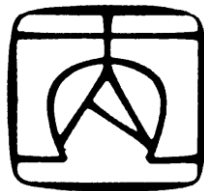


Mémoire présenté en vue d'obtenir le grade de
Master en théologie

LE REPOS DU PEUPLE DE DIEU

Sens de la κατάπαυσις d'Hébreux 3.1-4.13

David Richir



Faculté Libre de Théologie Évangélique
Vaux-sur-Seine (France)

Mai 2009

Le repos du peuple de Dieu
© 2009 David Richir

Ce document est mis à disposition sur le site www.universdelabible.net avec l'aimable autorisation de l'auteur et de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine. Sa consultation et son téléchargement sont strictement réservés à un usage personnel et privé.

Toute publication à des fins commerciales et toute duplication du contenu de ce document ou d'une partie de son contenu sont strictement interdites.

Toute citation de 500 mots ou plus de ce document est soumise à une autorisation écrite de la part de la Société Biblique de Genève au nom de l'auteur et de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.

Pour toute citation de moins de 500 mots de ce document le nom de l'auteur, le titre du document et son adresse Internet doivent être mentionnés.

Site Internet de la faculté: <http://www.flte.fr/>

A mon père André Richir (1938-2004)

qui m'a conduit jusqu'à la Porte du repos

mais m'a devancé dans sa pleine jouissance.

A mon épouse Damaris,

vis-à-vis rempli d'amour et de sagesse

qui m'aide à trouver ma place, mon lieu de repos.

Remerciements

Comment ne pas commencer par toi, mon Dieu ? Je te remercie pour ta vie, ton amour constant, ton soutien patient et pour l'espérance que toi, Père, Fils et Saint-Esprit, tu donnes à mon existence. Merci pour la force que tu m'as donné durant la réalisation de ce travail. Ma prière est que, malgré ses imperfections, il puisse servir à ta gloire.

Je vous remercie vous aussi, Damaris et Théophile, mes plus proches prochains, qui avez libéré votre époux et père pour se plonger dans l'étude, et qui l'avez soutenu par vos soins, vos conseils et vos sourires.

Merci à vous, André et Evelyne, mes parents selon la chair et selon l'esprit. Vous m'avez ouvert à la connaissance personnelle de Dieu et appris à marcher à sa suite. C'est grâce à votre service fidèle que je suis ce que je suis.

Merci à vous, mes maîtres. A toi, René Frey, qui m'a donné le goût au service de Dieu et à la théologie. A vous, Jacques Buchhold, Henri Blocher et Emile Nicole, qui avez patiemment supporté mes questions et transmis un peu de ce que le Maître vous a fait comprendre.

Merci à vous, mes vis-à-vis. A toi, Gilles Geiser, pour ton exemple, ton amour et ta foi. A vous, Samuel Bénétreau, d'avoir accepté de m'accompagner dans la rédaction de ce travail. A toi, Marc Lüthi, pour tes encouragements du terrain et pour ton expérience d'une vie à Son service.

Merci finalement à l'Eglise évangélique l'Oasis de Morges et à ses Anciens qui m'ont libéré le temps nécessaire à l'achèvement de ce travail.

Abréviations

1. SAINTES ECRITURES

AT	Ancien Testament
BC	<i>La Sainte Bible, nouvelle version Second révisée</i> , dite <i>Bible à la Colombe</i> , Paris, Société biblique française, 1978.
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> , Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990 ⁴ . Fourth Corrected Edition.
BJ	<i>Bible de Jérusalem</i> , Paris, Cerf, 1973.
LXX	Version grecque de l'AT dite des « Septante »
NBS	<i>Nouvelle Bible Second</i> , Paris, Société biblique française, 2002.
NT	Nouveau Testament
<i>Sem</i>	<i>Bible du Semeur 2000</i> , Cléon d'Andran, Excelsis, 1999.
TM	Texte massorétique
TOB	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i> , Paris, Société biblique française/Cerf, 1988.

2. OUVRAGES DE REFERENCES

<i>Bailly</i>	Anatole BAILLY, <i>Dictionnaire grec français</i> , Paris, Hachette, 2000 (réimpr. 1963 ²⁶).
DTB	T. Desmond ALEXANDER, Brian S. ROSNER, s. dir., <i>Dictionnaire de théologie biblique</i> , Cléon d'Andran, Excelsis, 2006.
DTIB	Kevin J. VANHOOZER, s. dir., <i>Dictionary for Theological Interpretation of the Bible</i> , Grand Rapids/Londres, Baker Academic/SPCK, 2005.
EDNT	Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER, s. dir., <i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , 3 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1990-1993.
GDB	<i>Le Grand Dictionnaire de la Bible</i> , Cléon d'Andran, Excelsis, 2004.
HALOT	Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER, Johann Jakob STAMM, <i>Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , 4 vol., Londres, Brill, 2001.
NIDOTTE	Willem A. VANGEMEREN, s. dir., <i>New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis</i> , 5 vol., Grand Rapids, Zondervan, 1997.
TDNT	Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, s. dir., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , Grand Rapids, Eerdmans, 9 vol., 1964-1974.
TDOT	G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Heinz-Josef FABRY, s. dir., <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , Grand Rapids, Eerdmans, 15 vol., 1974-2006.
TWOT	R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER, WALTKE, Bruce K., s. dir., <i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , 2 vol., Chicago, Moody, 1980.

