positioning”³⁶. And how, we may ask, is this positioning represented textually?

Some textual representations of such a peripheral positioning are evident even in spatial terms. The most telling examples occur in Heb 13, namely, “outside the camp” (Heb 13,11.13: ἔξω τῆς παρεμβολῆς) and “outside the (city) gate”³⁷ (Heb 13,12: ἔξω τῆς πύλης³⁸). It is hardly accidental that these expressions of marginalization appear in Hebrews’ last exhortations, which address the audience’s present and earthly circumstances and problems. Before venturing into detail, let me offer some exegetical remarks about Heb 13.

Based on my conviction that the final chapter exhibits thematic continuity with the preceding text, I concur with the majority of scholars that Hebrews’ final exhortation in chapter 13 should be understood not as an appendix but as an integral part of the corpus³⁹. My analysis of Heb 13 thus confirms my previous assumptions of a tripartite structure: Heb 13,1-6, Heb 13,7-19, and Heb 13,20-25. One of the main arguments for this division were the – already older – observation that the boundaries of the

³⁵ SOJA, *Thirdspace*, 87.

³⁶ SOJA, *Thirdspace*, 68.

³⁷ The term «πύλη» need not point exclusively to the city gate, as the camp also had gates (see, for instance, Exod 32,26^{LXX}).

³⁸ Cf., for instance, P¹²⁶, which links Heb 13,12 to Exod 32,26 and offers the variant τῆς πύλης τῆς παρεμβολῆς (C. CLIVAZ, «A New NT Papyrus: P¹²⁶ (PSI 1497)», *Early Christianity* 1, 2010, p. 158-162).

³⁹ See, for instance, ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 384-385; W.L. LANE, *Hebrews 9-13* (Word Biblical Commentary 47B), Dallas (TX), Word Books, 1991, p. 495-497; P. ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1993, p. 692-693; E. GRÄSSER, *An die Hebräer (Hebr 10,19-13,25)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT 17/3), Zürich, Benziger/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997, p. 343-345; and M.E. ISAACS, «Hebrews 13.9-16 Revisited», *New Testament Studies* 43/2, 1997, p. 268-284, p. 270-272; cf., for instance, also R. BURNET, «La finale de l’épître aux Hébreux: une addition alexandrine de la fin du II^e siècle?», *Revue Biblique* 120, 2013, p. 423-440, who sees Heb 13,19.22-25 originating in Alexandria and dating back to the end of the second century.

central section are indicated by an inclusion formed by the references to leaders in verses 7 and 17.⁴⁰ This inclusion in turn points to a symmetrical arrangement of the chapter or some of its parts, as argued by various scholars including myself.⁴¹ As this is not the place for any detailed structural analysis, I content myself with ascertaining a rough symmetrical arrangement.⁴² My objective in doing so, particularly in regard to the central section Heb 13,7-19, is to determine a possible center, and moreover to group identical or similar themes, not only in order to reduce them to a minimum but also to bring a hermeneutical principle to bear, namely, *scriptura sacra sui ipsius interpres*. For my present purposes, my arrangement results in the following rough chiasm:

- A) Heb 13,1-6 God's will
- B) Heb 13,7-9 Leaders
- C) Heb 13,10 Sacrificial altar
- D) Heb 13,11-12 Outside the camp
- D') Heb 13,13-14 Outside the camp
- C') Heb 13,15-16 Sacrifice
- B») Heb 13,17-19 Leaders
- A») Heb 13,20-25 God's will

The outline above leads to two important conclusions: First, Heb 13 contains thematic repetitions, partly complementing, partly contrasting each other; and second, the structural-thematic center of the chapter is located in sections D/D', that is, Heb 13,11-14. Given its repeated reference to "outside the camp", that center is spatial.

Yet the signifier "outside the camp" (Heb 13,11-14) is ambivalent as it points to multiple contexts: Whereas verse 11 ("For the bodies of those animals whose blood is brought into the sanctuary by the high priest as a sacrifice for sin are burned outside the camp") seems to refer to the space outside the desert camp at Sinai, the place where the laws related to Yom Kippur were decreed, verse 12 ("Therefore Jesus also suffered outside the [city] gate in order to sanctify the people by his own blood") refers to a space outside Jerusalem, the place of Jesus's death. Verse 13 ("Let us then go to him outside the camp and bear the reproach he endured") would seem to refer to yet another space, namely, outside Rome's city

⁴⁰ See, for instance, ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 390-391.

⁴¹ LANE, *Hebrews 9-13*, p. 497-505; GELARDINI, *Verhärtert eure Herzen nicht*, p. 352-357.

⁴² Partly in modification of an earlier proposal made by GELARDINI, *Verhärtert eure Herzen nicht*, p. 353.

gates, that is, precisely where Hebrews scholars generally locate the text's implied and empirical addressees. Yet the author does not leave the three maps unrelated: as Aitken has astutely observed,⁴³ the author rather seems to make the maps overlap. Doing so, the author implicitly interprets⁴⁴ the subsequent map(s) with the help of the preceding ones⁴⁵. Or, in Soja's terms, he or she reinterprets the addressee's firstspace in third-spatial manner by means of textual (Sinai) and imagined (Gethsemane) secondspaces. If this is correct, then the first map – Sinai – may be considered pre-eminent, just as an analysis of the primary intertext is called for.

There are various instances in the Hebrew Bible that require the burning of sacrificial animals (or parts thereof) outside the camp, for instance, in relation to general sin offerings (Lev 4,12.21), or sin offerings related to Aaron's ordination (Exod 29,14; Lev 8,17), sin offerings related to Yom Kippur (Lev 16,27), and finally activities related to the ceremony of the red heifer (Num 19).⁴⁶ But the specification that the animals in question are those "whose blood is brought *into* the sanctuary by the high priest" points to two possible sin offerings during Yom Kippur (Lev 16,27): the sin offering for the high priest and his house (a bull) or the sin offering for the people (a goat). The subsequent verse Heb 13,12 must lead to the exclusion of the first, as the addition "to sanctify the people" compares Jesus's sin offering clearly with the sin offering for the people.⁴⁷ This comes as no surprise as it is one of the author's main statements regarding the interpretation of Christ's death in Hebrews: he is free of sin and hence

⁴³ AITKEN, «The Body of Jesus outside the Eternal City», p. 203.

⁴⁴ Reinterpretation of the subsequent statements by the preceding ones is also indicated grammatically, as the first locus seems to interpret the second, due to the conjunction «therefore» in Heb 13,12 (διό), and the second – perhaps along with the first – interprets the third, due to the particle «then» in Heb 13,12 (τοίνυν).

⁴⁵ However, this technique of spatial overlapping and the reinterpretation of contemporary spaces by means of past ones is not unique, but was also applied by other contemporary authors, particularly in view of correlations between the desert camp and Jerusalem. Hence, various texts from Qumran explicitly equate the tabernacle with the temple, the camp with Jerusalem, and outside the camp with the space outside Jerusalem (see, for instance, 4Q394 f3 7ii:16-17 or 4Q397 f3:3).

⁴⁶ Whereas the first three occasions require animals to be killed inside the temple court and their burning outside, the latter demands that animals be killed and burned outside the camp.

⁴⁷ Given that *Barn.* 8.2 equates the red heifer with Jesus, an exclusion of this sacrifice as a textual reference does not come lightly. I dispense with this reference particularly because the sprinkling of the blood does not take place «inside» the sanctuary (as Heb 13,11 has it), but outside the camp and «towards» the front of the tent (as Num 19,4 has it). That the priest sprinkles the blood outside the camp is also supported by the Mishna (*m. Parah* 3.9).

needs no sin offering for himself (see, for instance, Heb 4,15; 7,26); further, he died to cleanse the people (see, for instance, Heb 9-10). Legislation for Yom Kippur was given to Moses by God not at some indeterminate place in the desert, but rather at a specific place – Sinai – just as the arrival of Israel in the wilderness of Sinai is mentioned in Exod 19,1-2 and their departure from there not until Num 10,11-13. Hence, the superimposition of the first map onto the second obviously links Jesus's going outside the gate atoned, as achieved at Yom Kippur. However, during Yom Kippur the high priest never left either the camp or the city. There is only one instance in the Hebrew Bible where a leader – Moses – goes outside the camp and suffers, namely, in Exod 33,7-11. It is well established that this narrative is related to the cleansing of the people's sin caused by idolatry and to the cleansing of the camp from impurities caused by that sin, hence with Yom Kippur *avant la lettre*.⁴⁸ An early testimony to this exegetical correlation of Exod 33 with Lev 16, that is, of the high priest's entry into the Holy of Holies with Moses's entry into the Tabernacle of Testimony is offered by Philo (see *Leg.* II.54-56).

What had happened that necessitated Moses's intervention? After departing from Raphidin, Israel enters the wilderness of Sinai and camps there in front of the mountain. Immediately thereafter, God calls to Moses from the mountain and Moses then goes up to the deity. On the mountain, God tells Moses that he is willing to treasure Israel as his possession out of all the people, that is, to enter into a covenant with them, provided they are willing to obey his voice and keep his covenant (Exod 19,2-6).

After reporting this to the people, and after they have expressed their consent, on the third day Moses, as commanded, leads the sanctified people to the foot of Mount Sinai and God descends upon the mount (Heb 12,18-21 refers to this rather dreadful event). Once he has descended, God calls Moses to the top of the mountain, reveals to him a long list of laws, of which the first ones are the Ten Commandments (Exod 19,7-24,2).

⁴⁸ See, for instance, G. GELARDINI, «The Inauguration of Yom Kippur According to the LXX and its Cessation or Perpetuation According to the Book of Hebrews: A Systematic Comparison», in T. HIEKE and T. NICKLAS (eds.), *The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative 15), Leiden, Brill, 2011, p. 225-254. Here I demonstrate that according to ancient commentators not only the corpses of Aaron's sons in the tabernacle (Lev 16,27) necessitated Yom Kippur, but also the corpses of the people in the camp that ceased due to their worshiping the golden calf (Exod 32).

After Moses has relayed all the ordinances of God to the people, and after they have pledged loyalty, Moses writes down all the words, builds an altar under the mountain, and makes the covenant (Exod 24,3-11).

After this act, God once again calls Moses up to the mount – this time together with Joshua – in order to give him the tables of stone, while he commands Aaron and his sons along with the elders to stay below with the people. Thereupon, the glory of God comes down on Mount Sinai, and Moses remains in his presence for forty days and forty nights in order to receive subsequent commands related to the sanctuary – the institution needed to warrant the covenant relationship. In this context, God also decrees that Aaron and his four sons should serve him as priests (Exod 24,12-31,18).

As Moses delays coming down from the mountain, Aaron – whom God has just designated to serve him as a priest – on the request of the people casts the golden calf as a surrogate deity in the camp and builds an altar before the calf. He then proclaims the subsequent day as a feast in honor of this idolatrous deity. The following day, the Israelites – transgressing the covenant and particularly the first commandment – sacrifice animals, that is, eat from the idolatrous sacrifices, drink, and rise up to revel (Exod 32,1-6).

At the same time, on the mount God reveals to Moses the events in the camp, the casting, worshiping of, and sacrificing to the calf (Exod 32,8). In his wrath, God plans to consume Israel, whereupon Moses immediately implores God to spare his newly chosen people. God listens to Moses and changes his mind about the disaster he had planned to bring upon his people (Exod 32,7-14).

Equipped with the tablets, and accompanied by Joshua, Moses descends to the camp. And when he hears the noisy celebration and beholds the dancing people, he breaks the tablets in anger, destroys the idol, takes Aaron to task, and orders the Levites to kill 3,000 people in the camp – which thus becomes a place now multiply defiled (Exod 32,15-29).

The very next day, Moses returns to the mount and seeks to atone for the people with his intercession because God has additionally sent a plague upon them for their idolatry. While God represses his wrath, he is determined to distance himself from Israel. He commands Moses to bring Israel up into the Promised Land without him. As a substitute, he announces that he will send an angel before him. When the people hear these harsh words, they mourn and no one puts on ornaments (Exod 32,30-33,6).

What follows in the essential paragraph Exod 33,7-11 is Moses's reaction to God's harsh verdict not to go up to the land among his people:

According to the Septuagint, Moses took his tabernacle and pitched it outside, at a distance from the camp. It was called the Tabernacle of Testimony (Exod 33,7a^{LXX}: σκηνὴ μαρτυρίου). And whenever Moses entered the tabernacle, the pillar of the cloud descended, and stood at the door of the tabernacle, and God talked to Moses (Exod 33,9) and spoke to him face to face, as if one should speak to his friend (Exod 33,11). The primary map in Heb 13,11 then seems to refer to Moses's "Tabernacle of Testimony", a designation which semantically implies not only testimony, but notably also martyrdom, presumably a reference to Moses's distress or, as alluded to in Hebrews, his "suffering" (Heb 13,12) in regard to the impending absence of God (Exod 33,7). That is why this undefiled Tabernacle *avant la lettre* (as the decreed Tabernacle has not yet been erected) in no need of an altar (as the covenant is broken) is also a site of struggle as it serves the sole function to enable reconciliation with God.

Philo alludes to Moses's suffering by comparing it to the high priest's entrance into the holy of holies at Yom Kippur. He describes it metaphorically as "pouring the blood of his soul as libation" and as "offering of his whole mind as incense to God" (*Leg.* II.56; see also *Leg.* II.54-55, LCL). Hence, the author of Hebrews may well have had Moses's example foremost in his mind when describing Jesus's entry as "suffering outside the gate in order to sanctify the people by his own blood" (Heb 13,12). In my understanding, the place of Jesus's "suffering" (ἐπαθεν) does not allude to Golgotha, as it was his place of his death. Although "suffering" may be said to stand in semantic proximity to death, I prefer to identify outside the city as the place east of the temple. It was the only stretch of the temple wall that at the same time functioned also as a city wall. Apparently, this eastern temple wall had a gate necessary for various cultic actions and that led to the Mount of Olives (*m. Yoma* 1.3; *m. Mid.* 1.3; see also *m. Parah* 3.6 which speaks of a "causeway"), the space where the bodies (or parts) of the sacrificial animals were burnt. According to the Synoptic Gospels, Mount of Olives is also the place where Jesus in fact suffered, namely, in Gethsemane (Mark 14,32-42; Matt 26,36-46; Luke 22,39-46).

In Heb 13,13, the author admonishes his audience to "go to [Jesus] outside the camp and bear the reproach (ὀνειδισμὸν) He endured". In the primary intertext, the people too are prompted to exit the camp and to go to Moses's tent, yet not all of them seem to engage in reconciliation with God. Accordingly, they are deplored in one Targumic variant as evil: "Whenever Moses went out of the camp and went to the tent, all the wicked ones of the people would stand up and station themselves,

each at the entrance of his tent, and watch Moses with an evil eye until the time he entered the tent” (*Tg. Ps.-J. Exod 33,8*).⁴⁹ In contrast, the actions of the insightful are first and foremost worship (*cf. Heb 13,15*), reverence for the fact that the pillar of cloud appears at the entrance of the tent (*Exod 33,9*), from which one Targumic variant infers: “And anyone who repented before the Lord with a perfect heart went out to the tent of the house of instruction which was outside the camp. He confessed his sins and prayed about his sins, and praying, he was forgiven» (*Tg. Ps.-J. Exod 33,7*).

Repentance, hence, seems to be the appropriate response to the reconciliation provided first by Moses and subsequently by Jesus. It requires an “exit” of what will never be home and will – according to the author – be rewarded with the vision of the city that is to come (*Heb 13,14*). In this sense, contrition redefines in third-spatial manner the addressees’ firstspace. It invites them to a place where God is present, where he speaks to them and where they are forgiven. It is also a place where those addressed are enabled to see something they cannot see inside Rome: a homeland. However, for the author, the voyage of “bearing reproach” is at the same time a place of suffering. Especially from the passage in *Heb 10,32-34* we learn that the author knows about readers’ sufferings in earlier times: After they “have been enlightened”, they “have gone through serious contests of sufferings”. These contests involved partly verbal “reproaches” and publicly staged social ostracisms, probably not only combined with violent actions, but also with imprisonments and confiscations of properties. These events are rhetorically interpreted as public events, making Christians a spectacle (in the arena or theater). Moreover, *θεατριζόμενοι* in *Heb 10,33* may recall Nero’s persecutions of Christians, described by Tacitus (*Annales XV.44*). But in *Heb 12,4* we read: «In your struggle against sin you have not yet resisted to the point of shedding your blood». Now this is not necessarily a contradiction, because *Heb 10,32* reminds the present reader of events in “earlier days”. In any case, the present addressees experienced reproaches and the plundering of their possessions (*Heb 10,34*). Thus, the author recalls experiences of verbal “abuse” (*Heb 10,33*: *ὀνειδισμοί*) and (possibly associated with physical violence) “tribulations” (*Heb 10,33*: *θλίψεις*), which we know both from other

⁴⁹ The citations from Targum Pseudo-Jonathan are taken from M. McNAMARA and R. Hayward, *Targum Neofiti 1: Exodus – Translated, with Introduction and Apparatus and Notes* and M. MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan: Exodus – Translated with Notes* (The Aramaic Bible 2), Collegeville (PA), Liturgical Press, 1994.

New Testament texts and from the overall image of a “social ostracism” applied to Christ-followers. Coupled with this are also arrests and the forcible seizure of goods. These processes are described as athletic imagery of ethical exhortation and as “serious competitions of suffering”, that is, public abrogation.

Even martyrdoms are not excluded, as the final warning in Heb 13,7 suggests the commemoration of the leaders with the request to consider the “end of their lives” and the “imitation of their faith”. Worth mentioning in this connection is also Heb 12,23, where “the spirits of just men made perfect” might refer to Christian martyrs. As for the arrests, they should most likely be seen in the context of public riots. On the whole, however, we cannot name a historical event to which the references to persecution in Hebrews can be linked with certainty. The events portrayed by Hebrews are relatively unspecific. They do, however, seem to recall a trauma that was apparently widespread in early Christianity. In this respect, the presentation is quite credible. The author evokes a situation of social pressure, a permanent “competition of suffering”. It is not least the author’s “athletic” language which hints at the Maccabees and later at Christian stories of martyrdom. The martyr is serving in suffering for his people or his faith’s heroes.

Hebrews therefore reflects a severe situation of othering, of the marginalization of Christ-followers in spatial terms. The book calls for acceptance of this “counter-space”. This, however, also implies resistance. The space outside the camp is connected with the future inside the heavenly and boundless city of Jerusalem to come. An example of this conjunction of suffering and resistance, which resembles existence at the frontiers or borders, can be found in Heb 10,32-34:

But recall those earlier days when, after you had been enlightened, you endured a great struggle with sufferings, sometimes being publicly exposed to reproach and persecution, and sometimes being partners with those so treated. For you had compassion for those who were in prison, and you cheerfully accepted the plundering of your possessions, knowing that you yourselves possessed something better and more lasting.

Ἀναμνήσκεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσινθεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφόμενων γεννηθέντες. καὶ γὰρ τοῖς δεσμίοις συνεπαθήσατε καὶ τὴν ἀρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοὺς κρεῖττονα ὑπαρξιν καὶ μένουσαν.

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

LIFE ON THE FRONTIER: THE TRANSFORMATION OF LIMINALITY IN THE EPISTLE TO THE HEBREWS

Ellen BRADSHAW AITKEN¹

I. INTRODUCTION

My thanks to the organizers of the Louvain-la-Neuve Hebrews conference for conceptualizing a fresh approach that raises such interesting questions about the so-called Epistle to the Hebrews². When I first saw the conference title, “The Epistle to the Hebrews as a Frontier/Border Writing”, I was immediately attracted by its resonance with many of my preoccupations with this ancient discourse over the past several years.

Three of these areas of resonance will emerge thematically as this essay unfolds. The first is a concern with cartography and the mapping of space and travel in Hebrews; that is, I have been interested in how Hebrews constructs space and place, how Jesus and others (including the inscribed audience) journey through space, and how such cartography coincides with the lived space of the text. Thresholds (*limina*), liminality, and frontiers are crucial elements in any such cartography. The second is to understand the ways in which this discourse instructs: how it cultivates skills and orientations among its ancient hearers and readers; and how it functions to create a certain subjectivity and self-understanding among its ancient audience. I approach the creation of such a new subjectivity as the inauguration of an alternative culture, different social relations, and even the ability “to function within the re-envisioned or re-created world”³, and thus I am interested in the liminality of such a passage into a new subjectivity and

¹ Ellen Bradshaw Aitken died in June 2014, after a short illness. This essay was prepared for publication by Catherine Playoust, who would like to thank Harry Attridge, Régis Burnet, Carly Daniel-Hughes, Gabriella Gelardini, Ian Henderson, Jeffrey Keiser, Bill Porter, and Meredith Warren for their assistance.

² The conference was held on 7-9 April 2014 in Louvain-la-Neuve, Belgium. I greatly appreciated the generous hospitality.

³ R. VALANTASIS, *A Theory of the Social Function of Asceticism*, in V.L. WIMBUSH, R. VALANTASIS (eds.), *Asceticism*, New York (NY), Oxford University Press, 1995, p. 544-552 (550).

the frontiers between it and other possibilities. Third, as a scholar with one ear always to the Roman world, I hear language of borders and frontiers in relation to the *limites* of the Roman Empire, that is, the comprehensive imperial system of border control. In particular, because of my project of reading Hebrews in relation to the Roman imperial ideology of the Flavian period, I think of the work of the emperor Vespasian in 75 CE in laying a road to define the Syrian *limes* following the First Jewish War,⁴ and the related strategic importance of Judea, Jerusalem, and Palestine. In other words, I wish to understand how Hebrews is responding to a Roman social imaginary that is concerned with the *limina* and *limites* of *imperium*. Thus I wish in this essay to engage all three of these preoccupations in exploring “life on the frontier”, to examine how they contribute to a better understanding of Hebrews and how it works to transform liminality through affiliation with Jesus.