3. REVUES

<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>TB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>

4. COMMENTAIRES

BST	The Bible Speaks Today
CEB	Commentaire évangélique de la Bible
EBC	Expositor's Bible Commentary
ICC	The International Critical Commentary
NICNT	New International Commentary of the New Testament
NIGTC	New International Greek Text Commentary
TNTC	Tyndale New Testament Commentary
WBC	Word Bible Commentary

5. SERIES

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
LD	Lectio Divina
NSBT	New Studies in Biblical Theology
SBLSP	Society for Biblical Literature Seminar Papers
SNTS	Society for New Testament Studies
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Introduction

Je me souviens des clins d'œil complices échangés avec mon frère durant ces cultes où nous commençons à chanter le numéro 64 des *Hymnes et Cantiques*¹. Les premiers mots, surtout, nous tiraient de larges sourires : *Du repos éternel, activité parfaite, durant le jour sans fin, les tiens te serviront*. Si ce paradoxe d'un *repos éternel* synonyme d'*activité parfaite* nous amusait, il nous portait aussi à imaginer l'éternité du *jour sans fin* les doigts de pieds en éventail – une vision sans doute assez lointaine de celle d'Henri Rossier, l'auteur de ces vers.

Nous sommes tous en quête de repos. Qu'il s'agisse de celui du corps ou de l'âme, notre génération des loisirs ne cesse de courir après lui. Longtemps considéré comme l'antonyme de l'activité professionnelle, le repos est resté une denrée rare malgré les diminutions du temps de travail de ces dernières décennies. C'est à croire que l'ennemi du repos ne se loge pas tant dans le système que dans le cœur de l'homme, comme le disait déjà Pascal :

Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.

Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre.²

Incapacité de demeurer en repos, nécessité du divertissement pour fuir le vide causé par l'inactivité source de trop de lucidité, voilà les ingrédients du malheur de l'humanité incapable de se regarder en face. Pour le penseur, l'activisme frénétique de ses contemporains est le symptôme de leur incapacité à s'accepter en tant qu'hommes fondamentalement dépendants de leur Créateur et sans cesse confrontés au vide tant que ce dernier ne sera pas venu le remplir. C'est dans cette même orientation qu'Augustin d'Hippone pouvait dire à Dieu : *Tu nous as faits pour toi et notre cœur est sans repos jusqu'à tant qu'il repose en toi*.³

¹ *Hymnes et Cantiques*, Chailly-Montreux, Editions Bibles et Littérature Chrétienne, 1991.

² Blaise PASCAL, *Les Provinciales. Pensées*, Lausanne, Editions Rencontres, 1967, pensées 131 et 139.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, Paris, Seuil, 1982, liv. 1, ch. 1.

Comment l'Écriture traite-t-elle de la question du repos ? Quelles réponses donne-t-elle à cette quête fondamentale ? Bien que cher aux Pères de l'Eglise, le thème du repos semble être tombé en désuétude jusque récemment.⁴ Dans le NT, deux textes majeurs parlent de ce thème : l'invitation de Jésus au repos rapportée en Matthieu 11.28-30, et le développement de l'épître aux Hébreux en 3.1-4.13. N'ayant pas encore eu le loisir de me plonger dans cette lettre anonyme, j'ai décidé de me lancer dans l'étude de ce dernier passage.⁵

Après quelques travaux préparatoires, j'en suis venu à me poser la question suivante : Quel est le sens que l'auteur de l'épître aux Hébreux donne au repos (κατάπαυσις) ?

Derrière cette question se cachent des enjeux bien plus larges qu'une simple question de termes. En effet, en tirant le fil de la promesse du repos, c'est toute la pelote de l'eschatologie qui se déroule. Comme le précise Harold W. Attridge :

Une des questions des plus controversées de l'étude de l'Épître aux Hébreux est la nature de la perspective eschatologique qu'elle représente, et un point focal du débat au sujet de cet enjeu est le passage sur le 'repos' qui attend les destinataires (4.1-11).⁶

S'agit-il d'un repos uniquement futur ou faut-il lui reconnaître une dimension présente ? Quelle est sa nature et comment le définir ? Qui est invité à y entrer et comment y accéder ? Autant de questionnements où l'éternité touche notre univers.

Mais, comme nous le verrons, l'auteur de l'épître ne se contente pas de porter nos regards vers l'accomplissement des temps : il revisite l'histoire de la révélation en partant des origines. Ainsi nous transporte-t-il au dernier jour de la création, au désert lorsqu'Israël est au seuil du pays promis, en Canaan lors de la conquête sous Josué, au temps de David lorsque le peuple monte célébrer son Dieu berger au temple de Jérusalem. Au fil de ce voyage, l'auteur réinterprète les grands thèmes de la piété et de l'espérance d'Israël : le sabbat, le pays, le temple. D'autres interrogations se posent alors : Comment l'auteur de l'épître conçoit-il l'articulation entre la nouvelle alliance et l'ancienne ? Quelle approche adopte-t-il par rapport aux textes de l'AT ? Quels buts poursuit-il en reliant ses destinataires aux récits fondateurs de l'identité du peuple de Dieu ?

⁴ Cf. Randall C. GLEASON, « The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7-4:11 », *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), p. 281-303.

⁵ Heureuse complémentarité, mon très cher ami et compagnon d'études Gilles Geiser a choisi, sans que nous nous soyons consultés, de faire du texte de Mt 11.28-30 le sujet de son travail de mémoire !

⁶ Harold W. ATTRIDGE, « Let Us Strive to Enter That Rest': The Logic of Hebrews 4:1-11 », *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 279. Notre traduction, tout comme les autres citations anglaises de ce travail.

Il m'a paru nécessaire, pour répondre à toutes ces questions, de commencer par travailler le contexte littéraire de l'épître aux Hébreux – objet du chapitre premier : *L'épître aux Hébreux* – ainsi que le contexte thématique du repos – objet de mon deuxième chapitre : *Le repos : cadre conceptuel*. Le décor ainsi planté, le troisième chapitre sur *Le repos en He 3.1-4.13* trouvait naturellement sa place.

Paradoxe : ce travail sur le repos ne m'en a pas accordé beaucoup – c'est le *pas encore*. Néanmoins, cet approfondissement de la place du repos dans la révélation de Dieu à son peuple – et s'adressant donc aussi à moi – m'a permis de saisir et de vivre *déjà* quelques rayons des promesses divines. Mon souhait est que vous puissiez également être encouragés et construits à la lecture de ce travail.

I. L'épître aux Hébreux

Comme le rappelle Attridge dans l'introduction à son commentaire, l'épître aux Hébreux est *sans doute le texte le plus énigmatique du christianisme du premier siècle*⁷ : non seulement son auteur et ses destinataires nous sont inconnus, mais sa structure est toujours largement débattue parmi les spécialistes. L'épître n'en possède pas moins de nombreuses qualités : un des meilleurs grecs du NT, une argumentation subtile et efficace, une imagerie évocatrice, une spiritualité profonde et une théologie très élaborée.

Avant d'aborder notre étude, nous nous devons d'énoncer les hypothèses que nous retenons concernant l'épître aux Hébreux dans son ensemble. La place nous manque pour développer et argumenter suffisamment chacun de nos choix, mais nous tenterons de présenter les arguments principaux qui nous y ont conduit.⁸

A. Auteur

Contrairement à la plupart des lettres du NT, l'épître aux Hébreux ne contient aucune indication claire sur son auteur. Tout au plus quelques indices du texte peuvent-ils être versés au dossier de cette curieuse enquête : l'auteur est un homme (pronom masculin en 11.32) qui semble s'identifier à ceux qui ont cru grâce au témoignage des apôtres (*nous* en 2.3-4), il est personnellement connu de ses destinataires (13.19), fait partie des proches de Timothée (13.23) et côtoie des frères d'origine italienne connus de ceux à qui il écrit (*ceux d'Italie* 13.24).

La minceur du dossier nous conduit à nous tourner vers la tradition en quête d'informations complémentaires. La plus ancienne version de l'épître aux Hébreux se trouve dans le papyrus

⁷ Harold W. ATTRIDGE, *Hebrews*, Hermenia, Philadelphie, Fortress, 1989, p. 1.

⁸ Pour un traitement plus complet des questions d'introduction à l'épître, nous renvoyons à ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 1-32, Paul ELLINGWORTH, *Commentary on Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 3-85, Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Leicester, InterVarsity Press, 1990⁴, p. 668-721, Craig R. KOESTER, *Hebrews*, Anchor Bible, New York, Doubleday, 2001, p. 64-96, William L. LANE, *Hebrews*, Word, vol. 1, Dallas, Word, 1991, p. xlvii-clvii, et Ceslas SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 1, Paris, Gabalda, 1952, p. 4-265, ouvrages sur lesquels nous nous sommes appuyés pour cette section.