At the end of Hebrews, the producers and users of the text are said to “have no lasting city” but to be “seeking the city that is to come” (13,14)⁵. They are thus by definition liminal people, people between cities, travelers, even nomads. Throughout Hebrews, as we shall see, their situation has been characterized by metaphors of travel, expectation, and passage into other realms. Although Hebrews is not a story, its argument is governed by an implied narrative about Jesus and the faithful, and undergirded by the narratives of the Israelites in the wilderness and the “heroes” of faith; in this sense it has implied travelogues. I presuppose, moreover, that narrative has the power not only to describe but also to create. It has the capacity not only to confirm and inform its audience’s perception of the way things are, but also to create a subjectivity within its audience. In other words, narrative is capable of shaping an audience’s understanding of themselves, their role in the world, and the behaviors that are proper to this understanding. When narrative is combined with explicit exhortations to certain stances and practices, as in a homily or in deliberative rhetoric, the exhortations or paraenesis are compelling insofar as they are consonant with the subjectivity created by the narrative⁶. Furthermore, Hebrews

⁴ G.W. BOWERSOCK, «Syria under Vespasian», *Journal of Roman Studies* 63, 1973, p. 133-140; F. MILLAR, *The Roman Near East, 31 B.C. – A.D. 337* (Carl Newell Jackson Lectures), Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993, p. 81-84.

⁵ Biblical translations in this essay are taken from the NRSV, sometimes with alteration.

⁶ On the homiletic character of Hebrews, see L. WILLS, «The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity», *Harvard Theological Review* 77, 1984, p. 277-299, p. 280-283; C.C. BLACK II, «The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon. A Response to Lawrence Wills», *Harvard Theological Review* 81, 1988, p. 1-18; H.W. ATTRIDGE, «Paraenesis in a Homily (λόγος παρακλήσεως)», *Semeia* 50,

shares with most early Christian texts the characteristic of being not only informative and descriptive, but also performative. In other words, it acts upon its audience, doing productive work to bring new subjectivities into being. Much of the “work” of Hebrews as performance is the way in which it cultivates the skills and orientations necessary for its ancient hearers, namely, the skills and orientations necessary to a liminal existence, as those who have “no lasting city”.

The approach that I take here is part of the work I have done over the past several years on Hebrews, work that locates this document not only in relation to imperial discourse broadly but specifically in relation to the expressions of *imperium* in the city of Rome under the Flavian rulers, Vespasian, Titus, and Domitian (at least in the early years of his reign), in the 70s and 80s CE – and I would say more boldly, in the early 80s, shortly after the death and apotheosis of the emperor Titus⁷. This is a novel direction in the study of Hebrews, a text that has attracted predominantly ethical, sacramental, structural, theological, and source-critical analysis and readings. This tendency is, I would suggest, due to the lack of easily identifiable historical references in the text and to its pseudonymity, combined with its explicitly cosmic claims. While there has already existed considerable scholarly support for associating Hebrews with the city of Rome in the Flavian period, my experiment has been to adopt this association as a working framework, that is, to explore the text’s life (i.e., its composition, performance, and circulation) within this time and place. My aim then is to understand how Hebrews is making theological and potentially political meaning, in relation to how the Flavians are themselves constructing theological and political meaning to undergird their reign. In particular, I pay attention to how the Flavian theology is expressed in monument and public ritual, available for all to see, in the renewed and monumentalized

1990, p. 211-226. See also G.W. MACRAE, «Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews», *Semeia* 12, 1978, p. 179-199.

⁷ Among my publications on Hebrews, see especially E.B. AITKEN, «Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews», in G. GELARDINI (ed.), *Hebrews: Contemporary Methods – New Insights* (Biblical Interpretation Series 75), Leiden, Brill, 2005, p. 131-148. It was previously published in *Sewanee Theological Review* 45, 2002, p. 135-151; an earlier version appeared in Jacob NEUSNER, James F. STRANGE (eds.), *Religious Texts and Material Contexts*, Lanham (MD), University Press of America, 2001, 73-88. I have extended this approach considerably beyond that article in a series of presentations in various SBL sessions and other settings during the past several years; the «Cultural Repertoire and Memory in Flavian Rome» section of the present essay represents an important element of that work.

cityscape of Flavian Rome⁸. The reshaping of the public cityscape of Rome under the Flavian emperors was effected by Vespasian's return of resources from the private imperial treasury (as in Nero's day) back to the *res publica*, as an act of benefaction to the public⁹. Hence I investigate how Hebrews is shaped as a mode of "reading" a city, "reading" *imperium*, and is thus contesting the cultural memory created by such acts of monumentalization, ritual, and public propaganda. Frontiers are critical to this process.

I also wish to note at the outset that I approach Hebrews as a highly multivalent text containing numerous interwoven ways of constructing and defining the identity and ethic of its audience, as is not uncommon in works that are homiletical in character. As one of the more complex writings contained within the New Testament; it has been characterized as "the most elegant and sophisticated, and perhaps the most enigmatic, text of first-century Christianity"¹⁰ and as drawing upon esoteric, advanced theological reflection¹¹. The discursive practices of Hebrews have been connected most frequently to philosophical circles specializing in allegorical interpretation of scripture and other authoritative texts. Hebrews calls at every turn upon the resourcefulness and versatility of its hearers and readers, certainly in the modern period, and I suspect it did so also for its ancient audiences.

II. SPACE AND LIMINALITY IN HEBREWS

I turn now to matters internal to Hebrews, to the task of observing the locative and spatial in Hebrews with particular reference to liminality. The locative and the spatial are undeniable in this discourse, forming the complex of concepts and metaphors used throughout. We encounter spatial aspects governing its overarching thought patterns and informing small-scale details. Its persuasive strategies employ metaphors of travel, arrival, and entrance both to describe the work of Jesus on earth and in

⁸ F. MILLAR, «Last Year in Jerusalem: Monuments of the Jewish War in Rome», in J. EDMONDSON, S. MASON, J. RIVES (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 101-128.

⁹ J. EDMONDSON, «Introduction: Flavius Josephus and Flavian Rome», in EDMONDSON, MASON, RIVES (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, p. 1-33 (9-10).

¹⁰ H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Philadelphia (PA), Fortress, 1989, p. 1.

¹¹ H. KOESTER, *Introduction to the New Testament*, vol. 2, *History and Literature of Early Christianity*, 2nd ed., New York/Berlin, De Gruyter, 2000, p. 277-278.

heaven and to encourage its inscribed audience to maintain solidarity with him. The space of the throne room and the space of the tabernacle define the understanding of Jesus' identity and status, as well as his work. We have not only spaces (that is, sites that are configured conceptually) but also space through which, toward which, and into which people, including Jesus, move. And thus we have many frontiers and thresholds, *limina*. I will take up first the key "spaces" of Hebrews, and turn secondly to the itineraries according to which people move into these spaces¹².

In observing the principal "spaces" of Hebrews, I begin with the space of the heavenly enthronement. One of Hebrews' first assertions about the "Son", Jesus, in its opening exordium, is that "When he had made purification for sins, he sat down at the right hand of the Majesty on high" (1,3). He has crossed a threshold, and this seat is the place where the Son is now, the place from which he reigns and shares in the reign of the "Father", the place where he is acclaimed as Son, crowned with glory and honor, and worshiped by angels (1,5-8). I note here the social practices that take place in this space, practices of enthronement, acclamation, coronation, and worship – all of which are associated with imperial rule. This space is represented thus as ritual space, one of the key ritual spaces that is displayed in Hebrews' argument. It is also the place of the Son's origin: the space from which Jesus proceeds and to which he returns. Or to adopt the phrasing of Heb 1,6, it is the place from which God "brings the firstborn into the world (οἰκουμένη)". This aspect will be important when we consider the heavenly-earthly itinerary.

Another space that functions prominently in Hebrews is the space of the tabernacle, the σκηνή, of which the "sanctuary" and the "Holy of Holies" are parts. Hebrews appropriates the scriptural design of the tabernacle in order to conceptualize a heavenly tabernacle¹³. By use of a typological argument, the scriptural tabernacle – what Exodus posits as a physical reality made by Moses according to a divinely given architectural plan – is a "sketch and shadow" (ὑποδείγματι καὶ σκίῳ, 8,5) of the heavenly

¹² I explore these ideas at greater length through the lens of theories of critical spatiality in E.B. AITKEN, «The Body of Jesus outside the Eternal City: Mapping Ritual Space in the Epistle to the Hebrews», in G. GELARDINI, H.W. ATTRIDGE (eds.), *Hebrews in Contexts* (Ancient Judaism and Early Christianity), Leiden, Brill, forthcoming in 2015. The present section shares some material with that essay.

¹³ C.R. KOESTER, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 36), New York, Doubleday, 2001, p. 98-99. On Jewish and early Christian concepts of the true temple or heavenly temple in this period and its relationship to the earthly temple in Jerusalem, see ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 222-224.

one. Thus Hebrews presupposes the reality of the tabernacle, a reality that I would characterize as a “narrative” or “scriptural” reality, but real, from the perspective of Hebrews, only as sketch and shadow.

Closely related to the “narratively real” space of the tabernacle but clearly distinguished from it is what Hebrews regards as the “true” tabernacle (8,2). This space becomes the locus of Jesus’ sacrificial offering, that is, where he offers the blood of sacrifice as high priest, and therefore in Hebrews it is one of the most important spaces of symbolic representation. I note the merging of representative places evident in this passage: the destination of the high priest is also the place of enthronement signaled in the opening of Hebrews; the high priest is thus also enthroned ruler and Son. Some of the practices associated with both spaces are likewise merged, as in 10,12, “But when Christ had offered for all time a single sacrifice for sins, ‘he sat down at the right hand of God’, and since then has been waiting ‘until his enemies would be made a footstool for his feet’”. In line with material that Jörg Rüpke has analyzed¹⁴, I would propose that this particular merger of high-priestly sacrifice preceding enthronement in the company of the god is already available in the cultural repertoire of Hebrews from the practices associated in the Flavian period with the Capitoline temple in Rome.

Attention to Jesus’ sacrifice alerts us to a further space indicated at the very end of Hebrews – the space “outside the city gate” and “outside the camp” (13,10-14). Here the contrast between the shadow tabernacle and the sacrificial space posited by Hebrews is sharp: whereas the Exodus tradition sets up the tabernacle within the camp (indeed the camp is defined by the tabernacle), Hebrews sets up the “true” tabernacle outside the camp, in a space conceptualized in terms of exteriority, shame, impurity, and abuse. This is the space of Hebrews’ “altar”, the place of solidarity with Jesus, and the destination toward which the audience is exhorted to “go”¹⁵. The gate, the boundaries of camp and city, are critical thresholds here. If we think with the scriptural pattern of the arrangement of the tabernacle in Exodus, then we may observe that this altar is in the outer sanctuary, not the Holy of Holies: we have then an overlaying of this tabernacle with the space outside the camp, as the place of assembling

¹⁴ J. RÜPKE, «Starting Sacrifice in the Beyond: Flavian Innovations in the Concept of Priesthood and Their Reflections in the Treatise ‘To the Hebrews’», in GELARDINI – ATTRIDGE (eds.), *Hebrews in Contexts*.

¹⁵ See the discussion in E.B. AITKEN, *Jesus’ Death in Early Christian Memory: The Poetics of the Passion* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 53), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht/Fribourg, Academic Press, 2004, p. 158-161.

with Jesus prior to “entering” with him into the Holy of Holies – but here I anticipate the discussion of itineraries. I have argued before that this space “outside” also corresponds to the assembling for sacrifices “outside the city gate”, that is, the *pomerium* or sacred boundary of Rome that was a stage in the triumphing general or ruler’s itinerary of return to Rome in the rituals of the triumph¹⁶.

The emplacement of Jesus within these spaces is critical to Hebrews’ argument. We have noted already his enthronement, his entrance as high priest into the “true” tabernacle, the presence of his blood as offering within this true tabernacle, and his emplacement – in particular, his suffering and abuse – outside the camp and city gate as the “altar”. (I would suggest that here we have metonymy whereby “altar” stands for the presence of the suffering Jesus.) In Heb 10,19-20, his body is further emplaced as part of the construction of the true tabernacle, that is, as its very threshold: “Therefore, brothers and sisters, since we have confidence to enter the sanctuary by the blood of Jesus, by the new and living way that he opened for us through the curtain (that is, through his flesh)...” Here Jesus’ flesh is explicitly identified with the curtain between the outer sanctuary and the inner Holy of Holies; I would argue that “flesh” is metonymic of his suffering (as in 5,7-10, which evokes narrative traditions of Jesus’ passion)¹⁷.

I turn now to the itineraries at work in Hebrews’ argument. It is well established that Hebrews makes use of a pattern of descent and ascent, or debasement and exaltation, in order to establish the journey of the Son, Jesus¹⁸. This pattern is employed to speak of Jesus’ being brought by the Father into the world (οἰκουμένη, 1,6), to a status “lower” or “lesser” than the angels for a short while, into a situation of solidarity with the sufferings of humanity in flesh and blood, and then returning to the heavenly place of enthronement, honor, and glory, bringing in his train a humanity liberated from sin and the power of death. This itinerary has as its final destination a complex of overlaid spaces of regnal power and cultic assembly in the heavenly Jerusalem (12,22-24); the goal of Jesus’ heroic journey of return is ultimately city space. His arrival into the heavenly sanctuary is critical not only for his acclamation as Son sharing in regnal

¹⁶ AITKEN, *Portraying the Temple in Stone and Text*, p. 139 and 142.

¹⁷ On the traditions underlying how Heb 5,7-10 speaks of the passion of Jesus, see AITKEN, *Jesus’ Death in Early Christian Memory*, p. 143-148.

¹⁸ ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 40-47; KOESTER, *Hebrews*, p. 187-188; K.L. SCHENCK, «Keeping His Appointment: Creation and Enthronement in Hebrews», *Journal for the Study of the New Testament* 66, 1997, p. 91-117.

power, but also for its implications regarding a liberated humanity. To this end, the second part of his itinerary is also the itinerary for the inscribed audience: by “looking to Jesus” (ἀφορῶντες εἰς . . . Ἰησοῦν, 12,2) and maintaining solidarity with Jesus in faith, they are enabled to make use of the “way” (10,19-20) that has been opened up for them into the heavenly places¹⁹. Thus, when Jesus enters into the space of enthronement and acclamation, he makes formal ritual presentation of the liberated “children”: “Here I am, and the children whom God has given me” (2,13). There is a parallel here to the practice by which the triumphator’s freedpersons followed him in the triumphal procession, entering into the cultic space of sacrifice and acclamation of regnal power²⁰. The result is a set of spatial practices for the true tabernacle that are in contrast to those of the shadow tabernacle. Rather than the high priest entering alone, the audience’s itinerary is mapped onto Jesus’ itinerary, so that the Holy of Holies becomes a highly populated space, full not only of the assembly of the angels, but also of all those whom Jesus has liberated and who “hold fast” (κατέχω, 10,23) by faith to him throughout this itinerary of return. It makes sense then that the destination of the journey is a city space. It is almost as though what was increasingly private and intimate space for a few has been turned inside out in order to encompass an entire populace of the faithful. But note the importance of thresholds throughout this itinerary and the importance of crossing the threshold with Jesus into the heavenly throne room.

The story of the wilderness journey of Israel is a further itinerary informing Hebrews’ discourse²¹. Through the use of Ps 95 (94) starting in Heb 3, Hebrews sets up the negative example of the Israelites who were not able to “enter into” God’s rest because of their disobedience in the wilderness. In order for the audience to be able to “enter”, a different situation has to pertain for them than for the wilderness generation; the “sin” of the wilderness generation has to be addressed and expiated by

¹⁹ E.B. AITKEN, «The Hero in the Epistle to the Hebrews: Jesus as an Ascetic Model», in D.H. WARREN, A.G. BROCK, D.W. PAO (eds.), *Early Christian Voices: In Texts, Traditions, and Symbols* (Biblical Interpretation Series 66), Boston (MA), Brill, 2003, p. 179-188.

²⁰ AITKEN, *Portraying the Temple in Stone and Text*, p. 144. See further H.W. ATTRIDGE, «Liberating Death’s Captives: Reconsideration of an Early Christian Myth», in J.E. GOEH-RING, C.W. HEDRICK, J.T. SANDERS, H.D. BETZ (eds.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Sonoma (CA), Polebridge, 1990, p. 103-115.

²¹ E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 55), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 4th ed., 1961.

Jesus' self-offering in order for the way to be opened. Once it has been opened, through Jesus' death understood thus in terms of expiatory sacrifice, the audience has an opportunity – almost literally a threshold of opportunity – of entering as part of Jesus' processional entry. This threshold is named as “today”: “Today, if you hear his voice, do not harden your hearts as in the rebellion” (Heb 3,15, citing Ps 95,7-8). Hebrews similarly recognizes the dimension of trial and temptation from the wilderness story, and aims at encouraging the audience not to give in to the temptation of disobedience and “falling away”. To this end, Jesus' ability in solidarity to “help” those who are being tested (2,18) is also crucial encouragement. Without it, they are more apt to fall away, to lose the opportunity of entrance, and to “die” in the wilderness (3,17). Here “death” appears not to be about physical mortality but to function as a metaphor derived from the narrative of the wilderness story; it is certainly social death in terms of the community of Jesus' followers addressed by the discourse. Such social death also means, implicitly, exclusion from the heavenly *cultus* and abandonment of the solidarity that Jesus has initiated²². The exhortation thus marks the audience as still being liminal people – on the threshold, not yet having entered, needing the skills and orientations to “hold fast” even in their liminality.

Two further itineraries function rhetorically to reinforce this set of overlaid maps. The first is the itinerary structuring the catalogue in Heb 11 and articulated most fully through the story of Abraham and his sons, that of setting out for a promised land and living there, “as in a foreign land, living in tents” (11,9). Abraham further “looked forward to the city that has foundations, whose architect and builder is God” (11,10). This nomadic status is characterized spatially in the summary of the “lesser” heroes: “They wandered in deserts and mountains, and in caves and holes in the ground” (11,38). Hebrews' statement that none of these ancestors received “what was promised, since God had provided something better so that they would not, without us, be made perfect” (11,39-40) locates them within a liminal itinerary shared with the audience, dependent upon the audience's affiliation with Jesus, in order to gain entrance into the “land” of promise. The second, minor itinerary follows: the metaphor of the race that the audience is to run with perseverance, looking to Jesus

²² See E.B. AITKEN, «Death and Cultus as Constitutive of the Human in the Epistle to the Hebrews», in B. EGO & U. MITTMANN (eds.), *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Early Christian, Greco-Roman and Egyptian Literature* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 18), Berlin, De Gruyter, 2015, p. 259-272.

as the ἀρχηγός, the “one who leads the way” (12,1-2). The metaphor continues a few verses later, as the audience is encouraged to make τροχιάς ὀρθὰς (“straight paths” or “running tracks”²³, 12,13) for their feet, and it will be recalled that Jesus was previously termed the πρόδρομος (“forerunner”, 6,20). The practices of the race course are obvious here, but the race is made the space of representation of loyalty and alignment with Jesus. This more contained itinerary functions as part of the “encouragement” for maintaining the practices necessary for negotiating this semiotically complex topography.

I want to emphasize the importance of thresholds or *liminal spaces* in the way Hebrews constructs space and constructs its various itineraries. Crossing these borders is crucial for Jesus; the possibility of navigating through them *with Jesus* is crucial for the audience. For this work they need to be equipped and instructed in the arts appropriate to their liminality.

III. INSTRUCTION AND MODES OF INTERPRETATION

I turn, then, to the modes of interpretation that Hebrews seeks to cultivate among its hearers. A critical text for understanding the place of instruction in Hebrews is the lengthy quotation of Jer 31,31-34 in Heb 8,8-12. This quotation functions to introduce the contrast developed in Heb 9–10 between the “first” covenant and what Hebrews considers “a new covenant”, established through Jesus’ death. Along with the new covenant, according to Jeremiah, comes knowledge of God throughout the community, and thus the end of instruction. I would suggest that indirectly the quotation indicates that teaching and insufficient knowledge belong to the liminal time of journeying into perfection and “rest”. That is, when the community experiences the full rewards of covenant faithfulness and shares with Jesus in heavenly glory, then instruction will no longer be necessary, because of the complete internalization of the covenant: “I will put my laws in their minds and write them on their hearts”, Heb 8,10, citing Jer 31,33). By citing Jer 31,33 again in Heb 10,12-18, Hebrews makes this internal inscribing of the covenant the result of Jesus’ work of perfecting and sanctifying the community. Instruction therefore belongs not to heavenly life, but to liminality²⁴.

²³ KOESTER, *Hebrews*, p. 530. As he observes (p. 534), it is possible to read all of Heb 12,1-17 within the framework of the footrace and other athletic endeavors.

²⁴ This section draws upon earlier works in which I have discussed instruction and interpretation in more detail: E.B. AITKEN, «Wily, Wise, and Worldly: Instruction and the

Hebrews also uses athletic imagery to speak of the “training” of the community, as is common in discussion of Hellenistic practices of education and instruction (παιδεία)²⁵. Those who are τέλειοι (“mature”) are described as “those whose senses have been trained (γεγυμνασμένα) through habit (ἔξις) to distinguish good and evil” (5,14). With the imagery of the gymnasium, it points to an instructional mode that is concerned with the formation of the whole person through the cultivation of one’s habits. Linked culturally to the socialization of the young (and thus part of the socially liminal period of passage to adulthood), such training would ideally result in the ability to function within the reconfigured world of adulthood. This is “character formation” in the broadest sense, pertaining to the ἦθος of a person within a community. Elsewhere in Hebrews, agonistic vocabulary and metaphors are employed to speak of the work in which the community is engaged. The situation of the audience is envisioned in the text as a liminal time of ἀγών, in which they are both learning the practices necessary for reaching the goal and developing the orientations (covenant faithfulness, obedience, solidarity) proper to their heavenly identity as the brothers and sisters of Jesus.

Athletic imagery is also employed in Heb 12,3-12, where Hebrews reflects on instruction itself. Here again the ethical dimension is foregrounded, since the audience is reminded of their “struggling against (ἀνταγωνιζόμενοι) sin” (12,4), which is linked to Jesus’ endurance of “hostility from sinners” (12,3). This difficult passage interprets suffering and hardship within the framework of παιδεία, suggesting that the social experience of instruction is a meaningful organizing principle for this community. Indeed, παιδεία here also functions as a criterion of legitimacy for belonging to God’s household (12,8). The instructional ἀγών of the community is undertaken in solidarity with Jesus and by following his leadership (e.g., 12,1-3). Hebrews does not speak of Jesus as a teacher but as one who learns. His learning and the learning of community go hand in hand. Heb 5,7-10, utilizing traditions of Jesus’ passion, portrays him as one who “although he was a son, learned (ἐμαθεν) obedience through

Formation of Character in the Epistle to the Hebrews», in I.H. HENDERSON & G.S. OEGEMA (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit Studien 2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006, p. 294-305 and E.B. AITKEN, «An Early Christian Homerizon? Decoy, Direction, and Doxology», in R. ARMSTRONG & C. DUÉ (eds.), «The Homerizon: Conceptual Interrogations in Homeric Studies», *Classics@: An Online Journal* 3, 2006, <http://chs.harvard.edu>.

²⁵ ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 161.

what he suffered (ἐπαθεν)” (5,8). The wordplay between ἔμαθεν and ἐπαθεν engages a common instructional proverb about learning through experience, but is here particularized in terms of Jesus’ passion²⁶. It thus focuses the instructional experience on the engagement of suffering with endurance and faithfulness. Suffering, for Jesus in his own liminal state, becomes the means for the formation of character as both “son” and “high priest”. As in Heb 12,3-12, instruction is presented as the interpretive framework for suffering. This suggests that Hebrews, in implicitly encouraging in this fashion, envisions a community with existing instructional practices, perhaps one in which instruction was central to what defined and constituted the community. The author can therefore invoke these practices not only as an organizing principle for the experience of suffering but also as a strategy for cultivating an ethic of solidarity in suffering within the community.

I turn now briefly to the question of how the text performs instruction for its audience. Here the skills that it demonstrates and calls upon in relation to the interpretation of scripture are at the forefront. Hebrews challenges its audience consistently to “get” (i.e., understand and appropriate) the right message. Its rich texture draws upon the audience’s interpretive skills in a variety of ways, requiring – to list a few examples – the ability to follow a complex treatment of a quotation from the scriptures of Israel (as with the exposition of Ps 95 in Heb 3–4), the allegorization of Israelite cult practice (9,1–10,18), familiarity with a scriptural context and tradition around and beyond what is specifically quoted (as in the portrayal of Jesus’ agonized prayer in 5,7-10), and a capacity for puns and *double entendre*. In other words, inasmuch as successful rhetoric relies upon an audience’s ability to comprehend and act upon the values that it promotes, Hebrews’ ideal audience needs expertise in the art of interpretation.

The performance of scripture in Hebrews allows us to see how this method of instruction works. A notable feature of the quotation of scripture in Hebrews is that it is consistently placed in the mouth of a divine figure: God, Jesus, or the Spirit. This technique has been described as “divine ventriloquism”²⁷. The result is that Hebrews portrays God, Jesus

²⁶ See, for example, AESCHYLUS, *Agamemnon*, 177; HERODOTUS, *Histories*, 1.207; and the discussion in ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 152-153.

²⁷ H.W. ATTRIDGE, «Divine Dialogue in Hebrews», a paper presented at the International Meeting of the Society of Biblical Literature, Rome, 2001. The idea is developed, although without the use of the term «divine ventriloquism», within H.W. ATTRIDGE, «Giving Voice to Jesus: Use of the Psalms in the New Testament», in H.W. ATTRIDGE

or the Spirit speaking enigmatic utterances that require interpretation. The divine speaker is one who possesses expertise in a modality of discourse wherein multiple meanings are possible, but those “in the know” are capable of “getting” the proper and singular meaning. Thus the speaker, through the medium of the enigmatic utterance, tests the mettle of the audience. This is consistent with the function of scripture in Hebrews, particularly the use of Ps 95 and the story of the Israelites in the wilderness. The audience is put to the test to see if they grasp the “true” meaning for themselves, namely, that by not falling away from the community and hence not being like the ancestors who perish, but rather by holding fast to Jesus, they are able to reach the goal of the journey. Hebrews works with scripture in this way, demonstrating its need for interpretation and instructing its audience in the means of finding the true meaning – by looking to Jesus (12,2). In particular, Hebrews emphasizes that when the audience looks to Jesus they are to see not only his humiliation and shame (5,7-10) but also his being crowned with glory and honor (2,9). It is this capacity to recognize Jesus that functions as the guarantee of hope for the audience – hope, that is, for their own entrance into the heavenly realm. Thus παιδεία functions as training in getting the meaning hidden in the midst of suffering and using that meaning as the groundwork for an ethic of solidarity with those who are suffering.

The way in which instruction is performed in Hebrews works then toward the development of a modality of communication and a modality of ethical action in the audience. The modality of communication is demonstrated through the versatility of divine speech as testing the mettle of the audience and in training them in similar ways of reading scripture, through the lens of Jesus’ suffering and glory. I would suggest that this modality is employed in Hebrews not only as part of the persuasive strategies of this text but also to educate the audience in similar arts of speaking with multiple meaning. The modality of action is cultivated through instruction in the embrace of suffering and the maintaining of solidarity within the community. This embrace of suffering relates to the modality of communication in that it provides the interpretive key for the community and renders them expert in getting the right meaning from scripture. This modality is one most appropriate to “living on the frontier”, and as I will discuss in the conclusion, it is a modality taken from the

& M.E. FASSLER (eds.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (SBL Symposium Series 25), Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 2003, p. 101-112.

tradition of the versatile and resourceful trickster, who is also the suffering hero. These modes and skills of interpretation are vital not only for the hearers' "reading" the scriptures of Israel but also for their "reading" their cultural and spatial environment. They are indeed the very interpretive skills needed for navigating the lived experience of the frontiers of encounter between a social imaginary and subjectivity shaped by the ideologies of Roman *imperium* and a subjectivity and social imaginary shaped by affiliation with Jesus. I want here to provide one, extended example of how this might work for Hebrews in Flavian Rome.

IV. CULTURAL REPERTOIRE AND MEMORY IN FLAVIAN ROME

The question of how Hebrews is to be related to an ancient social context remains a fundamental methodological question in the interpretation of this discourse. In brief, I propose the usefulness of two inter-related frameworks. One is the notion of cultural repertoire; the other emerges from the perspectives developed by social (or cultural) memory theorists. Cultural repertoire is a term that I use to refer to the treasuries of cultural dimensions such as ideas, motifs, images, practices, and patterns of selectivity and combination upon which producers and users of texts (including visual texts and rituals) draw in order to communicate and receive meaning²⁸. A society may have various cultural repertoires available to it – for example, the cultural repertoire available through the use of the scriptures of Israel as distinct from the cultural repertoire of Roman imperial theology. Cultural repertoire is closely related to the notion of cultural or social memory where "memory" is located not in the minds of individual authors or readers, but rather as a communal process in which elements of a cultural repertoire are actualized in performance²⁹. Cultural repertoire and memory contribute to the subjectivity of an audience and require interpretive skills at every turn.

²⁸ My thinking here has been influenced by the work of Milman Parry, Albert Lord, Gregory Nagy, and others on how memory exists in a tradition and is performed in a community. See the discussion and references in AITKEN, «Jesus' Death in Early Christian Memory», p. 14-16 and E.B. AITKEN, «Tradition in the Mouth of the Hero: Jesus as an Interpreter of Scripture», in R.A. HORSLEY, J.A. DRAPER, J.M. FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark: Essays Dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2006, p. 97-103 & 217-222.

²⁹ For an introduction to the literature on this topic, see A. KIRK, «Social and Cultural Memory», in A. KIRK & T. THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Uses of*

My goal is then to read Hebrews by connecting the imagery used in this text to the cultural repertoires available to an audience in Rome in the late first century CE. I take as a case study the use of apocalyptic imagery in relation to the heavenly sanctuary in Heb 12. By correlating this imagery to the importance of both temple fires and the Flavian building programs within the city of Rome, I attempt to demonstrate a method for understanding how Hebrews responds to its cultural context. I argue, moreover, that Hebrews is thus engaged in shaping the cultural memory of its audience by developing a way of reading the events and monuments in its urban landscape in terms of a specific scriptural repertoire (that is, a distinct cultural repertoire). For the purposes of my argument, it is critical that certain ways of thinking with temples, their destruction and rebuilding, are available for all to see – in other words, that they are part of the general cultural repertoire (and hence the communal memory) of Rome in the Flavian period.

In particular, I inquire into the characterization of the heavenly cult site within the “city that is to come” (13,14) and its relationship to the phenomenon of fire. I do so in order to explore how Hebrews “thinks with” temples and sanctuaries not only in terms of the soteriological program of the text, but also in relation to the available cultural repertoire in Flavian Rome³⁰. In other words, my aim is to understand how Hebrews is making theological and potentially political meaning in relation to how the Flavians are themselves constructing theological and political meaning to undergird their reign. This example thus develops another aspect of the argument I have put forth previously and sketched above, namely, that Hebrews is utilizing the cultural and semantic repertoire of the Roman triumph, particularly as it was celebrated by Vespasian and Titus, father and son, in Rome following their victory in the First Jewish War and as that triumph was monumentalized in the city of Rome. I have argued that Hebrews employed this particular ritual and monumental repertoire in forming a picture of Jesus as the “true” triumphing victor, rejoining his victorious Father in the “true” sanctuary. Central to my argument were both the importance within the structure of the ritual placed upon the

the Past in Early Christianity (Semeia Studies 52), Atlanta (Ga), Society of Biblical Literature, 2005, p. 1-24.

³⁰ I presented an earlier version of this analysis in my paper, «Apocalyptic Fire in the City of Rome: Memory and the Cultural Repertoires of Hebrews», given for the Hebrews Consultation at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, San Diego (CA), 17 November 2007. My thanks to the organizers of the session and to the participants for their helpful comments.

triumphator's return to the Capitoline temple in order to make sacrifice there and, with regard to the Flavian triumph, the specific emphasis on displaying the spoils from the Jerusalem temple. Here I examine a different aspect, namely, how the destruction and building of temples by the Flavians may function as an occasion within which Hebrews' claims about the superiority of the heavenly temple should be read. That is, as the Flavians are "restoring" and reshaping the cultic cityscape of Rome, so Hebrews is defining a heavenly cityscape in which the people of God live in restored relationship with God.

Among the features of the heavenly cult site in Hebrews, I would emphasize that it is an urban shrine. Moreover, the city and the cult site are coterminous. The superiority of the heavenly sanctuary over the earthly is expressed in several ways, one of which is its description as "not made by hands" (9,11.24) in contrast to the earthly cult site. This suggests, though it remains only implicit, the perishability and destructibility of the earthly shrine. Heb 12,26-28 heightens this contrast: the earthly – that which is "shaken" by God's voice – experiences "removal" and is thus perishable; what remains – the heavenly – cannot be shaken.

The true and lasting cult site is explicitly contrasted in Heb 12 with another place of cultic assembly to which the audience has *not* come – a place terrifying with fire and earthquake. The passage ends with the Deuteronomistic axiom, "our God is a consuming fire" (12,29; cf. Deut 4,24 and 9,3). This functions not simply as a warning to the audience against rejecting God (Heb 12,25) but also as a critique of those whom the text casts as enemies (10,30), much as it does in Deut 9,3 in reference to the enemies of the people of God. Thus Hebrews takes fire and earthquake seriously as aspects of God, but does not locate them in the heavenly cult site. Instead, fire and earthquake serve to indicate both divine judgment and the destructibility of all that does not participate in the true cult.

In Flavian Rome, this way of thinking with temples and with fire would have had particular resonance, especially in terms of the claims to imperial power and the restoration of imperial order. Three times Flavian ideology utilized the destruction of temples by fire (and in two cases their rebuilding) in order to proclaim the legitimacy, stability, piety and clemency of the emperors. In studying early Christianity, we tend to think first of the destruction by fire of the Jerusalem temple in 70 CE under the eyes of Titus. This aspect of the Jewish War became in Flavian hands – in the celebration of the triumph – a means of asserting legitimate rule and succession out of a year of Civil War: it was for Vespasian and Titus what

the Battle of Actium had been for Octavian³¹. But the destruction of the Jerusalem temple was preceded in 69 CE by the burning of the temple of Jupiter Optimus Maximus on the Capitoline in Rome³². This fire erupted “accidentally on purpose”, we might say – as also with the Jerusalem temple³³ – when the Flavians were besieged on the Capitol in conflict with the emperor Vitellius and his supporters. This fire, however, provoked the downfall of the Vitellians and the success of the Flavians. The rebuilding of the Capitoline became Vespasian’s first act upon his return to Rome and one upon which the ideology of Vespasian as the restorer of order, piety, and the *res publica* would be based.

The third temple fire under the Flavians was that during the great fire of 80 CE in the reign of Titus, when the newly rebuilt Capitoline temple again burned to the ground. Its rebuilding, begun by Titus and taken as one of the signs of his clemency³⁴, was finished by Domitian, who associated himself closely with Jupiter Optimus Maximus and initiated Olympic-like Capitoline games³⁵.

Three temples destroyed in fire – two rebuilt. We should also note, however, two ways that Vespasian removed or redirected temple-related valuables to the city of Rome. First, in building the Temple of Peace on a site just north of the Roman Forum that had been left undeveloped after the fire of 64, Vespasian created a gallery for the spoils from the Jerusalem temple (and we may similarly note in Heb 9,2-5 a fascination with the tabernacle furnishings), as well as other splendors from the whole known world³⁶. This cult site, with its dedication to *Pax* (“Peace”), proclaimed ritually the restoration of world order, much as the *Ara Pacis* did under Augustus. Secondly, in creating the *fiscus Judaicus*, Vespasian diverted the half-shekel given by free Jewish males between 20 and 50 to the Jerusalem temple. This tax, now to be paid by all Jews including females and slaves throughout most of their lives, was to be paid into the treasury of

³¹ See G. CHARLES-PICARD, *Les Trophées romains: contribution à l’histoire de la religion et de l’art triomphal de Rome* (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 187), Paris, De Boccard, 1957, p. 343-344 & 359-360, who argues that Jerusalem became the «Flavian Actium».

³² SUETONIUS, *Vitellius*, 15; TACITUS, *Histories*, 3.71-74.

³³ On the question of causality and intent in the Roman burning of the Jerusalem temple, see T.D. BARNES, «The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus», in EDMONDSON, MASON, RIVES (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, p. 129-144 and J. RIVES, «Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple», in *ibid.*, p. 145-166.

³⁴ SUETONIUS, *Titus*, 8.

³⁵ SUETONIUS, *Domitian*, 4; STATIUS, *Silvae*, 1.6.

³⁶ MILLAR, *Last Year in Jerusalem: Monuments of the Jewish War in Rome*, p. 107-112.

the temple of Jupiter Optimus Maximus on the Capitoline. It served as the fund for the *rebuilding* of the Capitoline temple³⁷. In other words, through both actions what was proper to the cult site in Jerusalem was removed to Rome to serve ideologically and practically the foundations of Flavian imperial rule.

The Capitoline temple was, of course, not just another temple. For the Romans, it was the primary locus of the state cult, the sanctuary most closely connected with the wellbeing (*salus*) of the republic and later the empire. As repository of the state treasury and the legal archive, it defined the sacred identity of the city and thence of the empire. Seen as the earthly counterpart of the axis of the heavens, it functioned as the center point from which all divisions of land and of the corresponding heavens were organized. The emperors from Augustus on were high priests of Jupiter Optimus Maximus: in triumphs, not only did they sacrifice to Jupiter Optimus Maximus but in their vestments and face paint they appeared as the god, matching his appearance in the cult statue³⁸.

The rebuilding twice over of the Capitoline temple out of its blackened ruins became in the hands of Flavian authors, and on coins, an event signifying the revival, renewal, and restoration of sovereignty. The increasing splendor of the Flavians' devotion to Jupiter Optimus Maximus and of their divinely given right to rule functioned in Flavian ideology as an assertion of triumph, rule, and restored cult. The visibility in the city of Rome of this counterpart to the heavenly guaranteed the ideology a central place in the common mind and thereby in the cultural repertoire.

It is within this environment, then, that Hebrews asserts, "our God is a consuming fire" (12,24). The destructibility by fire of what opposes God would thus resonate with the destruction of all three temples and stand as a significant theological critique of the claims of sovereignty,

³⁷ The *fiscus Judaicus* is discussed in detail by E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian* (Studies in Judaism and Late Antiquity 20), Leiden, Brill, 1976, p. 124-125, 345, 371-378. According to her assessment of the evidence, in the early years of his reign Vespasian extended the incidence of the tax «to cover both sexes from the age of three to (probably) the sixty second birthday in the case of women and perhaps for life in the case of men» (p. 345).

³⁸ See H.S. VERSNEL, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development, and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970, p. 83. His consideration of the triumph includes an examination of two opposing arguments, namely, whether the triumphator was seen as Jupiter or as an ancient Roman king; he concludes (p. 92) that the vesture of the triumphator with the *ornatus Iovis*, the *corona Etrusca*, and red lead, along with the acclamation *triumphe*, characterize the triumphator as the representative of Jupiter, but inasmuch as some of these aspects, notably the *ornatus Iovis*, were originally associated with the king, the royal and the divine are merged in the triumphator.

immutability, and socio-cosmic restoration made by the Flavian emperors. What is happening here is the intersection of scriptural traditions and sensibilities about divine action with terrifying fiery events in the audience's world, whereupon the scriptural traditions function to critique the prevalent theology/ideology of that world and assert an alternative theology and cultic identity. Fire and earthquake belong firmly in the apocalyptic repertoire of the scriptures of Israel, in the narrative traditions of divine wrath, while the destruction of temples by fire and their rebuilding (or redirection) repeatedly supplies a cornerstone of the monumentalization of Flavian imperial theology. Consideration of these as belonging to the cultural repertoire available to the producers and users of Hebrews in first-century Rome enables us plausibly to suggest that Hebrews is attempting to cultivate the memory of its audience by locating apocalyptic fire in the city of Rome.

As an example of the skills and orientation necessary for liminal "life on the frontier", this case is more than a series of contrasting depictions of victorious divinity and splendid cult sites. It demonstrates how a way of reading the scriptures of Israel through the lens of Jesus and what his suffering has accomplished also provides a way of reading the urban environment of the city of Rome under the Flavians. Faced with a Roman imperial ideology that proclaims a different savior, a different cultic orientation, and a different social imaginary, Hebrews fosters a different set of memories and practices of memory. This permits the audience of Hebrews to reinterpret the Flavian landscape of memory and also, we might say, to re-envision the route of the Flavian triumph into a memory path for those who by faith look to Jesus.

V. CONCLUSION: A POLUTROPIC WAY OF LIFE

In this essay, I have been exploring "life on the frontier" for those who are "seeking the city that is to come" (13,14). Hebrews maps a journey for the audience, in which they hold fast to Jesus as they cross the threshold. The text provides instruction for the time of liminality, inculcating key values and interpretive practices. In particular, Hebrews *remembers* the suffering of Jesus and makes solidarity with the suffering Jesus essential to entrance. Furthermore, it exhorts the audience to engage in acts of memory whereby they participate in the sufferings of others. I have demonstrated, furthermore, how these acts of memory can be seen as a response to the reshaping of Flavian Rome. The skills that Hebrews cultivates in its

audience shape in them a subjectivity within which they are able to navigate Roman *imperium*, looking always to Jesus. We may characterize these skills in a variety of ways: as the arts of resistance, as skill at hidden transcripts and *double entendre*, but they are centered on the notion of multiplicity of meaning and multiformity of existence.³⁹ These are, it would seem, the skills necessary to life on the frontier.

This concluding section discovers a clue to these skills in the very opening words of Hebrews. It is well recognized that the opening exordium (1,1-4) announces the main themes of the discourse and paves the way for all that is to follow.⁴⁰ I call attention to one aspect of the diction of this dense passage, namely, the use of the adverb πολυτρόπως (“in many fashions”) in the first verse, “In many and various ways God, having spoken of old to our ancestors through the prophets, . . .” (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, 1,1). Given its prominence in the exordium, I suggest that this adverb announces a modality important to Hebrews, just as πολύτροπος, the adjective from which it is derived, occupies a similarly prominent place at the opening of the *Odyssey*: “Sing to me, Muse, of the man of many ways (ἄνδρα . . . πολύτροπον) who suffered much [on his return from Troy]”, (Homer, *Odyssey*, 1.1). Within the Homeric tradition, πολύτροπος is the epithet distinctive to Odysseus, marking him as versatile, protean, and multiform, as the shapeshifter and trickster. The *Odyssey* announces in its proem that it is a song about the sufferings and travels of the πολύτροπος man. I suggest that Hebrews similarly announces that it takes as its subject in part the πολύτροπος (“multiform”) journey of the Word of God⁴¹.