Chester-Beatty (P⁴⁶) qui date du troisième siècle. Ce papyrus classe l'épître parmi les lettres de Paul, juste après l'épître aux Romains. Dans son *Histoire ecclésiastique* (VI.XIV. 2-4)⁹, Eusèbe de Césarée (263-339) rapporte l'opinion de Clément d'Alexandrie (150-217), qu'il tenait de son prédécesseur Pantène, *l'ancien béni*, selon laquelle Paul était l'auteur de l'épître dans sa version hébraïque et que Luc en aurait été le traducteur. Origène (185-254), bien qu'avec quelques réserves, maintint la paternité paulinienne de l'épître et cette opinion se répandit dans toute l'Eglise d'Orient. En Occident, la première mention d'un auteur se trouve chez Tertullien (150-223) qui propose le nom de Barnabas. La question restera disputée mais l'opinion orientale finira par prendre le dessus. Après Hilaire de Poitiers (315-367), Jérôme (347-420) et Augustin (354-430), la paternité paulinienne ne sera plus discutée.

Il faudra attendre le seizième siècle et la Réforme pour que quelques brèches apparaissent dans l'édifice : Erasme, Luther et Calvin ont tous mis en doute que l'apôtre des Gentils soit l'auteur de l'épître aux Hébreux. Néanmoins, il faudra attendre le dix-neuvième siècle pour que la paternité paulinienne soit définitivement abandonnée par la majorité des spécialistes.

Les arguments principaux de cet abandon se situent principalement au niveau du caractère anonyme de la lettre et de son style. En effet, la personnalité de Paul et son apostolat prennent généralement une place importante dans ses écrits. De plus, le style et la langue sont très différents de ceux utilisés par l'apôtre. La théologie de l'auteur de l'épître malgré de nombreux points de contact, se distingue nettement de celle de Paul tant par ses thèmes clés que par la manière de les aborder. *Last but not least*, l'auteur lui-même semble se compter parmi ceux qui ont cru par le témoignage des apôtres (2.3-4), ce qu'un Paul ne ferait sans doute jamais (*cf.* Ga 1.12).

Si Paul ne peut donc être l'auteur de l'épître aux Hébreux, qui a donc rédigé ce monument de la théologie du premier siècle ? La nature – et les théologiens – ayant horreur du vide, de nombreux noms ont été proposés. Outre Barnabas, le lévite *fils de la consolation* (Ac 4.36 *cf.* He 13.22), défendu par Tertullien, on trouve en bonne place Apollos, le *docteur alexandrin* proposé par Luther, et Luc, le *grand écrivain*, défendu par Grotius ; viennent ensuite Clément de Rome, Silas, le diacre Philippe, Priscille (et Aquilas), Aristion, Epaphras, Marie la mère de Jésus aidée par Jean et Luc, ...

Si certains de ses noms pourraient endosser la paternité de l'épître, on manque cruellement d'éléments pour transformer cette possibilité en probabilité suffisamment établie pour qu'elle rencontre l'unanimité. Le fait que tant d'hypothèses soient plausibles nous conduit à conclure

⁹ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, t. 2, Sources Chrétiennes 41, Paris, Cerf, 1955, p. 106-107.

qu'aucune ne pourra être réellement convaincante. Mais si les éléments en notre possession ne sont pas suffisants pour arriver à une identification précise de l'auteur, son portrait-robot se dégage néanmoins de l'épître avec une certaine clarté.

Outre les différents éléments relevés au début de notre enquête, l'auteur anonyme de l'épître aux Hébreux semble avoir reçu une très bonne éducation, tant biblique, philosophique que rhétorique, et témoigne d'une grande maîtrise dans son exégèse de l'AT, tout en ayant une préférence pour sa version grecque (LXX). Il est vraisemblablement un chrétien de la Diaspora ou de la seconde génération d'origine juive qui accepte Jésus comme le Messie mais qui ne l'a sans doute pas connu lors de son incarnation. Il semble appartenir à l'entourage de Paul (cf. mention de Timothée en 13.23). Aller au-delà serait dépasser les limites imposées par le texte lui-même.

B. Destinataires et but

À première vue, la question des destinataires pourrait sembler superflue, le titre de la lettre, *Aux Hébreux*, étant déjà suffisamment explicite. Ce titre apparaît d'ailleurs dès le deuxième siècle pour désigner l'épître. Mais, à y regarder de plus près, la lettre elle-même ne contient pas d'adresse ni de description précise de ses destinataires. C'est ce qui a conduit beaucoup d'exégètes à considérer ce titre comme une conjecture tardive ayant pour fondements les nombreuses références au culte juif dans l'épître. Sans aller jusque là, il serait néanmoins dangereux de donner trop de poids à ce titre d'origine inconnue dans l'identification des destinataires.