The trickster-like qualities of Odysseus are what enable him to make his journey home to the kingdom of Ithaca, outwitting his adversaries, overcoming the obstacles placed in his path, and disguising his true identity.

³⁹ As the expressions used here indicate, my thinking on this has been informed to some degree by J.C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven (CT), Yale University Press, 1990. Scott’s analysis makes reference to class difference, a social framework that is not appropriate to Hebrews. Nonetheless, I find his work helpful for considering the variety of ways in which a subordinate or subject community cultivates and maintains its identity and values in the midst of a dominant culture that it perceives as exerting various sorts and degrees of pressure to change the values, behaviors, and affiliations of the subject group.

⁴⁰ ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, p. 36-37.

⁴¹ The argument made in this section is derived from the more detailed presentation in AITKEN, «An Early Christian Homerizon? Decoy, Direction, and Doxology». An earlier form of parts of this argument is made in AITKEN, «The Hero in the Epistle to the Hebrews».

The key to his νόστος (i.e., both his journey of return and the story of his journey⁴²) is for him to be πολύτροπος. Epic consistently presents Odysseus as speaking in marked speech that requires particular expertise on the part of his hearers in order to interpret his meaning correctly and so receive the proper message. He is the “master of multiple meanings”⁴³; his speech is wily, protean, and indirect, testing his audience at every turn.

Being πολύτροπος is also what enables Odysseus to survive in adverse circumstances, as an alien, as one deprived of his possessions and status⁴⁴. Being πολύτροπος is thus intricately paired with Odysseus’s sufferings; the trickster and the suffering hero are one. But there is singularity in the midst of this multiformity, shape-shifting, and disguise. The challenge that Odysseus presents to those who encounter him, god and human alike, upon his return to Ithaca is whether they will, as Gregory Nagy has put it, “look beyond the hero’s outer appearance as a debased beggar and . . . recognize his inner reality as a noble king”⁴⁵. Similarly the riddles in which Odysseus speaks contain a single meaning, “a true message that is hidden amidst a plethora of possible false interpretations”⁴⁶.

A number of points of connection with Hebrews are already observable. First, Jesus travels from the heavenly realm (“made for a while lower than the angels”, Heb 2,9), through a time of debasement, to return to “the right hand of the Father” and share there in God’s reign and glory. Given that it is the return of the hero through trials and labors (even death) to his or her home as a ruler, this journey too is a νόστος. In this respect, Jesus’ journey, indeed the journey of God’s speech, is comparable with that of Odysseus, not least in that the trials of both involve extreme suffering, including physical suffering and struggle, debasement and dis-possession, before the entrance into their true nobility. Second, God’s versatile or “polutropic” speech in Hebrews calls forth interpretation. In particular, it calls forth singular interpretation, the singularity being defined by Jesus. That is, whenever scripture is deployed in Hebrews,

⁴² G. NAGY, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, 2nd ed., Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1999, p. 97-99.

⁴³ G. NAGY, *Pindar’s Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore (MD), Johns Hopkins University Press, 1999, p. 424.

⁴⁴ See D. FRAME, *The Myth of Return in Early Greek Epic*, New Haven (CT), Yale University Press, 1978, p. 34-80; and P. PUCCI, *Odysseus Polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and Iliad* (Cornell Studies in Classical Philology 46), Ithaca, Cornell University Press, 1995.

⁴⁵ NAGY, *Pindar’s Homer*, p. 425.

⁴⁶ NAGY, *Pindar’s Homer*, p. 426.

Jesus becomes the prism through which it is refracted, as, for example, in the quotation of psalms in chapters 1 and 2. This is also signaled in the exordium, in that God's speaking polutropically is paired with a presumably more singular speaking "in a son" (1,1). I do not read this as a contrast or periodization of divine revelation, but rather an indication of the interrelation of the two aspects of divine speech⁴⁷.

I am not arguing that Hebrews is a Christianizing of the *Odyssey*. Rather, the figure of Odysseus, the type of the suffering and trickster hero, and in particular the characteristic of being πολύτροπος are important topics of philosophical and political discussion in the centuries between Homer and Hebrews⁴⁸. In other words, the epic tradition has established a heroic pattern for a distinctive character for leadership, a particular political capacity, an ethos that combines the qualities of the trickster with those of a hero who undergoes extreme loss, alienation, and debasement. Being versatile and resourceful thus becomes a strategy of survival and a means of holding fast to noble values, such as truth or justice, amid opposition. Around the time of the writing of Hebrews, therefore, Odyssean behavior and the resourcefulness and versatility of this polutropic hero function as arenas for the discussion of political survival and endurance in adverse circumstances and especially for voices of opposition to the prevailing imperial theology. With the reassertion and reshaping of Augustan theology in Flavian Rome, these tensions persist, and thus alert us to the possibility that Hebrews may be entering a related arena of discussion when it speaks of divine speech as polutropic. That is, we can situate the character of versatility that Hebrews seeks to cultivate within the range of political capabilities and behaviors discussed and cultivated in Flavian Rome.

Furthermore, the cultivation of this versatility in Hebrews and through its theology permits not only the skilled interpretation of scripture through the prism of Jesus but also the skilled interpretation and appropriation of Flavian ideology as a story of Jesus' triumph. The audience needs to be doubly skilled in reading scripture and in reading the monumental messages surrounding them. The cultivation of a πολύτροπος, resourceful, versatile character, skilled in decoding enigmas and skilled in double-speech as a political virtue, is thus what allows the audience, to the

⁴⁷ Most English translations express a contrast; I would point out, however, that the use of the participle λαλήσας may coordinate with the main verb ἐλάλησεν rather than contrasting with it. There is no μέν . . . δέ construction, and πάλαι is paired not with a temporal construction such as «now».

⁴⁸ For examples, see AITKEN, «An Early Christian Homerizon?».

extent that they “get” the message, to negotiate their way in Flavian Rome and maintain their solidarity among the followers of Jesus. For the singular message of Hebrews’ appropriation of the Flavian triumph and of its manifold interpretations of the scriptures of Israel is that the key to entering the promised land of rest and passing out of liminality is solidarity in suffering – with one another, as with Jesus. The audience is reminded of Jesus’ boundary-crossing ability in his suffering “outside the city gate” and told to “go to him outside the camp and bear the abuse he endured” (13,12-13). This is ultimately, in Hebrews, the means of maintaining solidarity with Jesus and thereby entering, as part of his train of freedpersons, into the heavenly temple. In one of the few exhortations with specific content in Hebrews, the audience is bidden to “let φιλαδελφία (love among the community) continue . . . remember those who are in prison as though you were in prison with them; those who are being tortured, as though you yourselves were in their body” (13,1-3). Thus in the end the cultivation of versatility involves a shape-shifting exercise of compassion.

Hence a polutropic way of life also entails the development of the ability to enter into the place of the other and to embrace the suffering found there. Among its frameworks for understanding and integrating suffering, Hebrews draws upon the practices of παιδεία, but additionally on communal memory to remind the audience of “those earlier days when, after you had been enlightened, you endured a hard struggle with sufferings, sometimes being publicly exposed to abuse and persecution, and sometimes being partners (κοινωνοί) with those so treated. For you had compassion (συμπαθέω) on those who were in prison, and you cheerfully accepted the plundering of your possessions, knowing that you yourselves possessed something better and more lasting” (10,32-34). This is an ethic of adopting the situation of another as one’s own. It is an ethic of crossing a boundary, into the world of another, and in particular, into a situation of imprisonment, torture, abuse, and persecution. In this sense, we might characterize it more specifically as an ethic of crossing an important civic boundary from the world of perceived honor into the world of shame – all in the service of solidarity in suffering.

As the audience makes this journey, they learn a new language: they learn to call what is shameful the vehicle of receiving honor, even as Jesus’ shame enabled him to be crowned with honor (2,9). The memory of shared suffering which Hebrews puts forward for its audience functions in the text as a framework to shape their apprehension and negotiation of their present experience. It is precisely the character of the

polutropic hero who suffers much, knowing that he possesses something better, that Hebrews seeks to cultivate as the means for the community to endure whatever some of their members may be suffering. And it is, moreover, the practice of versatility and resourcefulness as a modality of speech and interpretation and a modality of ethical action that, from Hebrews' perspective, allows them to hold fast to Jesus.

The opening exordium of Hebrews contrasts a multi-form way of speech with the singularity of God's speaking through his Son. Similarly, for the users and producers of Hebrews such a liminal, protean way of life is ultimately also transformed by affirming a singularity of identity in affiliation with Jesus. To put it another way, although thoroughly practiced in the arts of multiplicity, they center their existence on Jesus. By their very singular loyalty or "faith", they respond to the singularity of God's "speech" to them. That is, their practices of "looking to Jesus", "holding fast to Jesus", and "going to Jesus" are a focal point for their life on the frontier.

FOR APPLICANT PURPOSES ONLY
© PEETERS

RELECTURE THÉOLOGIQUE. LIRE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX EN UN TEMPS SÉCULIER

Benoît BOURGINE

La théologie est-elle possible à l'âge de la critique et de la spécialisation des disciplines? La réponse est loin de faire l'unanimité. Admettre cette possibilité suppose, en effet, de reconduire dans l'aujourd'hui d'une communauté croyante l'interprétation actualisante des Écritures, cette interprétation même dont est tissée l'étoffe des écrits bibliques et à laquelle la tradition théologique bimillénaire doit sa vitalité. De l'explication à l'application en passant par la méditation, l'interprétation des Écritures inspirées instruit les fidèles des exigences d'une vie selon l'Esprit en une situation historique particulière: tel est l'acte théologique en son cœur, selon un point de vue assez traditionnel que nous adoptons ici. Semblable démarche comporte un positionnement critique à l'égard du contexte culturel et des conditions d'existence des fidèles.

Un tel exercice de lecture théologique est ici proposé dans les limites suivantes: l'épître aux Hébreux (He) est étudiée comme écrit à la frontière de l'ancienne et de la nouvelle alliance, sous l'angle de son herméneutique et de son régime temporel; l'essai d'actualisation de l'épître se confronte en particulier au régime temporel de la modernité européenne, étant entendu que la rigueur avec laquelle He traite la lettre des Écritures qu'elle cite donne la mesure des exigences herméneutiques à satisfaire¹.

Le genre homilétique d'He et le thème du rapport au temps se recommandent tout particulièrement à l'exercice d'actualisation. L'homilétique est, au dire de Hans-Georg Gadamer, l'une des opérations par excellence qui met en œuvre le comprendre «comme le jeu où passent l'un dans l'autre le mouvement de la tradition et celui de l'interprète», soit «une

¹ Le présent essai s'inscrit dans une perspective assez similaire au dialogue entre études bibliques et théologie systématique initié par les différents colloques de la série «The St. Andrews Conference on Scripture and Theology», dont les Actes sont publiés: l'Évangile de Jean (2003), l'épître aux Hébreux (2006), la Genèse (2009) et l'épître aux Galates (2012).

attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive», tant «il importe en réalité de reconnaître dans la distance temporelle une possibilité positive et productive de la compréhension»: «C'est, en vérité, un processus illimité, écrit encore le philosophe [...] Il naît sans cesse de nouvelles sources de compréhension qui révèlent des rapports de sens insoupçonnés». Pour comprendre un «classique» tel qu'He, on ne peut se contenter d'une reconstitution du passé, il faut intégrer «une médiation réfléchie avec la vie présente»². L'intelligence de l'épître suppose donc, selon Gadamer, de prolonger jusqu'à notre présent ce processus d'actualisation de la tradition qui caractérise He, à condition d'en respecter la nature et la visée – le théologien aurait donc bien sa place à côté de l'exégète et de l'historien.

En cela la philosophie herméneutique contemporaine consonne avec l'un des traits constants de la tradition juive d'interprétation des Écritures, à savoir de prôner la relance incessante du processus d'interprétation de la Parole de Dieu en fonction des situations nouvelles rencontrées par les communautés de fidèles. Le travail du prédicateur consiste, en effet, à dégager la chose du texte commenté afin de la conjuguer au présent de ses auditeurs. Ce qui intéresse l'auteur d'He, et le théologien après lui, est de manifester ce qui vaut «pour la période actuelle» (εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεσθηκότα: He 9,9) en vue de fonder un jugement sur son temps et articuler un propos parénétique.

L'essai comporte deux parties: la première s'appuie sur deux études de portée exégétique et historique pour présenter synthétiquement la structure temporelle de l'épître en lien avec son herméneutique, de manière à esquisser le mouvement d'argumentation en l'ordonnant selon sa finalité parénétique; la seconde partie propose un point de vue sur le rapport au temps en modernité tardive avant de le confronter au schéma temporel d'He pour en tirer des orientations à l'adresse du fidèle vivant à l'heure de l'accélération et poser des questions à l'humanisme séculier.

UNE ÉPÎTRE À LA FRONTIÈRE DES TEMPS

On examine successivement le rapport au temps et l'usage de l'AT, avant de ressaisir le mouvement général du propos de l'épître. Le théologien

² H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (L'ordre philosophique), Paris, Ed. du Seuil, 1996, p. 315.318.319.320.188.

se met à l'école de l'exégète et de l'historien avant de risquer un point de vue synthétique.

Le rapport au temps

La monographie d'Antonio Portalatín intitulée *Temporal Oppositions as Hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews* sera présentée. Elle correspond à une thèse défendue à l'Institut Biblique pontifical de Rome en 2005 et publiée chez Peter Lang en 2006.

Portalatín analyse les relations entre exposés doctrinaux et parénétiques pour conclure qu'He a les traits d'une lettre pastorale, apparentée à une prédication. L'auteur d'He qui jouit d'une autorité pastorale enseigne et exhorte tout à la fois la communauté destinataire, en prenant la figure du Christ pour axe de transition entre parénèse et doctrine ou entre doctrine et parénèse. La foi dans le Fils est le but et le contenu du propos de l'auteur – la foi est le principe unificateur de l'exposé et de l'exhortation en He.

Portalatín repère *quatre oppositions bipolaires* dans les principaux indicateurs temporels présents en He. Deux oppositions distinguent des périodes temporelles: l'opposition entre le temps passé et le présent des derniers temps, un présent eschatologique, d'une part; d'autre part, l'opposition entre ce même présent eschatologique et le futur eschatologique. La distinction des périodes de la première opposition s'opère avec l'œuvre du Fils en tant que Parole de Dieu: le présent eschatologique est contemporain de la venue, de l'enseignement et de l'agir salvifique du Christ; il demeure tant que dure cet «aujourd'hui», c'est-à-dire jusqu'à l'occurrence de l'événement qui distingue les deux périodes de la deuxième opposition entre le présent eschatologique et le futur eschatologique, à savoir la parousie ou deuxième apparition du Fils (9,28). Les deux autres oppositions renvoient aux couples unique/répétable et transitoire/permanent (éternel). Ces quatre oppositions entrent en relations croisées: l'inefficacité de ce qui est répétable caractérise le temps de l'Ancienne Alliance, ce qui accuse le contraste avec le temps présent eschatologique qui est ouvert par l'unicité de l'événement christologique; le caractère permanent (éternel) du Christ, de son salut et de son sacerdoce corrobore la supériorité de la période présente de la nouvelle alliance sur l'ancienne désormais caduque, mais le caractère transitoire renvoie aussi au présent eschatologique, le permanent devant être attribué dans cette opposition au futur eschatologique – ce qui dénote le caractère mixte du présent eschatologique, qui est permanent sous un certain point de vue, mais transitoire sous un autre.

Schéma 1: Indicateurs temporels en He selon l'étude de Portalatín. Quatre oppositions bipolaires entre périodes ou modalités temporelles (en noir). Deux frontières entre périodes temporelles (en gris).

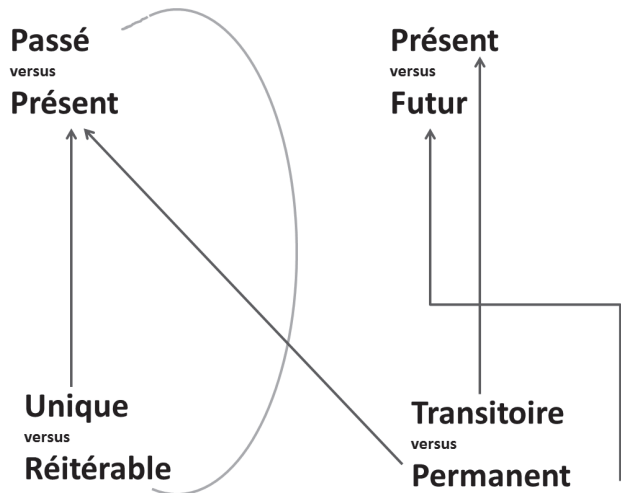
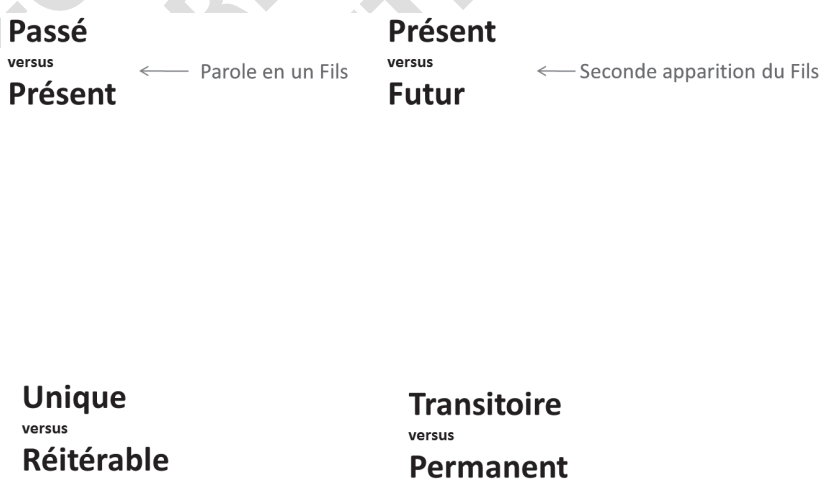


Schéma 2: Relations croisées entre périodes et indicateurs temporels selon l'étude de Portalatín (en bleu, caducité de l'ancien).



Opposition temporelle entre autrefois et les derniers jours

Dès la première phrase de l'épître est esquissé un horizon temporel du discours qui en détermine la compréhension. Les deux périodes successives, le temps d'autrefois et les derniers jours, correspondent à deux modalités de la Parole de Dieu. La distinction des temps est fondée, non dans l'histoire des hommes, mais dans la Parole de Dieu. C'est Dieu qui fixe les temps (1,2; 11,3); leur succession n'est pas le résultat de l'effet du temps qui passe. Dans les deux périodes, c'est le même Dieu qui effectue la même action de parler, mais tandis qu'il parlait jadis aux pères dans les prophètes il parle dorénavant en un Fils à un «nous» qui inclut l'auteur d'He et ses auditeurs/lecteurs. Les temps corrélatifs sont structurés en fonction de la modalité de la révélation divine. «Les jours qui sont les derniers» (BJ) ou «la période finale» (TOB) dénotent un présent eschatologique qui comprend tant la période historique de Jésus (2,3) que le présent de la communauté – présent qui, à partir des autres occurrences bibliques de l'expression ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1,2), peut être assimilé à un présent eschatologique. Portalatín note que l'entièreté de la période suggère que l'opposition entre temps antérieur et présent eschatologique n'est pas de l'ordre d'une opposition entre mauvais/bon dans le rapport temps passé/temps présent, mais d'une succession temporelle allant d'une période favorable vers une période encore meilleure.

Cette première opposition peut être mise en correspondance avec deux autres oppositions temporelles: l'opposition entre temps de la première alliance (8,7: πρώτη) et temps de la seconde alliance (8,7: δευτέρα; 8,13: καινήν), d'une part et, d'autre part, entre le temps de la première tente et temps de la tente non faite de main d'homme (9,8.11). L'histoire du salut est en tension dialectique entre l'âge passé et le présent eschatologique. L'opposition entre première et nouvelle alliance comporte bien une portée temporelle: la citation de Jérémie 38,31-34 indique que l'âge antérieur coïncide avec la loi mosaïque et le sacerdoce lévitique, tandis que l'âge eschatologique de la nouvelle alliance est inauguré avec Jésus-Christ³. De même l'opposition entre première tente et tente non faite de main humaine (9,11) est temporelle et qualitative. Le temps présent est la fin de l'impuissance à rendre parfait celui qui rend un culte (9,9). Les deux expressions «temps présent» (τὸν καιρὸν τὸν ἐνεσθηκότα) (9,9)

³ On parle de «prescription antérieure» (προαγοῦσης ἐντολῆς) en 7,18, ce qui indique bien la relation temporelle impliquée par le passage entre loi mosaïque et régime nouveau. La même séquence temporelle se retrouve en 10,9: «il abroge le premier régime pour fonder le second» (ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ).

et «temps de la réforme» (μέχρι καιροῦ διορθώσεως) (9,10) soulignent la prégnance de l'horizon temporel dans l'argumentation d'He.

Opposition entre les motifs d'unicité et de répétabilité.

Quatre occurrences sont ici à relever. La première concerne l'illumination qui ne peut intervenir qu'une fois (6,4: ἅπαξ), et ne peut être effectuée de nouveau en vue d'une régénération. Les auditeurs/lecteurs peuvent s'identifier à ceux dont parle l'auteur d'He, eux qui ont expérimenté dans leur existence l'unique occurrence («une fois») de l'illumination. Par cet événement, chaque membre de la communauté est mystérieusement mis en relation avec la croix du Christ, puisque le fait de déchoir du statut de baptisé les expose à crucifier de nouveau le Christ pour leur compte (6,6).

La deuxième occurrence a trait au sacrifice unique de Jésus, une fois pour toutes (7,27: ἐφάπαξ), en contraste avec les sacrifices offerts chaque jour (7,27: καθ' ἡμέραν) par les grands-prêtres. Sans doute l'auteur combine-t-il les sacrifices quotidiens des prêtres et le sacrifice annuel du grand-prêtre puisque la description de 7,27 correspond en fait au Yom Qippur. Le «nous» de 7,26 («le grand-prêtre qu'il nous fallait») établit une relation entre le présent des auditeurs/lecteurs et l'unicité du sacrifice du Christ, plus idoine que les sacrifices quotidiens pour les rejoindre dans ce présent. Paradoxe temporel puisqu'un sacrifice régulier, actuel, ne jouit pas de la même proximité et efficacité qu'un sacrifice réalisé une fois pour toutes dans le passé. Cela ne tient-il pas au fait que cet unique sacrifice inaugure le nouveau présent?

Une troisième occurrence concerne l'entrée du Christ dans le sanctuaire (9,11-13.25-26). Il est entré «une fois pour toutes» (9,12: ἐφάπαξ)⁴ dans le sanctuaire. Cette unicité s'oppose à la fois à l'entrée annuelle du grand-prêtre (9,7: ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ; 9,25: πολλάκις [...] κατ' ἐνιαυτὸν) et aux multiples entrées des prêtres lévites dans le lieu saint (9,6: διὰ παντός). L'imagerie cultuelle de l'entrée dans le sanctuaire céleste sert à exprimer la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ. L'emphase sur l'unicité de l'action christique souligne son importance décisive pour la foi de la communauté – l'unicité temporelle étant corroborée par l'unité de lieu.

Une quatrième occurrence a trait à l'événement des saints (10,1-28) qui est relié de quatre manières à l'unique événement christologique. D'une part, les sanctifiés le sont «une fois pour toutes» (10,2: ἅπαξ, avec κεκα-

⁴ L'adverbe ἐφάπαξ a un caractère définitif qui manque à ἅπαξ.

θαρισμένους au parfait), contrairement aux adorateurs sous le régime de la Loi, que les sacrifices «offerts perpétuellement d'année en année» (10,1) ne rendent pas parfaits. D'autre part, l'unique moment de la purification dépend de la volonté de Jésus Christ et de l'oblation de son corps (10,10: ἐφάπαξ). Ensuite l'unique sacrifice du Christ (le numéral εἷς est employé à deux reprises en 10,12.14) qui a constitué parfaite la communauté des fidèles est placée en opposition aux sacrifices quotidiens des prêtres lévitiques (10,11). Enfin, il y a un unique événement de rémission qui rend vaine toute oblation ultérieure (10,18). Portalatín conclut: «Ces quatre moments constituent des aspects de l'unique événement de la communauté qui correspond à l'unique événement du Christ»⁵. La sanctification est unique et définitive, elle tient son efficacité de l'offrande du Christ.

Opposition entre le permanent et le transitoire

Le statut permanent du Fils en 1,5-14 exprime la foi apostolique en Jésus Christ, Messie et Fils de Dieu. La permanence de son royaume contraste avec le caractère transitoire des royaumes de ce monde; le statut divin du Fils corrobore la permanence de son royaume (1,5-9). Le Fils est immuable, lui qui a fondé la terre et créé tout ce qui passe (1,10-12). Le Fils est maître du temps. Le royaume inébranlable dont héritent les fidèles vient après l'ébranlement décisif à venir (12,26-29). Le Fils, lui, dure toujours (13,8); de même en va-t-il de son sacerdoce pour lequel He privilégie le syntagme εἰς τὸν αἰῶνα du Ps 109,4b (5,6; 6,20; 7,19.21.24.28). Un sacerdoce permanent requiert une vie qui le soit aussi. Les fidèles peuvent donc se fier à un Seigneur éternel dont l'action est définitive.

Opposition entre le présent et l'âge futur

Cette opposition n'est pas de même nature que celle entre l'âge passé et le présent eschatologique, puisque le futur n'est pas totalement absent du présent. On observe, en premier lieu, une opposition entre, d'une part, l'aujourd'hui de l'écoute de la Parole de Dieu, de l'encouragement mutuel contre l'endurcissement et de la promesse (3,7.13; 4,7) et, d'autre part, l'âge du repos sabbatique (4,9). La parénèse en 3-4 crée une tension dans le présent des fidèles, aimanté par l'horizon d'un avenir. L'adverbe Σήμερον connote le caractère d'immédiateté existentielle et souligne en même

⁵ A. PORTALATÍN, *Temporal Oppositions as hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews*, Frankfurt am Main, Lang, 2006, p. 129.

temps son caractère provisoire: c'est l'unité de temps qui compte pour marcher vers le Sabbat. On note, en second lieu, l'opposition entre les cités transitoires et la cité de l'avenir (13,14: allitération entre μένουσιν et μέλλουσιν). Les Patriarches aspirent à la ville préparée par Dieu (11,16), qui n'est autre que la Jérusalem céleste (12,22). Le statut eschatologique de la cité est corroboré par l'adjectif ἐπουρανίος qui est ailleurs mis en relation avec l'espace de la vie de Dieu.

Cette opposition temporelle est étroitement articulée à la finalité parénétique: l'auteur exhorte à la foi et à l'espérance en un présent appelé à faire la place à un âge futur permanent. On peut souligner le caractère élaboré de l'eschatologie d'He: on n'attend pas seulement un événement ponctuel et singulier; c'est un nouvel âge comportant la seconde apparition du Christ (9,28), mais aussi la résurrection des morts et le jugement, un sabbat éternel et une cité céleste.

Conclusion

Une tension dialectique entre âge passé, temps présent et âge futur traverse He. C'est le présent eschatologique qui focalise l'exhortation et qui cristallise l'intérêt du propos, avec un passé qui est revisité, car il contient les soubassements de ce présent eschatologique et un avenir qui en détermine l'enjeu permanent. Présent, passé et futur ne sont pas structurés en fonction d'une linéarité chronologique, mais d'une temporalité verticale – théologique, christologique et sotériologique. C'est Dieu qui est le Maître du temps, l'événement de Jésus Christ et son second avènement partagent les temps de la communauté. L'essentiel paraît bien résider dans l'exhortation à la foi au Christ et à l'espérance de la Cité permanente, en fonction du salut offert une fois pour toutes par le grand-prêtre, Jésus-Christ, qui leste le présent de l'existence chrétienne de son éternité et la tourne résolument vers la Cité de l'avenir.

L'USAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT

On se réfère à présent à l'ouvrage de Susan E. Docherty selon laquelle He doit être interprétée avant tout, du point de vue de son usage de l'Ancien Testament, comme un cas d'exégèse du judaïsme antique de la Bible juive⁶.

⁶ S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews: A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 260), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

Elle s'inspire des acquis récents de la recherche en ce domaine, en pointant le retard des commentateurs d'He à recevoir ces apports; elle recourt en particulier au travail d'Alexander Samely, qui s'inscrit dans le sillage de l'analyse des formes de la littérature rabbinique initiée par Arnold Goldberg. Dans l'étude des Targums⁷, Samely dégage les règles de la forme littéraire et soutient que le travail proprement exégétique prévaut sur les intérêts idéologiques ou théologiques. Il recourt à une terminologie qu'il reçoit de la linguistique, tel le terme de «co-texte» signifiant l'environnement linguistique d'un texte, en opposition au «contexte» qui renvoie à la situation extra-linguistique. Samely note un ensemble de traits exégétiques dont Docherty se sert pour analyser l'usage de l'AT en He: la tendance à identifier le locuteur ou le destinataire d'une adresse; la propension à respecter scrupuleusement la séquence des mots de la citation en hébreu, avec très peu de mots additionnels de la part de l'interprète; les connexions entre un discours et le co-texte immédiat.

Samely étudie également les règles d'interprétation scripturaire dans la Mishnah⁸; il regroupe les nombreuses et complexes opérations herméneutiques en catégories. Parmi elles, la catégorie «Thème» (*Topic*) et celle de «co-texte» (*Co-Text*) intéressent l'exégèse d'He. La première désigne une opération consistant à regrouper un ensemble de citations sous une thématique particulière, qui est le plus souvent recommandée par les versets proches de la citation retenue; la seconde catégorie renvoie à la décision de l'interprète dans le découpage de la citation qui, extraite de son environnement immédiat, peut entrer dans une perspective différente de l'original. Si cette approche, accaparée par la description des formes, sous-estime sans doute les idées mises en avant dans l'interprétation, elle offre une précision terminologique dans l'analyse des citations d'AT qui fait, selon Docherty, le plus souvent défaut aux commentateurs d'He.

Docherty étudie les citations d'AT au chapitre premier d'He, puis aux chapitres 3 et 4. Elle constate qu'He suit nombre de règles analysées par Samely dans la littérature rabbinique, mais qu'il s'en écarte aussi sur certains points. Pour He 1 et 3-4, Docherty note un respect scrupuleux de l'exactitude des citations de la Bible grecque, qui passe aussi par une attention à leur contexte originel – et cela, à l'encontre de ceux qui soutiennent

⁷ A. SAMELY, *The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums: A Study of Method and Presentation in Targumic Exegesis* (Texte und Studien zum antiken Judentum, 27), Tübingen, Mohr, 1992.

⁸ A. SAMELY, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2002.

qu'He opte pour des variantes en fonction d'a priori théologiques⁹. La volonté de comprendre ces citations dans une nouvelle situation est mise en œuvre à l'aide de thèmes annoncés par des mots-clés dans les introductions et les conclusions de sections où figurent les citations – la phrase initiale d'He 1,1-4 en fournit un bon exemple pour les citations du premier chapitre (catégorie du co-texte chez Samely). Le sens des citations est également déterminé par le rapprochement avec d'autres citations bibliques partageant avec les premières une thématique ou un mot-clé. Docherty constate la préférence d'He pour des citations en discours direct à la première personne¹⁰. Elle applique à He ce que Samely constate pour la littérature rabbinique en indiquant que ces citations sont plus aisées à extraire de leur contexte originel et à replacer dans une nouvelle situation, du fait de l'ambiguïté des locuteurs et des destinataires; d'où le recours fréquent aux citations de Psaumes. L'interprète oriente le lecteur en identifiant le locuteur et le destinataire, en l'occurrence pour He 1, Dieu comme locuteur et le plus souvent Jésus comme destinataire. Souvent cependant les efforts des commentateurs pour expliquer le choix d'une citation d'AT à un thème particulier à partir de l'environnement de la citation originale ont été couronnés de succès: il est donc imprudent de se contenter d'invoquer un programme christologique pour justifier le choix d'appliquer une citation d'AT. Une différence entre He 1 en particulier et la littérature rabbinique étudiée par Samely réside dans le fait que l'auteur d'He se contente de citer les textes pour constituer son argumentation sans déployer une exégèse.

Illustrons ces traits par quelques remarques ponctuelles de son étude d'He 1 et d'He 3-4. Le Ps 2,7 en He 1,5 est référé à Jésus. Sans doute

⁹ S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, p. 140-142.

¹⁰ Des auteurs l'ont noté, He a une manière qui lui est propre de citer l'AT: les citations sont introduites par des verbes au présent, et le plus souvent à la voix active, comme le discours direct de Dieu, ce qui signifierait que la Parole de Dieu, adressée aux pères dans la Torah, les prophètes et les Écrits, s'adresse telle quelle à la génération présente. Au lieu du traditionnel «comme il est écrit» (καθὼς γέγραπται), typique des grandes épîtres pauliniennes et des synoptiques, He préfère λέγει (indicatif présent actif), λέγοντο (participe présent actif, génitif masculin singulier), λέγων (participe présent actif, nominatif masculin singulier) ou λέγεσθαι (infinitif présent passif). Dieu continue de parler à travers elle, alors même qu'elle retentit dans la communauté conduite par le Fils. Voir G. HUGHES, *Hebrews and Hermeneutics* (Society for New Testament Studies. Monograph series 36), Cambridge [usw.], Cambridge Univ. Pr., 1979; M. BARTH, *Old Testament in Hebrews: An Essay in Biblical Hermeneutics*, dans, *Current Issues in New Testament interpretation*, [S.I.], Harper, 1962, p. 53-78. Pour d'autres auteurs, cette simple constatation est cependant insuffisante pour tirer une quelconque conclusion sur l'herméneutique de l'auteur.

désigne-t-il dans le Ps un roi israélite. Toujours est-il que l'application à Jésus s'opère, non par un développement exégétique, mais par le biais d'un co-texte qui produit un effet de sens: d'une part, l'introduction de He 1,1-4 désigne un Fils comme vecteur de révélation finale et donne ainsi un lien obvie avec la citation; d'autre part, les autres citations d'AT qui suivent renseignent sur ce Fils et ses relations avec Dieu. L'interprétation scripturaire s'opère ici à l'aide du mot-clé: Fils (Υἱός) que l'on trouve dans le co-texte présent dans l'introduction et les citations qui suivent (He 1,5). Une opposition aux anges est menée, et un mot qu'He mettra plus loin en avant est aussi cité: σήμερον. Ce n'est sans doute pas fortuit. Au verset suivant du même Psaume, intervient le terme «héritier» (Ps 2,8 LXX: κληρονομία) qui rappelle l'introduction d'He (1,2: κληρονόμον). On doit également souligner le choix d'une formule en discours direct à la première personne et la préférence de l'auteur d'He pour des citations tirées de discours solennels ou de serments, ainsi que la suite d'He le confirmera (He 6; 7,20-21)¹¹.

En He 3-4, les citations du Ps 94,7-11 et de Gn 2,2 sont introduites par une introduction (3,1-6) et une conclusion (4,11-13). L'introduction fournit un co-texte où l'auteur établit la supériorité de Jésus sur Moïse après avoir établi sa supériorité vis-à-vis des anges (chap. 1) et avant d'établir sa supériorité à l'égard des prêtres lévites (chap. 5 et 7)¹². Nb 12,6-8 sous-tend l'introduction où intervient la fidélité (Nb 12,7 LXX: πιστός) de Moïse à l'égard de la maison de Dieu. Le texte original et son contexte plus large sont donc respectés, mais le sens en est infléchi par le co-texte: le serviteur, même fidèle, est inférieur au Fils. Le Ps 94,7-11 est un discours direct de Dieu en première personne et la dernière phrase est un serment divin solennel – deux traits caractéristiques des citations d'AT en He. Il peut s'appliquer directement à une nouvelle audience: les destinataires de l'épître en l'occurrence (deuxième personne du pluriel des verbes et des pronoms du psaume). C'est le thème de la fidélité qui est mis en évidence par le co-texte. Pour Docherty, on est loin de l'exégèse du type des *Pesharim* qumraniens, mais on se rapproche plutôt du type des *Targumim* et des *Midrashim* où un nouveau co-texte oriente l'interprétation d'une écriture dont on respecte le sens historique, et sans spécifier «l'interprétation est» ou «cela concerne ceci» comme à Qumran. Le commentaire exégétique est réduit au minimum. Le mot «aujourd'hui» (σήμερον) souligne la pertinence actuelle du texte; il vaut «chaque

¹¹ S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, p. 144-152.

¹² L'auteur recourt à la comparaison (*synkrisis*) et à l'amplification (*auxesis*).

jour» (He 3,13: καθ' ἐκάστην ἡμέραν). La citation illustre l'absence de fidélité/foi du peuple (He 3,19: ἀπιστία). L'aujourd'hui signifie à la fois un avertissement et une promesse. Troisième texte sollicité ensemble avec Ps 94 et Nb12: Gn 2,2 par le biais d'un *gezera shawa* entre le verbe καταπαύω de Gn 2,2 «il se reposa au septième jour après toutes ses œuvres» (κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ) et le nom κατάπαυσις du Ps 94,11 «mon repos» (εἰς τὴν κατάπαυσίν μου); ce lien est renforcé par la mention ici et là des «œuvres» de Dieu: Gn 2,2: «Dieu acheva les œuvres qu'il avait faites» (τὰ ἔργα) et Ps 94,9: «Ils virent mes œuvres» (τὰ ἔργα μου). Le Ps qui indique que la génération du désert n'est pas entrée dans la terre promise peut donc s'appliquer à la génération présente puisqu'il ne s'agit pas seulement de la possession de la terre, mais du repos divin, celui du sabbat. L'intertextualité est fondée sur le postulat d'une cohérence d'ensemble de la Bible juive. L'analogie est menée entre le repos de la terre promise et le repos sabbatique.

On peut donc en conclure 1/ un respect de la littéralité, mais aussi du contexte originel plus large du texte d'AT cité – contrairement au Peshet de Qumran; 2/ l'orientation imprimée à l'interprétation du texte original à l'aide d'un ou de plusieurs co-textes, permettant son application à une situation nouvelle, comme dans le Targum et le Midrash.

La signification est tirée du texte antécédent de manière à orienter sa signification pour une situation nouvelle et de nouveaux auditeurs: c'est donc une opération 1/ *rigoureuse* en ce qu'elle se veut respectueuse du texte original, 2/ et qui comporte une relance de la circulation du sens, en la laissant *ouverte* à de nouvelles actualisations: on ne le fixe pas en une application précise (comme dans le Peshet qumranien)¹³.

Le mouvement général de l'argumentation

On peut tirer des deux études, brièvement résumées, que l'auteur d'He inscrit son exposé doctrinal et sa parénèse à l'intérieur d'un *horizon temporel* fermement structuré par un jeu d'oppositions (Portalatín), et cela à l'aide d'une *interprétation scripturaire* rigoureuse, qui obéit pour

¹³ L'état de la question devrait être élargi à G.A. WALSER, *Old Testament Quotations in Hebrews. Studies in their Textual and Contextual Background* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 356), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. Complémentaire de Docherty, l'étude examine Jr 38,33LXX en He 8,10 et 10,16, ainsi que Ps 39,7bLXX en He 10,5 et Gn 47,31b en He 11,21.

l'essentiel aux règles herméneutiques en vigueur dans la littérature du judaïsme antique (Docherty).

Selon la tradition juive d'interprétation contemporaine d'He, les Écritures s'accomplissent de trois manières: par l'histoire (1) par l'exégèse (2) et par la vie (3)¹⁴. L'auteur d'He témoigne de ce qui est *advenu* comme étape finale de l'histoire *de par Dieu, dans l'événement Jésus Christ*, grand-prêtre pour l'éternité (1). Il exprime par son *herméneutique* de l'AT le régime nouveau de la révélation en un Fils (2). Il *exhorte* les auditeurs/lecteurs de son homélie/épître pastorale à entrer dans le régime de ce salut par une *réponse existentielle* faite d'écoute et de vigilance, de foi et de persévérance (3). Ces trois dimensions, théologique, herméneutique et parénétique, rendent compte du mouvement général du discours d'He.

Pour prolonger ces observations mêlant intimement herméneutique et considération du schéma temporel, on peut repartir de la phrase initiale de l'épître¹⁵. L'homélie ou discours pastoral s'ouvre par une affirmation programmatique qui a des conséquences tant sur son interprétation scripturaire que sur son horizon temporel: c'est *le même Dieu* qui parla jadis aux pères par les prophètes et qui, en ces derniers jours, nous a parlé en un Fils (1,1-2); c'est bien *la même Écriture* qui atteste la Parole, à preuve le texte des citations de l'AT scrupuleusement respecté dans l'épître¹⁶; pourtant cette *Parole est devenue nouvelle* puisque désormais c'est d'un Fils qu'il s'agit, dont l'interminable période des versets 2b à 4 du chapitre inaugural déploie l'identité, la mission et la destinée proprement divines¹⁷. Il ne suffit plus de dire que c'est la Parole que Dieu prononce, il faut désormais ajouter que ce qu'il dit, il le dit «en un Fils» (1,2), le Fils de Dieu.

«Je voudrais ne pas vieillir, mais simplement mûrir de toutes mes années¹⁸». *Salva reverentia*, il en va de la Parole de Dieu, parvenue à

¹⁴ P. LENHARDT et M. COLLIN, *Évangile et tradition d'Israël* (Cahiers Évangile 73), Paris, Cerf, 1990.

¹⁵ La recherche récente souligne l'importance des quatre premiers versets de l'épître pour cerner son herméneutique en général et son usage de l'AT en particulier, S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, p. 177.

¹⁶ «The author of Hebrews reproduced his scriptural sources accurately»; S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, p. 177.

¹⁷ ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας· ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσοῦτ' κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσ' ἀποφορὸν παρ' αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. (2b-4).

¹⁸ P. JACCOTTET, *Œuvres* (Bibliothèque de la Pléiade, 594), Paris, Gallimard, 2014, p. 12.