Le texte lui-même nous donne plusieurs éléments pour leur donner un visage. Ils sont présentés comme un groupe de chrétiens ayant traversé trois étapes : d'abord celle de la conversion lors de la proclamation de l'Évangile par les apôtres (2.3, 6.10, 10.32) ; puis, durant les *premiers jours*, celle de la pression extérieure et de la solidarité matérielle avec les croyants persécutés et emprisonnés (10.32-34) ; finalement celle, actuelle, de la faiblesse spirituelle (5.11-12), du doute et de la tentation de se détourner de l'Évangile (6.9-12). Cette dernière situation constitue le cadre de la lettre. Ce groupe de croyants est, de plus, bien connu de l'auteur de la lettre qui l'a déjà visité (13.19,23). Enfin ces croyants semblent former un sous-groupe issu d'une communauté plus grande. En effet, l'auteur les exhorte à ne pas quitter leur rassemblement (10.25) et à se soumettre à leurs responsables (13.24). Il est donc possible que l'épître soit adressée à une Eglise de maison tiraillée par des tentations séparatistes.

La question de savoir si ce groupe est composé de judéo-chrétiens, de pagano-chrétiens ou de chrétiens des deux origines reste un sujet de débat parmi les spécialistes. Mais avant d'avancer les arguments des deux parties, il convient de s'intéresser au but poursuivi par l'auteur en écrivant à ces destinataires.

L'auteur définit lui-même son écrit comme une *parole d'exhortation* (10.22). Son but est donc avant tout parénétique : il cherche à encourager ses lecteurs/auditeurs. L'exhortation fondamentale de l'épître est un appel à la fidélité quant à ce qui a été reçu et à la foi au Christ. Ce thème se dégage clairement de chacun des cinq avertissements qui émaillent la lettre (2.1-4, 3.7-19, 5.11-6.12, 10.19-39, 12.14-29) ainsi que de la célèbre fresque des héros de la foi dressée au ch.11. Cette fidélité se décline en un double comportement. L'un statique, *tenir ferme* (4.14, cf. 2.1, 10.23,35), et l'autre dynamique, *s'approcher* (4.16, 10.22 cf. 4.11, 6.1, 12.1). Elle doit finalement être alimentée par le souvenir de l'œuvre de Dieu dans l'Histoire et dans la vie des destinataires (3.1, 10.32, 12.3, 13.2-3,7).

Mais quel est le danger qui guette les destinataires ? A quelle tentation sont-ils appelés à résister ? Sur ce sujet, l'auteur ne nous renseigne pratiquement pas, concentrant ses efforts sur le but à poursuivre, la vérité à retenir plutôt que sur la description du piège qui menace ceux à qui il écrit. C'est dans ce sens qu'il faut considérer les importants développements théologiques contenus dans la lettre : avant d'être un traité théologique, l'épître aux Hébreux est un écrit pastoral et parénétique. Si donc l'auteur développe la supériorité absolue du Christ, sa toute-suffisance en termes de médiation et son accomplissement parfait des rites juifs, c'est avant tout pour encourager et exhorter ses destinataires à tenir ferme et à poursuivre la course de la foi.

Quelle conclusion peut-on alors tirer sur l'identité des destinataires ? À cause de la place des questions sacerdotales dans l'épître, l'hypothèse a été émise que les destinataires seraient des prêtres convertis suite à la prédication d'Etienne (cf. Ac 6.7)¹⁰. Bien que cette thèse soit attirante, nous ne pensons pas qu'elle soit suffisamment soutenue par le texte lui-même. En effet, l'auteur fait davantage référence au rituel décrit dans le Pentateuque qu'à celui du judaïsme contemporain ; contrairement à Paul, il ne se confronte pas aux pratiques des Juifs de son temps mais médite sur le culte tel que révélé dans l'AT et accompli en Christ.

Néanmoins, l'insistance sur l'accomplissement rituel apporté par Jésus, sa supériorité sur Moïse et la différence radicale entre ancienne et nouvelle alliance conduisent beaucoup d'exégètes à privilégier la thèse d'un public judéo-chrétien tenté de retourner au culte juif ancien. Les

¹⁰ SPICQ, *op. cit.*, p. 226-231.

nombreuses citations de l'AT ainsi que les développements sur le sacerdoce lévitique vont également dans ce sens. Mais le niveau de langue de l'épître et la préférence pour la LXX conduisent d'autres auteurs à voir dans les destinataires des pagano-chrétiens. Embarrassés par l'interprétation des textes de l'AT et tentés de retourner aux pratiques cultuelles païennes, ils ont besoin d'être assurés de l'accomplissement apporté par le Christ et de sa supériorité sur toutes autres instances.

Tout comme pour l'identification de l'auteur, il est difficile d'arriver à un portrait précis des destinataires. Néanmoins, nous privilégions l'hypothèse d'un public à majorité judéo-chrétienne tentée par la pompe et l'ancienneté du culte juif. Pour détourner leurs regards de ces rites brillants, l'auteur leur présente Christ, l'original plutôt que la copie.

C. Lieu et date

La dernière question concernant les destinataires de l'épître concerne leur localisation géographique. Sont-ils, comme le laisserait présupposer le titre, des habitants de Palestine, voire de Jérusalem ? Ou appartiennent-ils à la Diaspora ? Les deux hypothèses les plus souvent retenues par les spécialistes sont la Palestine et Rome.

Les éléments, peu nombreux, à verser au dossier sont de deux ordres : les mentions de Timothée et de *ceux d'Italie* dans les salutations finales et l'histoire de la communauté elle-même. Mais les indices de la conclusion de l'épître peuvent être utilisés en faveur des deux hypothèses : *ceux d'Italie* pourraient représenter la communauté romaine dans laquelle l'auteur se trouve lorsqu'il écrit à ses destinataires palestiniens, tout comme un sous-groupe de l'Eglise palestinienne en relation avec ses destinataires romains. Quant au fils spirituel de Paul, ayant eut lui aussi un ministère itinérant, l'indication de ses contacts avec les destinataires et de sa prochaine venue chez eux ne permet pas de parvenir à une conclusion assurée.

La piste de l'histoire de la communauté par contre est plus prometteuse. Encore faut-il savoir à quelle persécution l'auteur fait-il allusion lorsqu'il rappelle les *premiers jours* (10.32) de ce groupe de croyants. Il faut donc nous intéresser à la date de rédaction de l'épître afin d'avoir une idée plus claire du lieu de résidence de ses destinataires.

La détermination d'un *terminus ad quem* de l'épître est sans doute plus aisée. En effet, Clément de Rome (fin 1^e s.) en cite le premier chapitre dans sa lettre aux Corinthiens (36.2-6). Bien que la

datation de cette épître varie selon les spécialistes entre 70 et 140¹¹, la plupart des exégètes retiennent la date de 95. En citant l'épître aux Hébreux, Clément suppose qu'elle est également connue de ses destinataires et reçue comme ayant autorité, ce qui implique que l'épître a déjà connu une certaine diffusion. On peut donc retenir avec suffisamment d'assurance un *terminus ad quem* situé aux alentours des années 90. Cette date supérieure s'accorderait relativement bien avec la mention d'un Timothée bientôt libéré et capable de voyager. En effet, si, comme cela est fort probable, il s'agit du fils spirituel de l'apôtre, celui-ci aurait une soixantaine d'années dans les années 90.

Peut-on remonter plus haut ? La réponse à cette question dépend de la relation de l'épître avec la chute de Jérusalem et la destruction du temple en 70 : se situe-t-elle avant ou après ? L'usage de verbes au présent pour décrire l'accomplissement des rites culturels n'est pas un appui suffisamment solide pour affirmer que le temple est encore en activité : premièrement ils visent la pratique biblique instituée par Moïse plutôt que celle actuelle, et deuxièmement Flavius Josèphe (37-100)¹² et Clément de Rome¹³, qui écrivent dans les années 90, utilisent également le présent pour décrire le service au temple. Néanmoins, un autre élément issu du texte peut nous guider vers une datation antérieure à 70. En He 8.13, l'auteur parle de l'ancienne et de la nouvelle alliance et précise que la première est *sur le point de disparaître*. Si, alors, le temple n'existait plus, l'auteur aurait-il usé du futur ? N'aurait-il justement pas considéré ce séisme comme la fin de l'alliance ancienne ? On peut en effet s'interroger sur l'absence totale de mention de la destruction du temple si elle avait déjà eu lieu, alors que le sanctuaire, cœur du culte juif et de sa spiritualité, est un des thèmes centraux de l'épître.

En retenant un *terminus ad quem* avant 70, nous devons maintenant nous intéresser aux rapports entre l'histoire des destinataires et l'Histoire de l'Eglise pour, d'une part, tenter de fixer un *terminus a quo*, et d'autre part, préciser le lieu de résidence de ceux à qui l'épître est destinée.

Comme relevé plus haut, le groupe auquel écrit l'auteur de la lettre a connu, une première période de proclamation de l'Evangile par les apôtres, suivie par un temps de persécution. La situation actuelle est marquée par le doute et la tentation d'apostasie. La mention du souvenir des *premiers jours* (10.32) laisse penser que le groupe a une certaine ancienneté. L'accusation d'être encore des enfants alors que *avec le temps* les destinataires devraient être des maîtres (5.11-12), tout comme la structuration de la communauté avec des *conducteurs* à sa tête (13.7,17), donnent à penser qu'un

¹¹ ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 7, n. 54-55.

¹² *Antiquités* 4.6.1-8 § 10(4?)2-150, 4.7.1-7 § 151-187, 4.9.1-7 § 224-257

¹³ 1 Clément 41.2

temps important, toutefois inférieur à une génération, sépare les débuts de la communauté de l'époque actuelle.