«ces jours qui sont les derniers» (1,2), selon le vœu du poète. La Parole a mûri de toutes ses années et le régime de révélation «en un Fils» succède à la révélation «dans les prophètes» (1,1). Le Christ, son sacerdoce et son sacrifice, constituent le contenu final de la Parole de Dieu¹⁹. Il y a une *succession des temps du salut* dans le déploiement de la Parole, d'abord dispensée par les prophètes, puis délivrée dans le Fils, qui fait accéder cette Parole et les réalités de l'Ancienne Alliance à leur maturité finale et définitive – alliance, sacerdoce, sacrifice, sang, prière, obéissance, foi. «La loi possède l'ombre des biens à venir, non l'expression même des réalités» (10,1)²⁰. On peut prendre l'exemple de la citation de Jérémie 38,31-34 au chapitre 8: la prophétie de restauration sur Israël et Juda est contextualisée comme une prédiction accomplie par l'œuvre du Christ²¹. L'herméneutique de l'auteur, tout en souscrivant à l'acribie exégétique soulignée par Docherty, peut valablement être qualifiée d'eschatologique en ce qu'elle enregistre le caractère décisif du sacrifice du Christ (9,26) dans la périodisation de l'histoire du salut²².

Du point de vue de son interprétation scripturaire, l'opposition entre la parole jadis adressée aux pères (Premier Testament) et celle proférée aujourd'hui en un Fils (Nouveau Testament) joue en principe dans le sens d'un mouvement vers un «meilleur» et un «parfait», il ne s'agit donc pas d'une disqualification pure et simple du passé. L'auteur d'He choisit avec liberté ce qui est «bon» dans l'AT pour le déclarer «meilleur» ou «parfait» à l'âge actuel de la Parole, et plus rarement pour disqualifier certains éléments comme frappés de caducité, bien que d'institution divine (le sacerdoce lévitique 7,15-19). Les exemples du passé peuvent valoir pour le présent (He 11)²³. Loïn de consacrer une théologie de la substitution de

¹⁹ G. HUGHES, *Hebrews and hermeneutics*, p. 56-63.

²⁰ Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων (10,1).

²¹ A. PORTALATIN, *Temporal Oppositions*, p. 56.

²² Voir sur ce point K. SCHENK, «God Has Spoken: Hebrews' Theology of the Scriptures», dans R. BAUCKHAM *et al.* (éd.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 321-336.

²³ Voir 7,19: une espérance meilleure (que celle de la Loi) a été introduite (par laquelle nous approchons de Dieu, et cela par la parole instituant le nouveau sacerdoce) – κρείττονος ἐλπίδος; 7,22: Jésus est devenu garant d'une alliance meilleure – κρείττονος διαθήκης; 8,6: Meilleure alliance dont il est médiateur, fondée de meilleures promesses, donc le ministère du Christ plus élevé que celui de Moïse – κρείττονος ἐστὶν διαθήκης μεσίτης – κρείττοσιν ἐπαγγελίας; 9,11: Christ traverse la tente plus grande et plus parfaite, non fait de main d'homme – διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου. La catégorie du «meilleur» n'est pas réservée à la nouvelle alliance; les pères, qui demeurent des exemples pour la foi, peuvent valablement l'incarner: 11,16: les pères aspiraient à une patrie meilleure, céleste – (πατρίδα)

la nouvelle à l'Ancienne Alliance (*Supersessionist Theology*), l'épître décrit le cadre d'un renouvellement par accomplissement des promesses en Jésus²⁴.

Du point de vue de l'horizon temporel, le présent eschatologique décrit par He, loin de rejeter le passé de la révélation dans l'oubli, plonge en lui ses racines²⁵. De ce double point de vue, horizon temporel et interprétation de l'AT, l'épître propose une tension dialectique entre l'âge antérieur et l'âge actuel qui fait certes droit à la nouveauté de la Parole, mais en enracinant l'intelligence du présent dans un rapport étroit et dynamique, nuancé et complexe au passé.

La nature eschatologique du présent n'en est pas moins fortement affirmée. La frontière entre l'âge passé et le présent eschatologique est posée par Dieu dans l'événement Jésus-Christ, à travers sa vie de solidarité avec les pécheurs: le salut advient par son enseignement, sa mort, sa résurrection, son ascension et sa session à la droite de Dieu²⁶. Pour comprendre la nature eschatologique du présent, il faut le relier à l'*unicité* de l'œuvre christique, à la *perfection* de ce salut et à l'*éternité* du grand-prêtre. Les motifs d'*unicité versus* répétabilité et de permanence *versus* transitoire corroborent l'ensemble des arguments qui confèrent à l'aujourd'hui de la foi au Christ et de l'espérance de son royaume à venir sa nature transcendante, irréductible à l'écoulement chronologique du présent de l'histoire.

En quoi la parénèse peut-elle croiser le présent eschatologique de l'exposé doctrinal? Les fidèles, illuminés et sanctifiés une fois pour toutes par le sacrifice du Christ, sont devenus contemporains de Celui qui est le même hier, aujourd'hui et à jamais (He 13,8). La parénèse exhorte à l'écoute et à la fidélité, à la foi et à l'espérance afin de prendre acte de la Parole devenue nouvelle, de l'excellence du salut accordé et de la proximité inédite du grand-prêtre qui intercède et offre son secours. S'il est habité par le Christ et l'offre d'un salut inouï, le présent est donc aussi le lieu redoutable où il faut écouter Celui qui parle (12,25a), craindre le

κρείττονος; 11,35: martyrs refusent la délivrance pour obtenir une meilleure résurrection – κρείττονος ἀναστάσεως; 11,40: Dieu prévoit pour nous un sort meilleur – κρείττον τι.

²⁴ Voir la discussion entre R.B. Hays, favorable à un «New Covenantalism» en He et M.D. Nanos préférant, quant à lui, la formule d'un «Renewed Covenantalism», dans R. BAUCKHAM *et al.* (éd.), *The Epistle to the Hebrews*, p. 151-173.183-188.

²⁵ A. PORTALATIN, *Temporal Oppositions*, p. 221. L'A. cite à ce propos B. KLAPPERT, *Die Eschatologie des Hebräerbriefs* (Theologische Existenz heute, NF 156), München, Kaiser, 1969.

²⁶ Voir les occurrences du Ps 109,1 en He 1,3; 8,1; 10,12; 12,2 et S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, p. 171.

châtiment (4,1; 12,25), tenir ferme (4,14; 10,39), courir l'épreuve (12,1) sans tomber (6,6), résister au péché (12,4), souffrir (10,32), être corrigé (12,8), croire et espérer (11) dans la perspective du jugement (9,27; 12,23). Le présent est un aujourd'hui lourd de promesses pour l'accomplissement desquelles une réponse sans délai est requise. Si le salut à saisir est incomparablement meilleur que le salut précédemment offert, la responsabilité de l'accueillir n'en est que plus lourde: l'âge de la Parole en un Fils est le présent d'une réponse à Celui qui parle des Cieux (12,25b).

Le temps d'une journée est bref et transitoire: à l'horizon de chaque jour, s'invite le futur. L'ébranlement du créé, qui lui aussi vient de Dieu, sépare ce présent eschatologique de l'avenir éternel. Envisager le futur, qui est l'œuvre de Dieu par-delà la création, sert à relancer l'espérance: la parénèse vise le présent tandis qu'elle évoque la patrie céleste. Le présent est donc bien eschatologique: la «frontière» qui le sépare du futur est sans commune mesure avec la «frontière» le séparant du passé. Le présent est sans doute transitoire, il relève pourtant du régime nouveau de l'alliance et du salut; quant au futur, il ne s'agit nullement d'une nouvelle alliance qui rendrait le présent caduc; au contraire, le futur permanent correspond à la figure définitive du salut donné par le Christ au présent eschatologique, il en est la mise en œuvre ultime: c'est le même Christ qui s'est offert pour enlever les péchés qui donnera le salut lors de sa deuxième apparition (9,28). La continuité est entière du côté du don de Dieu; l'avènement du futur marque seulement le terme espéré de la parénèse et l'aboutissement de la réponse de la foi. On le voit, l'épître décrit le régime d'accomplissement de l'alliance sous la modalité d'une structure temporelle dotée d'une forte cohérence et sous la forme d'une exhortation où la parole divine requiert écoute et obéissance entières²⁷.

ESSAI D'ACTUALISATION

Comment lire He à l'heure de l'humanisme séculier, exclusif de transcendence? Est-il bien légitime de confronter l'épître à propos de son expérience du temps, sans commune mesure avec celle de la modernité séculière? Cela suppose de reconnaître que la critique historique et littéraire n'est pas le dernier mot de la compréhension d'un texte, que sa

²⁷ Sur l'importance de l'écoute comme part humaine en réponse au don divin, voir D.J. TRIER, «Speech Acts, Hearing Hearts, and Other Senses», dans R. BAUCKHAM *et al.* (éd.), *The Epistle to the Hebrews*, p. 344-346.

signification «dépasse son auteur» et doit être «pris au sérieux dans sa prétention à la vérité» (*Wahrheitsanspruch*). Comme l'indique Gadamer, il y a une «vérité de la chose» (*die sachliche Wahrheit*) énoncée par le texte qui s'offre au lecteur à condition de s'ouvrir à son «altérité» (*Andersheit*) et d'être «prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte». Telle est la vertu d'un classique: se faire contemporain de tout présent, «à n'importe quel présent [il] dit quelque chose comme s'il ne le disait qu'à lui»²⁸. He aurait-elle quelque chose à dire au fidèle de ce temps et à notre époque elle-même, touchant l'expérience du temps?

Notre époque se révèle au rapport inédit qu'elle entretient au temps: on le présentera succinctement (2.1), avant de le confronter à la structure temporelle repérée en He (2.2). Il sera alors possible de suggérer au fidèle de ce temps un positionnement critique sous forme d'assimilation ou de dissimilation à son époque, selon que le présent eschatologique décrit en He recommande une attitude de concordance ou de discordance avec le régime temporel de la modernité tardive (2.3). Quelques questions à ce régime pourront enfin être posées, depuis la perspective de l'épître en tant qu'écrit à la frontière des temps (2.4).

Le rapport au temps en modernité tardive

À l'enseigne de l'autonomie, la modernité séculière est analysée par nombre d'auteurs comme une volonté positive de rupture, marquant l'émancipation des sphères d'activité humaine de toute norme religieuse ou transcendante²⁹. De Kant à Weber, ce projet est celui de la raison qui se diversifie en autant de rationalités à mesure que s'étend sa juridiction et que s'élargissent ses champs de compétence: autonomie de la raison politique dans l'organisation collective à travers le projet démocratique, autonomie de la raison scientifique dans l'ordre du savoir, autonomie de la conscience individuelle à l'égard des propositions de sens émanant des religions. Les spectaculaires succès de la modernité ont dès lors pour nom: démocratie, science, pluralisme. L'avènement de la modernité correspond également à l'instauration d'un rapport inédit au passé, au présent et à l'avenir.

²⁸ H.-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 318.290.311.

²⁹ C'est la thèse de H. BLUMENBERG, *La légitimité des Temps modernes* (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1999. Quant à Taylor, il soutient également contre les «subtraction theories» le caractère d'affirmation propre de la raison moderne; C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge (MA), the Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

L'histoire change en effet de nature en l'absence de début et de fin identifiables. Hanna Arendt observe que pour la première fois l'humanité vit sous le régime d'une sorte «d'immortalité terrestre»³⁰ qui l'éloigne de la conception religieuse du temps. En l'absence d'une origine et d'un terme transcendants, désignés par une métaphysique ou une religion, le présent est situé entre un passé et un futur infinis qui ne laissent aucune place à une espérance eschatologique. Prévaut en conséquence la conception d'un présent comme temps indéfini, telle une forme vide. Au cours des dernières décennies, le rythme du changement et de l'action humaine a acquis une vitesse telle que l'accélération accède au rang de concept clé d'une époque marquée par les flux et la réforme permanente (H. Rosa). En outre, ce présent où il faut courir sans relâche est selon François Hartog doublement endetté, par le poids du passé, envisagé avec culpabilité et requérant une mémoire, et par la perspective de l'avenir, toujours plus menaçant, vers lequel on s'avance avec hésitation, armé des principes de responsabilité et de précaution³¹.

De cette nouvelle configuration du temps, il résulte un rapport essentiellement critique vis-à-vis de la tradition au point d'accréditer l'idée d'un homme engendré par lui-même et d'une société autofondée par la volonté de ses membres. Le risque, celui du fantasme de l'homme autoconstruit décrit par Olivier Rey³², est un rapport aux générations passées marquées par l'accusation et le reniement: le moderne ne veut pas hériter, il invente à neuf, il crée depuis rien – du moins le croit-il – tel l'enfant de Nietzsche dans une parabole de son Zarathoustra. En rupture avec le passé, le moderne est incapable de transmettre: comment être père/mère si l'on n'a pas d'abord été fils/fille? Dans un monde en perpétuel remaniement, peut-il en être autrement? Michel Houellebecq l'exprime au mieux: «Je suis salarié, je suis locataire, je n'ai rien à transmettre à mon fils. Je n'ai aucun métier à lui apprendre, je ne sais même pas ce qu'il pourra faire plus tard; les règles que j'ai connues ne seront de toute façon plus valables pour lui, il vivra dans un autre univers. Accepter l'idéologie du changement continu, c'est accepter que la vie d'un homme soit strictement réduite à son existence individuelle, et que les générations passées et futures n'aient plus aucune importance à ses yeux. C'est ainsi que nous vivons, et

³⁰ H. ARENDT, *L'Humaine Condition* (Quarto), Paris, Gallimard, 2012, p. 650-651.

³¹ F. HARTOG, *Régimes d'historicité présentisme et expériences du temps* (La librairie du XX^e siècle), Paris, Éd. du Seuil, 2003.

³² O. REY, *Une Folle Solitude: le fantasme de l'homme auto-construit*, Paris, Seuil, 2006.

avoir un enfant, aujourd'hui, n'a plus aucun sens pour un homme»³³. En rupture avec la génération qui le précède et celle qui le suit, le moderne semble bien esseulé.

Du point de vue des convictions, le phénomène porte à conséquence. Il a été perçu avec une particulière acuité par les penseurs juifs de l'entre-deux-guerres analysés par S. Mosès³⁴. Kafka, Rosenzweig, Scholem et Benjamin décrivent chacun à leur manière une rupture de tradition. L'héritage traditionnel de la religion ne fait plus sens, il n'éclaire plus la marche du monde, il ne porte aucun espoir. Si Benjamin est d'avis que cet épuisement des sources religieuses est définitif, Scholem quant à lui voit encore un avenir à la tradition religieuse du fait de sa plasticité. Il n'en reconnaît pas moins que la révélation est aujourd'hui réduite à un néant. Typique de la sécularisation, la notion de «néant de révélation» par laquelle Scholem analyse le monde de Kafka exprime une situation dans laquelle l'absence de Dieu de notre monde produit un vide de signification, sans qu'ait disparu pour autant l'ombre inquiétante de la Loi divine. Pour s'expliquer sur cette notion, il accompagne une lettre adressée à Benjamin en juillet 1934 d'un poème dont voici une strophe: «La Révélation irradie solitaire/Dans ce Temps qui t'a rejeté/Seul ton Néant est l'expérience/qu'elle peut avoir de toi»³⁵. Du côté chrétien, Rahner exprime cet effacement de Dieu de l'expérience commune des hommes en indiquant que dorénavant «le mot [Dieu] nous regarde comme un visage devenu aveugle»³⁶, ayant cessé de signifier une existence riche de sens et de promesses. Le théologien allemand évoque même l'hypothèse d'une disparition du mot Dieu: en l'absence de ce mot, l'homme pourrait-il encore rejoindre l'énigme de son désir et de son questionnement, en leur radicalité?

Confrontation des temps

Notons les points communs entre la structure des temps en He et celle de la modernité tardive. Ici et là, le présent se réclame d'une nouveauté vis-à-vis d'un monde et d'un âge anciens. Pour la modernité, la revendication est celle du projet de rationalité et du vœu d'émancipation dans

³³ M. HOUELLEBECQ, *Les particules élémentaires: roman*, Paris, Flammarion, 1998, p. 210.

³⁴ S. MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Folio Essais, 481), Paris, Gallimard, 2006, Éd. revue et augmentée.

³⁵ W. BENJAMIN et G. SCHOLEM, *Théologie et utopie. Correspondance 1933-1940*. (Philosophie imaginaire), Paris, Éd. de l'Éclat, 2010, p. 139.

³⁶ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept de christianisme* (Oeuvres, 26), Paris, Cerf, 2011, p. 61.

les différentes sphères d'activité, au service d'une promotion humaine s'étendant aux dimensions du village global, sans distinction de nation, de classe, d'âge ou de sexe. Par les progrès technologiques, l'homme a démultiplié son pouvoir d'action, il a allongé le temps de sa vie, il a développé ses possibilités d'interaction et de communication, faisant accéder son présent à un niveau inédit d'intensité, du moins potentielle. Le champ de la liberté et de la responsabilité humaines a connu une extension sans précédent – ce qui n'est pas sans analogie avec le temps nouveau d'une alliance nouvelle et éternelle, tel qu'il a été décrit plus haut.

Les différences apparaissent également: cette nouveauté permanente procède en modernité séculière d'une auto-affirmation humaine et sociale, émancipée de toute tutelle religieuse ou traditionnelle. C'est l'affirmation d'autonomie d'une humanité parvenue à l'âge adulte, qui a pris conscience de ses pouvoirs et vit fièrement à l'ombre d'un *etsi deus non daretur*. En He, à l'inverse, la nouveauté du présent vis-à-vis du passé et la nouveauté, relative, du futur vis-à-vis du présent procèdent d'un événement divin, à savoir la première et la seconde apparition du Fils. Pour autant, la configuration de ce présent octroie au partenaire de l'alliance une responsabilité inédite, que dévoile une interprétation à frais nouveaux de la parole divine: l'offre de salut accède à la maturité des derniers temps – Dieu parle dorénavant en un Fils –, ce qui accroît l'enjeu d'une réponse libre. La nature *transcendante* du présent eschatologique l'ouvre à des horizons proprement infinis: ce présent est contemporain de la vie du Fils éternel, il a l'intensité d'un salut parfait et définitivement offert, il est habité par l'urgence d'une fidélité vis-à-vis d'une Parole qui vient du Ciel – ce qui distingue essentiellement cette temporalité du présent de la modernité séculière, celui d'un progrès indéfini dénué de commencement et de fin, en dépit de son intensité élevée d'activité humaine.

La discordance des temps entre He et modernité séculière s'accuse lorsqu'on compare ici et là le rapport du présent au passé et au futur. He inscrit le présent dans un rapport dialectique serré, essentiellement positif, avec le passé de la parole de Dieu adressée aux pères dans les prophètes: c'est de l'interprétation de ces Écritures que provient l'intelligence de la nouveauté des temps, c'est la relance de leur signification par l'événement Jésus Christ que se manifestent les dimensions du salut et l'urgence de la fidélité, comme l'ont établi les observations sur l'herméneutique d'He. Le rapport est essentiellement positif, rapport de supériorité, certes, mais en aucun cas passage d'un obscurantisme aux Lumières ou rapport négatif d'opposition dans lequel l'innocence du présent se gagnerait de la culpabilité des pères. He 11 fait appel aux exemples des

anciens pour courir sur une voie pourtant nouvelle. Le Fils en qui Dieu parle et par qui il crée les siècles est aussi l'héritier de toute chose: les prophètes, ainsi que Moïse et les Psaumes lui rendent témoignage – l'histoire de la Parole trahit un rapport d'éminence, non d'opposition négative. La prégnance du thème de la création en He³⁷, étroitement associée au Fils, indique assez la relation marquée du présent à l'origine. Le Fils représente également l'immanence de la fin au présent de «chaque jour», qui est l'heure de la fidélité (He 3,13). La perspective du futur de la Jérusalem céleste (12,22), préparée par Dieu (11,16), soutient l'espérance des fidèles en un temps qui est d'épreuve et de courage. Tous ces traits contrastent fortement avec le présent de la sécularité désenchantée, déliée de relation à une origine transcendante ou à une fin signifiante.

En dépit de quelques ressemblances, on observe donc une profonde discordance des temps entre la temporalité d'He et celle de la modernité tardive. Qu'en résulte-t-il pour le fidèle vivant en contexte d'humanisme séculier, exclusif de transcendance, si l'on se place dans la perspective de l'épître?

Actualisation au plan de la parénèse

Il est difficile d'exagérer l'ampleur de la discordance des temps entre le présent moderne et celui de la Parole en un Fils. L'intégration de la temporalité instaurée par He suppose donc de la part du fidèle un geste fort de «dissimulation»³⁸ vis-à-vis de la temporalité ambiante. Pour habiter la temporalité de la révélation décrite par He, une distance critique est à trouver. On peut estimer que l'inscription dans la temporalité dessinée par He suppose en conséquence un effort non facultatif d'intelligence de la foi. Taylor note à bon droit que, outre le retrait de la religion de la vie publique et le déclin de la pratique religieuse, la sécularisation signifie un changement dans les conditions de la foi³⁹. Il semble, en effet, qu'un présent saturé par l'urgence de donner réponse aux sollicitations multiples de la modernité liquide ne dispose guère à discerner l'immanence de l'origine, ni à éprouver l'impatience de la fin ni surtout à devenir contemporain du Fils éternel. Cette contemporanéité, au sens kierkegaardien,

³⁷ Voir S.E. DOCHERTY, *The Use of the Old Testament in Hebrews*, p. 193.

³⁸ Pour la dissimulation, opposée à l'assimilation, comme mouvement de désengagement par rapport à la civilisation occidentale en vue d'honorer la fidélité à une identité croyante, voir S. MOSÈS, *L'Ange de l'Histoire*, p. 53.