A quelle période cette communauté a-t-elle pu voir le jour ? La persécution des débuts a pris la forme d'une pression sociale accompagnée de la confiscation des biens et de la mise en prison de certains membres de la communauté (10.32-34). En 12.4, après avoir peint la fresque de la foi au ch.11 culminant avec l'exemple de Jésus en 12.1-3, l'auteur précise que ses destinataires n'ont pas encore *résisté jusqu'au sang en combattant contre le péché*. Il est possible de voir ici une allusion au degré de persécution subi par les destinataires : s'il y a eu opprobre, confiscation des biens et mise en prison, il n'y a pas eu mise à mort ni martyr sanglant. Pour les partisans de destinataires palestiniens, cette description pourrait correspondre aux pressions subies par les chrétiens et décrites dans les Actes. Le problème est que ces persécutions, plus sévères et qui ont conduit plusieurs croyants au martyr, ne correspondent pas à celles décrites dans l'épître.

Les avocats d'une lettre adressée à un groupe romain se doivent d'exclure la persécution de Néron en 64 car elle est bien plus sévère que celle décrite par l'auteur. Ils proposent de l'identifier à l'édit de Claude en 49 renvoyant les Juifs de Rome à cause de troubles provoqués par un certain *Chrestus* que plusieurs assimilent au Christ. Priscille et Aquilas font partie de ces Juifs qui ont dû quitter Rome en 49 et qui se sont ensuite réfugiés à Corinthe où ils ont connu Paul (Ac 18.2). La préférence pour la LXX, l'allusion à la générosité de l'Eglise de Rome, les titres des conducteurs qui se retrouvent dans des écrits des Pères apostoliques¹⁴, Rome comme premier lieu d'apparition de la lettre : tous ces éléments appuient la thèse de destinataires romains.

Bien qu'une fois encore il soit difficile d'atteindre une certitude en la matière, nous pencherions plutôt pour cette dernière hypothèse. La lettre serait donc envoyée à un groupe de judéo-chrétiens membres d'une des Eglises de maison qui se trouvent à Rome (*cf.* Ro 16.5), juste avant la persécution de Néron en 64.

¹⁴ Pour la générosité : Denis de Corinthe cité par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* (IV. XXIII.10), t. 1, Sources Chrétiennes 31, Paris, Cerf, 1952, p. 204-205 ; pour les conducteurs : 1 *Clément* 21.6 et *Pasteur d'Hermas*, *Visions* II.2.6, III.9.7.

D. Genre et structure

1. GENRE

L'épître aux Hébreux est-elle bien une lettre ? La question peut se poser compte tenu de l'absence de salutations introductives et de mention de destinataire. De plus, le style, la construction rhétorique et certaines indications (*que dirai-je encore ?* 11.32) pointent d'avantage vers l'oralité d'un sermon. D'un autre côté, la conclusion clairement épistolaire de 13.22-25 ainsi que les allusions personnelles au vécu des destinataires nous font penser à une lettre.

Les appuis textuels manquent pour soutenir la perte d'une éventuelle introduction ou l'ajout d'une conclusion artificielle par un éditeur tardif. La solution la plus sobre semble donc être de considérer l'épître comme une prédication reprise et mise en forme par son auteur pour en faire une lettre.

2. STRUCTURE

Peut-on dégager une structure dans l'épître aux Hébreux ? Malgré l'échec des nombreuses tentatives pour faire ressortir une structure qui ferait l'unanimité, cette question reste encore d'actualité.¹⁵ Les spécialistes se trouvent en fait tiraillés par un double constat : premièrement, l'écriture de l'auteur de l'épître est si soignée, si réfléchie, si construite, qu'il est plus qu'improbable qu'il n'ait pas eu en tête un plan d'ensemble guidant son propos ; deuxièmement, bien que plusieurs propositions argumentées aient été soumises à la sagacité des exégètes, aucune n'a encore rencontré l'adhésion de la majorité. Comme le résume bien David Alan Black : « Si l'auteur avait une structure soigneusement élaborée lors de son travail d'écriture, son arrangement n'est pas aisément perçu par ses lointains successeurs »¹⁶.

Face à ce dilemme, des commentateurs comme F. F. Bruce¹⁷ ou Leon Morris¹⁸ ont finalement décidé d'ignorer la question de la structure en se contentant de suivre le texte dans sa continuité, comme si l'auteur n'avait pas de plan précis. Mais cette démarche, toute prudente qu'elle soit, ne rend pas justice au texte lui-même. En effet, l'auteur sème, au fil de sa lettre, nombre d'indices laissant penser à une structure sous-jacente à son propos.

¹⁵ Barry C. JOSLIN en a d'ailleurs fait le titre de son article qui fait le point sur la question « Can Hebrews be Structured? An Assessment of Eight Approaches », *Currents in Biblical Research* 6 (2007), p. 99-129.