³⁹ C. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 423.

entre présent du croyant et action salvatrice du Christ semble plus ardue qu'en d'autres temps, moins désenchantés.

Le temps de la parénèse est prioritairement celui du présent, et le présent du temps biographique des auditeurs/lecteurs. Vis-à-vis du présent «liquide» (Bauman) qui requiert du moderne un activisme qu'on peut juger débridé, la parénèse d'He vise une autre urgence, celle de répondre d'une Parole qui s'est inscrite dans l'histoire de l'alliance pour la renouveler. Dans la mesure où le fidèle s'inscrit dans cette temporalité, elle est de nature à provoquer un changement de perspective: le véritable enjeu porté par le présent eschatologique est de vivre l'aujourd'hui du salut accompli par le Fils. Ce qui est à craindre, c'est moins pour lui le déclassement social ou la marginalisation par désynchronisation dans un contexte marqué par les flux d'idées, d'hommes, d'informations, de biens et de capitaux⁴⁰, que de discerner l'urgence de la réponse de fidélité à Dieu. Lutte contre le péché, crainte de ne pas écouter Celui qui parle du Ciel, perspective du jugement, grand-prêtre éternel, médiateur miséricordieux, éternité de l'enjeu de cette vie – autant de réalités qui ne sont guère familières au langage séculier.

Notons cependant qu'en He, cette parole n'invoque pas des temps sacrés pour faire l'expérience du divin. L'épître ne situe pas ailleurs que dans le présent de la quotidienneté, ce lieu d'épreuves et de souffrances, l'espace de la réponse de foi. On peut donc penser que, d'un autre point de vue, les parties parénétiques d'He sont particulièrement adaptées à la sécularité du monde contemporain, et que l'auditeur contemporain d'He peut aussi, dans une certaine mesure, adopter une modalité d'assimilation à la temporalité moderne. Certes, le fidèle vit entre une promesse de Dieu déjà tenue et un ultime accomplissement; certes, son existence est vécue entre l'origine et la fin de l'histoire qui a pris visage dans le Fils, lequel a définitivement marqué son existence personnelle dans l'illumination; pourtant c'est à l'enjeu de sa réponse dans le présent, sur les chemins de cette vie de souffrance et de prière, de lutte et de fidélité qu'il est renvoyé par le λόγος τῆς παρακλήσεως d'He, avec l'exemple des ancêtres et la voie du Fils qui, «au lieu de la joie qui lui était proposée, endura la Croix» (12,2). Le lecteur contemporain d'He peut d'ailleurs se trouver conforté dans cette interprétation en relisant Bonhoeffer pour lequel à l'heure du monde séculier c'est moins par sa toute-puissance que par sa détresse que Dieu nous sauve, c'est moins en prenant distance de ses

⁴⁰ H. ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps* (Théorie critique), Paris, La Découverte, 2010, p. 35.

semblables qu'en se faisant leur prochain et leur contemporain. Il écrit: «Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde»⁴¹.

Si l'expérience du monde désenchanté et d'une temporalité perturbée pose des défis spécifiques à une existence de foi qui entend s'inscrire dans l'horizon temporel d'He, on voit donc qu'elle n'est pas dénuée de ressources, en trouvant un juste équilibre vis-à-vis de la sécularité entre dissimulation et assimilation.

Questions posées au temps de l'accélération

Le schéma temporel et l'herméneutique de l'épître aux Hébreux permettent d'adresser quelques questions aux évidences de notre temps.

Sur le rapport au passé, la modernité tardive peine à intégrer le sens de la tradition et de la reconnaissance de dette, non au sens d'un mouvement de culpabilité ou d'un geste d'accusation, mais d'une prise de conscience d'un engendrement. L'opération requiert un décentrement, une distance critique à l'égard de ses propres valeurs, volontiers jugées exclusives. Envisager les générations qui l'ont engendrée, les religions et les sagesse qui l'ont initiée à la pensée et au sens, sans complaisance, mais avec la même empathie qu'un ethnologue traite une culture étrangère: voilà ce que la modernité se refuse à entreprendre et qui l'aliène sans doute d'une partie de ses ressources les plus propres. Elle y gagnerait en maturité dans son discernement éthique dont elle a plus que jamais besoin à l'heure des nouveaux défis suscités par les progrès de la recherche. Le rapport à sa matrice grecque, romaine et chrétienne constitue sans doute le chantier prioritaire que la sécularité mériterait d'engager⁴². On peut penser que les pays parmi les plus sécularisés d'Europe occidentale telles la France et la Belgique vivent en particulier leur rapport au christianisme d'une manière fort peu sereine, mêlant ignorance et refoulement. Ne voit-on pas l'intérêt de sortir la modernité séculière de cette attitude adolescente? Des réflexes de ressentiment et de méfiance sont compréhensibles tant que la matrice chrétienne est en position de rêver à la restauration d'une chrétienté. Qui peut raisonnablement envisager aujourd'hui ce scénario de manière réaliste? He offre le modèle d'une nouveauté, qui ne s'enchant pas d'elle-même à partir de la détestation de temps obscurs,

⁴¹ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 1973, Nouv. éd., p. 433.

⁴² Sur ces questions, l'œuvre de Rémi Brague a déjà posé de solides jalons.

mais qui naît en une démarche complexe d'écoute des sources et de relance de leur signification, de valorisation de l'œuvre des anciens et de manifestation de leurs limites pour le régime contemporain, d'une confiance dans les ressources et la plasticité des valeurs qui engendrent la pensée d'une existence désirable, loin d'une nostalgie stérile. N'est-ce pas un pareil travail qui permet aux filles et aux fils d'hier de devenir demain mère et père à leur tour?

Sur le rapport au futur, l'humanisme exclusif de transcendance peine à susciter le goût de l'avenir. La religion des droits de l'homme le peut-elle? Mieux vaut ne pas laisser aux seuls politiques, accaparés par le court terme de leur réélection, la responsabilité d'énoncer un projet collectif sans lequel la vie sociale est gagnée par l'instabilité et le doute. L'occident peut être fier de ses avancées scientifiques, sociales et politiques. A-t-il établi pour autant les coordonnées d'un authentique progrès humain depuis les tragédies qui ont scandé le cours du XX^e siècle? Est-il encore capable de se projeter en un avenir qui ne prenne pas les traits de la catastrophe, tant la perspective de l'échec accapare l'imaginaire collectif? Entretenant une relation positive à l'avenir comme peu de textes de son époque, He ne dispense ni de la responsabilité ni du courage, il ne cache ni les pesanteurs qui alourdissent, ni les tentations qui assaillent, pas plus qu'il ne fait oublier les exigences de la vie en commun. Pourtant l'espérance du Royaume qu'il discerne à même l'histoire est de nature à mobiliser les énergies et à les ordonner à l'édification d'une Cité. Notre génération mesure-t-elle ce qu'implique de renoncer à l'espérance eschatologique et de se fermer par principe à toute extériorité⁴³?

Sur le rapport au présent, la modernité tardive ne connaît guère d'autre horizon que les pouvoirs de sa raison et la finitude de l'humain. À restreindre ainsi les perspectives, le risque est grand, à force de réalisme, d'atrophier la capacité d'étonnement et d'assécher les sources de signification. À «chercher par soi-même et en soi seul la raison des choses»⁴⁴, le présent est rétréci aux dimensions d'un monde plat, sans véritable altérité. Sans doute comprend-on mieux l'activisme désespéré pour remplir le vide de signification et desserrer l'étreinte du principe d'identité. He n'offre aucune recette directement applicable à nos contemporains que le

⁴³ R. BRAGUE, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Bibliothèque des savoirs), Paris, Flammarion, 2013. L'A. décrit la fragilité d'un humanisme qui n'est en fait qu'un anti-anti-humanisme. Peut-il constituer le socle d'une société en capacité de se donner un avenir?

⁴⁴ A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, éd. F. FURET, t. 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 9.

nihilisme laisse sur leur faim ou que révolte la perspective de la mort. Observons par effet de contraste que l'horizon temporel de l'épître ne manque ni d'ampleur ni de profondeur. Il est déployé aux vastes dimensions d'une parole extérieure et transcendante au monde, une parole autre, sûre, solennelle – une Parole dont Dieu est le locuteur et dans laquelle il communique ce qu'il a de plus intime, un Fils. En désignant de la sorte une origine et une fin de l'histoire, justes et sensées, cette Parole, loin de dessaisir l'homme de sa liberté et de ses pouvoirs, mobilise l'énergie de la foi et ancre l'existence dans le ciel d'une espérance⁴⁵.

Une chose est sûre, l'épître aux Hébreux n'a pas à rougir de l'humanisme qu'elle projette jusqu'en notre temps.

⁴⁵ R. BRAGUE, *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique de la vie humaine* (Champs Essais), Paris, Flammarion, 2013, Éd. revue et corrigée.

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

ANCIEN TESTAMENT

Gn		15,2	34
2,2	239, 240	15,7	34
5,21-23	27	17	154
11,27-30	156	17,12	43
12	76	19	174
12,6	142	19,1-2	199
13,7	142	19,2-6	199
14	27, 28, 29, 32, 33, 34, 67, 77, 80, 137	19,7-24,2	199
14,8-16	62	24,3-11	200
14,18-20	27, 37, 47, 53, 61, 62, 63, 65, 66, 70, 71, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 91, 93, 95, 99, 100	24,12-31,18	200
		29,14	198
		32	199
		32,1-6	200
		32,7-14	200
14,18	66	32,8	200
14,19	66	32,15-29	200
14,22	63	32,30-33,6	200
14,29	66	33	199
15	148	33,7-11	199, 200
15,6	40, 43	33,7	201, 202
15,7	139	33,9	201
15,9	140	33,11	201
15,13	140	Lv	
15,18	140	1-4	161
17,5	63	4,12	198
18	66	4,21	198
22	66	8,17	198
23	140	16	160, 161, 199
23,4	44, 140	16,27	161, 198, 199
25,6	142	23,9-14	146
33	77	25,9	32
47,4	144	25,13	32
47,31	240	Nb	
Ex		10,11-13	199
4,31	43	12	240
14,31-15,1	43	12,6-8	239
14,31	42	12,7	239

256 INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

14	154	Ez	
19	198	5,5	113
19,4	198	5,7	113
20	154	5,8	113
24,16	66	5,9	113
Dt		5,11	113
4,24	220	8,6	113
9,3	220	9,6	113
15,2	32	11,16	113
23	84	21,2	113
32,8	66	23,38	113
2 S		23,39	113
7,12s	35, 37	24,21	113
7,14	28, 37	25,3	113
1 R		28,18	113
6,5	113	30,17	113
6,23	113	37,26	113
6,31	113	37,28	113
7,49	113	44,1	113
8	65	44,5	113
8,6	113	44,15	113
8,8	113	44,16	113
Is		45,2	113
8,14	113	45,3	113
9,6	72	45,4	113
16,12	113	45,18	113
19,18	112	47,12	113
26,2	43	48,8	113
43,28	113	48,10	113
52	36	48,21	113
52,7	32, 37	Os	
53	132	4,15	113
60,13	113	5,8	113
61	36	10,5	113
61,1s	32, 37	10,8	113
61,1	71	Am	
61,2	32	7,9	113
61,3	32	7,13	113
63,18	113	Ha	
Jr		2,4	43
5,3	43	Ag	
17,12	113	1,1	111
23,5	72	1,12	111
31,31-34	214	1,14	111
31,33	214	2,2	111
33,15	72	2,4	111
38,31-34	233, 242	Za	
38,33	240	6,11	111
43,13	112	9,9-10	72

Ml		Pr	
2,11	113	3,10-11	180
Ps		Rt	
2,7	28, 29, 37, 119, 238	4,18-22	35
2,8	239	Qo	
20,2	113	3	187
28,2	113	Lm	
31,24	43	1,10	113
39,7	240	2,7	113
60,6	113	2,29	113
63,2	113	Dn	
68,24	113	2	191
68,35	113	7	191
72,7	72	7,13-14	191
73,17	113	7,14	195
74,3	113	8,11	113
74,7	113	8,13	113
76,3	67	8,14	113
78,35	66	9,17	113
78,69	113	9,26	113
89,4	69	Esd	
94	240	3,2	111
94,7-11	239	3,8	111
94,9	240	5,2	111
94,11	240	Esd	
95	212	10,18	111
95	154, 176, 216, 217	Ne	
95,7-8	213	10,39	113
96,6	113	12,26	111
97,2	72	1 Ch	
104	119	22,19	113
104	122	23,32	113
104,4	119	24,5	113
106,12	43	2 Ch	
108,7	113	3,16	113
109,1	243	4,20	113
109,4	67, 235	5,7	113
109,4	29	5,9	113
110	27, 28, 29, 32, 33, 34, 62, 65, 70, 71, 74, 77, 85, 86, 91, 93, 95, 98, 99, 100	20,8	113
110,1-4	27	20,20	43
110,1	30, 34, 35, 37, 53, 69	26,18	113
110,4	29, 30, 31, 34, 35, 37, 53, 61, 68, 69, 95, 97, 137	29,21	113
114,2	113	30,8	113
118,20	43	30,19	113
132,11	69	36,17	113
150,1	113	Jdt	
		4,12	113
		8,21	113

258 INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

8,24 113
9,8 113
13,5 113
13,19 113
16,20 113

1 M

2,50-61 142
8,17 75
14,41 65

2 M

4,11 75

Si

36,18 113
44-50 142
45,24 113
47,10 113
47,13 113
49,6 113
50,11 113
51,12 113

NOUVEAU TESTAMENT

Mt

1,1 35
1,6 35
1,17 35
4,1-11 36
5,9 44
9,27 35
14,23 36
15,22 35
23,16 113
23,17 113
23,21 113
23,25 113
26,36-46 201
28,19 31

Mc

1,1 128, 130
1,4 125
1,9-11 125, 130
1,9 125
1,10s 36
1,12-13 125
1,14 37
1,25-28 130
1,35 36
3,11-12 130
6,30-44 126
6,46 36
8,1-10 126
8,29 131
8,35 128
9,7 36, 130
9,35 128

9,43-48 124
10,18 125
10,32 125
10,39 124
10,43-44 128
10,45 125, 126, 132
10,47 35
10,52 125
11,9 35
12,28 125
12,35-37 36
14,17-25 126
14,22-25 125
14,22 126
14,24 126,132
14,27 125, 126
14,28 125
14,32-42 125, 201
14,33 124
14,61 36
15,37-38 126
15,38 125
15,39 130, 131
16,7 125

Lc

1,9 113
1,21 113
1,22 113
3,31 35
4,1-13 36
5,16 36
6,12 36
7,22 36

9,18	36	3,5	106
9,28	36	Col	
10,18	36	1,18	170
11,20	36	2,1	179
11,51	113	3,1	29, 37
12,49	36	1 Th	
17,24	36	2,2	37
22,39-46	201	2,8	37
Ac		4,11	45
2,29-35	35	2 Th	
2,34	37	2,9	37
4,27	37	3,1	179
6,1	106	3,6-12	45
6,7	8	3,10	45
7	54	1 Tm	
7,5	140	6,12	179
9,36	51	2 Tm	
10,36	37	4,7	46, 179
10,38	37	He	
13,33	37	1-2	226
16,14	51	1	34, 118, 120, 122, 237, 238, 239
17,31	46	1,1-4	224, 238, 239
18,1-3	51	1,1-2	241
18,24-28	139	1,1	224, 226, 242
21,40	51	1,2-4	114, 116, 241
Rm		1,2	V, 1, 131, 233, 239, 241, 242
1,3	31, 35, 37	1,3	28, 111, 173, 192, 194, 209, 243
2,13	38	1,5-14	94, 114, 116, 119, 235
4,3	41	1,5-13	130
4,18	38	1,5-9	235
8,34	29, 37	1,5-8	209
9,16	179	1,5	28, 118, 131, 238, 239
10,15	37	1,6-12	118
15,16	37	1,6-11	118
15,26	108	1,6	170, 192, 209, 211
1 Co		1,7	119
1,1	41	1,8	118, 125, 131, 192
6,19	113	1,10-12	235
9,24-26	179	1,10	192
15,25	35, 37	1,11	118
2 Co		1,12	118
11,22	106	1,13	28, 118, 192
Ga		2	170, 171
2,2	179	2,1-4	105, 129
5,7	179	2,1	105, 155, 245
Ep		2,2	245
1,20	29		
Ph			
1,30	179		

260 INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

2,3-4	105	4,6-11	142
2,3	105, 233, 245	4,6	47, 177
2,4	245	4,7	154, 235
2,5-3,6	170	4,8-10	148
2,5	192, 195	4,8	131, 142, 154
2,9	131, 217, 225, 227	4,9-11	177, 192
2,10-13	175	4,9	235
2,10	125, 130, 165, 170, 174, 181, 182, 183	4,11-13	239
2,11-12	105	4,11	105, 153
2,12-13	130	4,12-13	166
2,13-14	105	4,12	177
2,13	212	4,14-16	130, 162, 163, 183
2,14-18	130	4,14	131, 163, 177, 182, 194, 244
2,14	132	4,15-16	126
2,17s	29	4,15	125, 199
2,17	24, 25, 105, 132, 181, 182, 183	4,16	163
2,18	126, 213	5-7	30
3-4	154, 155, 216, 235, 237, 238, 239	5	95, 137, 239
3	212	5,1-10	114
3,1-6	114, 161, 239	5,1	160
3,1-4	178	5,5s	28, 30
3,1	105, 131	5,5	125, 131
3,2	181	5,6	27, 95, 235
3,6	105, 131, 181	5,7-10	211, 215, 216
3,7-4,14	176, 180	5,7-8	125
3,7-4,13	129, 168	5,8-9	130
3,7-4,11	183	5,8	111, 131, 181, 216
3,7	235	5,9	165, 170
3,11	192	5,10	27, 95, 129
3,12-18	173	5,11-6,12	173
3,12	9, 105, 113, 169, 177	5,11-14	105
3,13	154, 235, 240, 249	5,11	56, 105, 155
3,14	131, 164, 181, 183, 194, 206	He	5,12 8, 105, 159
3,15	213	5,14	215
3,16	192	6	95, 97, 137, 156, 159, 239
3,17	177, 213	6,1-6	178
3,18-19	177	6,1	37, 105, 131
3,18	192	6,2	173
3,19	154, 240	6,4-6	173
4,1	105, 155, 177, 192, 244	6,4-5	105
4,2	47, 177	6,4	173, 234
4,3	105, 192	6,6	105, 131, 234, 244
4,4	129	6,10	108
4,5	192	6,11	181
		6,15	142
		6,18	156, 167
		6,19-20	125, 182

6,19	96, 157, 165, 171	8,13	233
6,20	27, 95, 131, 165, 170, 171, 174, 181, 194, 214, 235	8,15	169
7	24, 26, 28, 29, 95, 96, 97, 156, 239	9-10	199, 214
7,1-28	114	9	103
7,1-3	27	9,1-10,18	216
7,1-2	192	9,1-14	114
7,1	95	9,1-10	192
7,3	22, 27, 95, 98, 130	9,1	113, 129
7,6-10	29	9,2-5	221
7,6	96	9,5	25
7,8	98	9,6-10	105
7,10	95	9,6	234
7,11	95, 167	9,7	234
7,12	160	9,8	113, 159, 165, 233
7,13	25	9,9	25, 159, 230, 233
7,14-17	30	9,10	114, 233
7,15-19	242	9,11-28	161
7,15	95, 96	9,11-14	126
7,16	156	9,11-13	234
7,17	27, 95	9,11-12	182
7,18	114, 233	9,11	131, 192, 220, 233, 242
7,19	235, 241	9,12	129, 132, 234
7,20-22	96	9,14	131, 132, 167
7,20-21	239	9,15-22	114, 160
7,20	94	9,15-17	167
7,21	27, 95, 235	9,15	126, 166
7,22	126, 131, 242	9,20	126
7,24	94, 235	9,23	166
7,26	125, 199, 234	9,24	113, 131, 167, 192, 220
7,27	96, 132, 234	9,25-26	234
7,28-8,2	29	9,25	129, 132, 234
7,28	96, 131, 235	9,26	129, 132, 242
8-9	47	9,27	244
8	242	9,28	131, 132, 231, 235, 244
8,1-5	160	10	137
8,1	192, 194, 243	10,1-28	234
8,2	25, 54, 113, 192, 210	10,1-18	160, 161
8,3	160	10,1-4	105, 160
8,4	107	10,1	27, 235
8,5	54, 113, 192, 209	10,2	124, 234
8,6	126, 242	10,5	240
8,7-13	114	10,9	233
8,7	233	10,10	131, 235
8,8-12	214	10,11	235
8,9	126, 192	10,12-18	214
8,10	136, 214, 240	10,12	27, 29, 129, 132, 173, 192, 210, 235, 243
		10,14	27, 235

262 INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

10,16	126, 240	11,15	178
10,18	235	11,16	155, 157, 173, 192, 195, 236, 242, 249
10,19-12,29	129	11,17-31	156
10,19-25	130, 162	11,17-19	38
10,19-22	163, 183	11,18	169
10,19-20	182, 211, 212	11,21	240
10,19	113, 131, 163, 168, 169, 183	11,23-26	181
10,20	125, 163, 164, 194	11,24-27	178
10,22	163, 169, 173	11,24	169
10,23-26	173	11,25-26	157
10,23	211	11,26-27	192
10,25	105	11,26	131
10,26-31	173	11,27	178
10,29	105, 126, 131	11,29	192
10,30	220	11,30	192
10,32-39	178	11,32-40	178
10,32-36	124	11,32	48, 142
10,32-34	105, 162, 202, 203, 227	11,33	192
10,32-33	105	11,35	181, 243
10,32	173, 179, 202, 244	11,38	192, 213
10,33	169, 202	11,39-40	142, 213
10,34	105, 108, 181, 202	11,39	142, 154, 169
10,36	38, 169, 179	11,40	243
10,38-39	155	12	174, 219, 220
10,39	105, 244	12,1-17	214
11-12	38	12,1-13	178
11	15, 24, 38, 39, 41, 42, 45, 139, 142, 144, 154, 155, 156, 179, 213, 242, 244, 248	12,1-3	215
11,1-12,2	180	12,1s	29
11,1-19	38	12,1	169, 175, 178, 179, 244
11,1	40, 45	12,2	125, 131, 160, 161, 164, 165, 167, 169, 170, 174, 175, 179, 180, 181, 183, 192, 212, 217, 243, 250
11,2	159	12,3-13	175
11,3-31	156	12,3-12	215, 216
11,3-12	156	12,3	105, 179, 215
11,3	45, 233	12,4	173, 202, 215, 244
11,6	169	12,5-11	180, 181
11,8-16	150	12,5	105
11,8	139, 156, 178	12,7	179
11,9	213	12,8	215, 244
11,10	148, 173, 192, 213	12,10-11	180
11,13-16	156	12,11	25
11,13	1, 16, 148, 157, 167, 169	12,12-13	169
11,14-16	143, 144-145	12,13	214
11,14	195	12,14	173
11,15-16	173	12,15-17	173

12,18-29	160, 174	13,12-13	164, 227
12,18-24	180, 183, 184	13,12	125, 131, 132, 153, 161, 196, 197, 198, 201
12,18-21	184, 199	13,13-14	167
12,18	169, 184	13,13	153, 160, 161, 169, 194, 196, 197, 204
12,22-24	47, 211	13,14	148, 161, 173, 192, 195, 202, 219, 223, 236
12,22	148, 169, 173, 184, 192, 195, 236, 249	13,15	202
12,23	203, 244	13,16	108
12,24	114, 126, 131, 166, 184, 222	13,17	105
12,25-26	192	13,18-19	105
12,25	220, 243, 244	13,19	105
12,26-29	235	13,20-25	196
12,26-28	220	13,20	125, 126, 131, 162, 164
12,27	195	13,21	131
12,28	184, 192	13,22-25	109
12,29	114, 220	13,22	24, 105, 153
13	195, 196, 197	13,23	25
13,1-25	197	13,24	25, 109, 192
13,1-19	160	Jc	
13,1-3	227	1,22-25	38
13,3	105, 161	2,21-23	38
13,4	113	2,23	41
13,6	196	1 P	
13,7-19	196, 197	3,22	29,126
13,7	105, 169, 203	Ap	
13,8	131, 132, 161, 235, 243	3,12	148
13,9-15	161	17,3	149
13,9	9, 113, 114	17,5	149
13,10-14	201	17,9	149
13,10	25, 169	21,9-22,5	148
13,11-14	178, 197		
13,11	113, 129, 161, 194, 196, 201, 198		

APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT

<i>2 Baruch</i>		10,21	113
3,4-5	148	12,48	113
4,1-6	147	13,36	148
4,5	148	15,25	113
<i>4 Esdras</i>		<i>1 Hénoc</i>	
147		93,1-10	13
7,26	148	91,11-17	13
8,52	148		

264 INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

<i>2 Henoch</i>		<i>Testament de Dan</i>	
84, 86, 91, 92, 93, 98, 99, 100		5,12	147
71	33		
<i>3 Henoch</i>	32	<i>Testament de Juda</i>	
		21,2s	31
<i>Livre des Jubilés</i>		<i>Testament de Levi</i>	
7,7-10,34	141	8,14s	31
13,25-27	78		
<i>Paralipomènes de Jérémie</i>			
2,3	166		
5,34	147		

MANUSCRITS DE LA MER MORTE

1QapGen 22,13-17	79	4G397	198
1QM13,10	33	4Q400-407	13
1QM 17,6-7	33	4Q521	37
1QS 3,30	33	4QShirot	87
1QIsa	112	4QIsa	112
4QApGe 22,21	63	11Q 13 Melkisédeq	11, 13, 24-37, 47, 86-91, 99, 47, 137
4Q280	87		
4Q246	87	CD 5,18	33
4Q394 7,16-17	198		

LITTÉRATURE JUIVE

Philon		9	145
<i>De Abrahamo</i>		43s	40
235	82, 83	<i>De Opificio mundi</i>	
262-268	40	12	45
<i>De Agricultura</i>		<i>De Somniis</i>	
65	144	1,46	149
<i>De Confusione Linguarum</i>		1,181	144, 149
77-78	143, 148	1,215	84
<i>De Congressu Eruditionis Gratia</i>		<i>De Specialibus Legibus</i>	
71-88	49	2,45	194
85	145	2,168-170	145
98-99	81-82	<i>De Vita contemplatiua</i>	
<i>De fuga et inuentione</i>		21-33	50
76	148	<i>Hypothetica</i>	
108	84	11,1-18	50
<i>De Migratione Abrahami</i>		<i>Legatio ad Gaium</i>	
156		278-283	147

<i>Legum Allegoriæ</i>		<i>Sotah</i> 15,11	48
2,54-56	199, 201	<i>Sukkah</i> 3,12	48
3,79-82	82, 83	<i>Yoma</i> 1,3	201
3,83	149		
3,84	144		
<i>Quæstiones in Genesin</i>		MIDRASHIM ET AUTRES	
82		<i>Aboth deR. Natan</i>	44
<i>Quis rerum diuinarum heres sit</i>		<i>Derekh Erets</i>	44
26-27	148	<i>Gn Rabbah</i>	104-142
		61,7	142
FLAVIUS JOSÈPHE		<i>Kallah Rabbati</i>	44
<i>Antiquitates Iudaicæ</i>		<i>Ly Rabbah</i> 99,9	37
1,180-181	81	<i>Mekh. deR. Ishmaël</i>	139
12-13	111	Beshalah 34	42
15,6,2	65	Nezikin 12	44
		Shira 6	34
<i>Bellum Iudæorum</i>		<i>Mekh. deR. Shimon ben Yohai</i>	
6,438	80	Ex 14,31	42, 43
		Ex 15,7	34
		Ex 20,9	44
MISHNA		<i>Pesikta de R. Kahana</i>	37
<i>Megilla</i> 3,8	50	<i>Pseudo-Jonathan</i> Ex 33	202
<i>Middot</i> 1,3	201	<i>Sifré Qedoshim</i>	141
<i>Parah</i> 3,6	201	<i>Sifré Dt</i>	199 44
<i>Parah</i> 3,9	198	<i>Sifré Nb</i> 4, 84	34
<i>Rosh Hashana</i>	48	<i>Sifré Zouta</i> Neso 6,26	44

LITTÉRATURE CHRÉTIENNE ANCIENNE

ALCUIN		9-12	41
<i>Tractatus super ad Hebræos</i>	14	36	25
		36,5	34
ALEXANDRE POLYHISTOR		37	34, 37
<i>De Iudæis</i>	75	40	30
ATTON DE VERCEIL		DIDACHÈ	
<i>Expositio ad Hebræos</i>	4	9,2	31
BARNABÉ		ÉPIPHANE DE SALAMINE	
<i>Epistula Barnabæ</i>		<i>Panarion</i> 4,34-35	56
8,2	198		
9,1-8	33	EUSÈBE DE CÉSARÉE	
CLÉMENT DE ROME		<i>Historia ecclesiastica</i>	
<i>Epistula prima ad Corinthios</i>		6,25	2
4-6	41	3,3	110
		3,12,1	31

266 INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES

3,19,1–20,6	31		
3,32,1-6	31	IRÉNÉE DE LYON	
6,25	2	<i>Aduersus hæreses</i>	49
<i>Præparatio euangelica</i>			
9,17,5-6	75, 76	JEAN CHRYSOSTOME	
		<i>In Hæbræos</i> 1	3
HERVÉ DE DÉOLS			
<i>In Epistolam ad Hebræos</i>	6	JÉRÔME DE STRIDON	
		<i>Epistula</i> 73	97
HUGUES DE SAINT-VICTOR			
<i>Quæstiones et decisiones in</i>		PIERRE LOMBARD	
<i>epistolas diuini Pauli</i>	5	<i>Collectanea in omnes Diui</i>	
		<i>Pauli Apostoli</i>	6
IGNACE D'ANTIOCHE			
<i>Ad Ephesios</i>		PRIMASE D'HADRUMÈTE	
20,2	31	<i>Ad Hebræos diui Pauli Epistola</i>	4
<i>Ad Romanos</i>			
7,2	31	PSEUDO-TERTULLIEN	
<i>Ad Smyrnaïos</i>		<i>Aduersus omnes hæreses</i>	56
1,1	31		
2,1	47	THEOPHYLACTE DE BULGARIE	
<i>Ad Trallianos</i>		<i>Commentarii Super Epistulam</i>	
9,1	31	<i>ad Hebræos</i>	5
10,1	47		

LITTÉRATURE GRÉCO-ROMAINE

CICÉRON		SUÉTONE	
<i>De Legibus</i> 1.9.27	144	<i>Domitianus</i> 4	221
<i>Somnium Scipionis</i>	29	<i>Diuus Titus</i> 8	221
	144	<i>Vitellius</i> 15	221
HOMÈRE			
<i>Illias</i> 6.184	80	STACE	
<i>Odysseus</i>		<i>Silvæ</i> 1,6	221
1,1	224		
5.283	80	TACITE	
		<i>Annales</i> 15,44	202
OVIDE		<i>Historiæ</i>	
<i>Fasti</i>		3,71-74	221
1,85	190	5,2.3	80
2,683-684	190		
<i>P. Harris</i> 4.247-304	120	VIRGILE	
		<i>Æneis</i>	
PLUTARQUE		1,278-279	189
<i>Moralia</i> 943c	144	3,85-86	195

NOTE ON THE CONTRIBUTORS

Ellen BRADSHAW AITKEN was Professor of New Testament at the Faculty of Religious Studies of the McGill University (Montreal, Canada)

Steeve BÉLANGER (steeve.belanger.qc@gmail.com) holds a PhD at the Université Laval (Québec, Canada) and at the École Pratique des Hautes Études (Paris, France)

Katell BERTHELOT (katell.b@free.fr) is Researcher at the French National Center for Scientific Research (CNRS) – TDMAM, UMR 7297, 13090 Aix-en-Provence, France

Benoît BOURGINE (benoit.bourgine@uclouvain.be) is Professor of Dogmatics at the Faculty of Theology of the Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgium) – Bte L3.01.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgium

Régis BURNET (regis.burnet@uclouvain.be) is Professor of New Testament at the Faculty of Theology of the Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgium) – Bte L3.01.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgium

Gordon CAMPBELL (wg.campbell@union.ac.uk) is Professor of New Testament at the Union Theological College (Belfast, United Kingdom) – 108, Botanic Avenue, Belfast BT7 1JT, Northern Ireland (UK).

Jean-Marie CARRIÈRE, sj (jm.carriere@jesuites.com) is Former Professor of New Testament at the Centre Sèvres, Faculté Jésuites de Paris (Paris, France) – Rue des Trévires, 18, 1040 Bruxelles, Belgium

Gabriella GELARDINI (Gabriella.Gelardini@unibas.ch) is Associate Professor (Privatdozentin) of New Testament at the Theological Faculty of the University of Basel (Switzerland) – Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Switzerland

Peter J. TOMSON (pjtomson@evonet.be) is associate Professor of New Testament at the Faculty of Theology of the Katholieke Universiteit Leuven (Leuven, Belgium). – Brederoodseweg 47, NL-2082BS Santpoort-Zuid

Gert J. STEYN (gert.steyn@up.ac.za) is Professor of New Testament at the Faculty of Theology of the University of Pretoria (South Africa) – Private Bag X20, Hatfield 0028, South Africa

Geert VAN OYEN (geert.vanoyen@uclouvain.be) is Professor of New Testament at the Faculty of Theology of the Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgium) – Bte L3.01.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgium

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS

Contributions to Biblical Exegesis and Theology

1. J.A. Loader, *A Tale of Two Cities, Sodom and Gomorrah in the Old Testament, early Jewish and early Christian Traditions*, Kampen, 1990
2. P.W. Van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCB-700 CE)*, Kampen, 1991
3. E. Talstra, *Solomon's Prayer. Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings 8, 14-61*, Kampen, 1993
4. R. Stahl, *Von Weltengagement zu Weltüberwindung: Theologische Positionen im Danielbuch*, Kampen, 1994
5. J.N. Bremmer, *Sacred History and Sacred Texts in early Judaism. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude*, Kampen, 1992
6. K. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah: A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology*, Kampen, 1994
7. B. Aland, *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History: A Discussion of Methods*, Kampen, 1994
8. P.W. Van der Horst, *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on their Interaction*, Kampen, Second Enlarged Edition, 1998
9. C. Houtman, *Der Pentateuch: die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen, 1994
10. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen, 1994
11. Tj. Baarda, *Essays on the Diatessaron*, Kampen, 1994
12. Gert J. Steyn, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kampen, 1995
13. D.V. Edelman, *The Triumph of Elohim, From Yahwisms to Judaisms*, Kampen, 1995
14. J.E. Revell, *The Designation of the Individual. Expressive Usage in Biblical Narrative*, Kampen, 1996
15. M. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, Kampen, 1996
16. V. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus my Lord. The High Christology of Philippians 3:7-11*, Kampen, 1996
17. M.C. De Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, Kampen, 1996
18. R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Revised edition, Leuven, 1998
19. L.C. Jonker, *Exclusivity and Variety, Perspectives on Multi-dimensional Exegesis*, Kampen, 1996
20. L.V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven, 1998
21. K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, Leuven, 1998
22. L.V. Rutgers, P.W. van der Horst (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven, 1998
23. E.R. Ekblad Jr., *Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint. An Exegetical and Theological Study*, Leuven, 1999
24. R.D. Anderson Jr., *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, Leuven, 2000
25. T. Stordalen, *Echoes of Eden*, Leuven, 2000
26. H. Lalleman-de Winkel, *Jeremiah in Prophetic Tradition*, Leuven, 2000
27. J.F.M. Smit, *About the Idol Offerings. Rhetoric, Social Context and Theology of Paul's Discourse in First Corinthians 8:1-11:1*, Leuven, 2000
28. T.J. Horner, *Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*, Leuven, 2001
29. D.G. Powers, *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven, 2001
30. J.S. Kloppenborg, P. Hoffmann, J.M. Robinson, M.C. Moreland (eds.), *The Sayings Gospel Q in Greek and English with Parallels from the Gospels of Mark and Thomas*, Leuven, 2001

31. M.K. Birge, *The Language of Belonging. A Rhetorical Analysis of Kinship Language in First Corinthians*, Leuven, 2004
32. P.W. van der Horst, *Japheth in the Tents of Shem. Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven, 2002
33. P.W. van der Horst, M.J.J. Menken, J.F.M. Smit, G. van Oyen (eds.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*, Leuven, 2003
34. L.J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Leuven, 2003
35. L.M. Teugels, *Bible and midrash. The Story of 'The Wooing of Rebekah' (Gen. 24)*, Leuven, 2004
36. H.W. Shin, *Textual Criticism and the Synoptic Problem in Historical Jesus Research. The Search for Valid Criteria*, Leuven, 2004
37. A. Volgers, C. Zamagni (eds.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Leuven, 2004
38. L.E. Galloway, *Freedom in the Gospel. Paul's Exemplum in 1 Cor 9 in Conversation with the Discourses of Epictetus and Philo*, Leuven, 2004
39. C. Houtman, K. Spronk, *Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen*, Leuven, 2004
40. H. Kahana, Esther, *Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text*, Leuven, 2005
41. V.A. Pizzuto, *A Cosmic Leap of Faith. An Authorial, Structural, and Theological Investigation of the Cosmic Christology in Col 1:15-20*, Leuven, 2005
42. B.J. Koet, *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays*, Leuven, 2006
43. P.C. Beentjes, "Happy the One Who Meditates on Wisdom" (SIR. 14,20). *Collected Essays on the Book of Ben Sira*, Leuven, 2006
44. R. Roukema, L.J. Lietaert Peerbolte, K. Spronk, J.W. Wesseliuss (eds.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Leuven, 2006
45. G. van Oyen, T. Shepherd (eds.), *The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark*, Leuven, 2006
46. B. Thettayil, *In Spirit and Truth. An Exegetical Study of John 4:19-26 and a Theological Investigation of the Replacement Theme in the Fourth Gospel*, Leuven, 2007
47. T.A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint. Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*, Leuven, 2007
48. W. Hilbrands, *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit*, Leuven, 2007
49. J. Joosten, P.J. Tomson (eds.), *Voces Biblicae. Septuagint Greek and its Significance for the New Testament*, Leuven, 2007
50. A. Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, Leuven, 2007
51. S. Janse, "You are My Son". *The Reception History of Psalm 2 in Early Judaism and the Early Church*, Leuven, 2009
52. K. De Troyer, A. Lange, L.L. Schulte (eds.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, Leuven, 2009
53. C.M. Tuckett (ed.), *Feasts and Festivals*, Leuven, 2009
54. M. Labahn, O. Lehtipuu (eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, Leuven, 2010
55. A. van der Kooij, M. van der Meer (eds.), *The Old Greek of Isaiah: Issues and Perspectives*, Leuven, 2010
56. J. Smith, *Translated Hallelujehs. A Linguistic and Exegetical Commentary on Select Septuagint Psalms*, Leuven, 2011
57. N. Dávid, A. Lange (eds.), *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leuven, 2010

58. J. Chanikuzhy, *Jesus, the Eschatological Temple. An Exegetical Study of Jn 2,13-22 in the Light of the Pre 70 C.E. Eschatological Temple Hopes and the Synoptic Temple Action*, Leuven, 2011
59. H. Wenzel, *Reading Zechariah with Zechariah 1:1-6 as the Introduction to the Entire Book*, Leuven, 2011
60. M. Labahn, O. Lehtipuu (eds.), *Imagery in the Book of Revelation*, Leuven, 2011
61. K. De Troyer, A. Lange, J.S. Adcock (eds.), *The Qumran Legal Texts between the Hebrew Bible and Its Interpretation*, Leuven, 2011
62. B. Lang, *Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie*, Leuven, 2011
63. H.-J. Inkelaar, *Conflict over Wisdom. The Theme of 1 Corinthians 1-4 Rooted in Scripture*, Leuven, 2011
64. K.-J. Lee, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, Leuven, 2011
65. K.M. Rochester, *Prophetic Ministry in Jeremiah and Ezekiel*, Leuven, 2012
66. T. Law, A. Salvesen (eds.), *Greek Scripture and the Rabbis*, Leuven, 2012
67. K. Finsterbusch, A. Lange (eds.), *What is Bible?*, Leuven, 2012
68. J. Cook, A. van der Kooij, *Law, Prophets, and Wisdom. On the Provenance of Translators and their Books in the Septuagint Version*, Leuven, 2012
69. P.N. De Andrade, *The Akedah Servant Complex. The Soteriological Linkage of Genesis 22 and Isaiah 53 in Ancient Jewish and Early Christian Writings*, Leuven, 2013
70. F. Shaw, *The Earliest Non-Mystical Jewish Use of Iao*, Leuven, 2014
71. E. Blachman, *The Transformation of Tamar (Genesis 38) in the History of Jewish Interpretation*, Leuven, 2013
72. K. De Troyer, T. Law, M. Liljeström (eds.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, Leuven, 2014
73. T. Do, *Re-thinking the Death of Jesus. An Exegetical and Theological Study of Hilasmos and Agape in 1 John 2:1-2 and 4:7-10*, Leuven, 2014
74. T. Miller, *Three Versions of Esther. Their Relationship to Anti-Semitic and Feminist Critique of the Story*, Leuven, 2014
75. E.B. Tracy, *See Me! Hear Me! Divine/Human Relational Dialogue in Genesis*, Leuven, 2014
76. J.D. Findlay, *From Prophet to Priest. The Characterization of Aaron in the Pentateuch*, Leuven, forthcoming
77. M.J.J. Menken, *Studies in John's Gospel and Epistles. Collected Essays*, Leuven, 2015
78. L.L. Schulte, *My Shepherd, though You Do not Know Me. The Persian Royal Propaganda Model in the Nehemiah Memoir*, Leuven, forthcoming
79. S.E. Humble, *A Divine Round Trip. The Literary and Christological Function of the Descent/Ascent Leitmotif in the Gospel of John*, Leuven, forthcoming
80. R.D. Miller, *Between Israelite Religion and Old Testament Theology. Essays on Archaeology, History, and Hermeneutics*, Leuven, forthcoming
81. L. Dequeker, *Studia Hierosolymitana*, Leuven, forthcoming
82. K. Finsterbusch, A. Lange (eds.), *Texts and Contexts of Jeremiah. The Exegesis of Jeremiah 1 and 10 in Light of Text and Reception History*, Leuven, forthcoming
83. J.S. Adcock, *"Oh God of Battles! Steal My Soldiers' Hearts!" A Study of the Hebrew and Greek Text Forms of Jeremiah 10:1-18*, Leuven, 2016
84. R. Müller, J. Pakkala (eds.) *Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. What Does Documented Evidence Tell Us about the Transmission of Authoritative Texts?* Leuven, 2016

FOR APPLICATION
PURPOSES ONLY
© PEETERS