¹⁶ David Alan BLACK, « The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal », *Grace Theological Journal* 1986/7.2, p. 164.

¹⁷ Frederick Fyvie BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1964.

¹⁸ Leon MORRIS, *Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 12-13

La première démarche, la plus ancienne, a été d'opérer un découpage par genre littéraire. Les tenants de cette approche, parmi lesquels on compte Homer Kent¹⁹, Edmond Hieber²⁰ ou Donald Guthrie²¹, identifient deux grandes sections dans l'épître, la première à dominante dogmatique (1.5-10.18) et la deuxième axée sur la pratique (10.18-13.17). Ces deux parties sont encadrées par une introduction (1.1-5) et une conclusion (13.18-21). Les difficultés de ce découpage apparaissent lorsqu'on prend en compte le caractère éminemment pratique des sections d'avertissement qui émaillent toute l'épître (2.1-4, 3.7-4.13, 5.11-6.12, 10.19-39, 12.1-29). Forts de cette « omniprésence », certains auteurs, comme Wolfgang Nauck²² ou Werner Kümmel²³, ont ainsi retourné le schéma traditionnel en faisant de ces passages d'exhortation la structure sous-jacente de l'ensemble de l'épître.

Lane propose une voie intermédiaire.²⁴ Il considère que l'épître est organisée autour de six passages de l'AT : Psaumes 8, 95 et 110, Jérémie 31, Habakuk 2, Pr 3 ; les cinq passages d'avertissements répondant chacun aux citations vétérotestamentaires. Ainsi, 2.1-4 introduit la citation du Psaume 8, 3.7-4.13 est un *midrash* du Psaume 95, 5.11-6.12 est encadré par une citation du Psaume 110, 10.19-39 fait le lien entre Jérémie 31 et Habakuk 2, et 12.1-29 se développe autour de Proverbes 3.

C'est en 1963 qu'Albert Vanhoye balisa une nouvelle voie dans la recherche de l'organisation de la lettre en publiant *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*.²⁵ En s'appuyant sur les découvertes de Léon Vaganay²⁶, entre autres, Vanhoye repère plusieurs types d'indices structurels (annonce du sujet, mot crochets, changement de genre, termes caractéristiques, inclusion, etc.) qui le conduisent à proposer un nouveau découpage concentrique en cinq grandes parties encadrées par une introduction (1.1-4) et une conclusion (13.20-21).

¹⁹ Homer Austin KENT, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Baker, 1972, p. 197.

²⁰ D. Edmond HIEBER, *An Introduction to the New Testament: The Non Pauline Epistle and Revelation*, vol.3, Chicago, Moody, 1977, p. 92-100.

²¹ Donald GUTHRIE, *The Letter to the Hebrews*, TNTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 58-59.

²² Wolfgang NAUCK, « Zum Aufbau des Hebraerbriefes », *Judentum, Urchristentum, Kirche*, 1960, p. 199-206.

²³ Werner Georg KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, Nashville, Abingdon, 1975, p. 390.

²⁴ William L. LANE, « Hebrews » in MARTIN, Ralph P. , DAVIDS, Peter H., s. dir., *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Leicester, InterVarsity Press, 1997, p. 454.

²⁵ Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963.

²⁶ Léon VAGANAY, « Le plan de l'épître aux Hébreux » in *Mémorial Lagrange*, Paris, Gabalda, 1940, p. 269-277.

Voici, dans les grandes lignes, le plan de Vanhoye :

		1.1-4	Introduction
<i>Partie I</i>		1.5-2.18	Jésus, Fils de Dieu et frère des hommes
<i>Partie II</i>	A	3.1-4.14	Jésus, grand-prêtre fidèle
	B	4.15-5.10	Jésus, grand-prêtre compatissant
		5.11-6.20	<i>Exhortation préliminaire</i>
<i>Partie III</i>	A	7.1-28	Selon l'ordre de Melchisédech
	B	8.1-9.28	Parfaite purification
	C	10.1-18	Source du salut éternel
		10.19-39	<i>Exhortation finale</i>
<i>Partie IV</i>	A	11.1-40	La foi des anciens
	B	12.1-13	La nécessité de la persévérance
<i>Partie V</i>		12.14-13.18	Faire des sentiers droits
		13.20-21	Conclusion ²⁷

Le soin tout jésuite apporté aux détails par Vanhoye ne saurait être résumé ici. On remarquera néanmoins que le chercheur français dégage une structure concentrique solidement étayée par des indices structurels. En voici quelques uns. Le plan de la partie II est annoncé à la fin de la partie I en 2.17 où il est question du *prêtre compatissant et fidèle*, thèmes développés dans l'ordre inverse par l'auteur en 3.1-5.10. Les parties II et IV se répondent en traitant des thèmes connexes : en A la fidélité et la foi, en B la proximité et l'exemplarité du Fils. La symétrie des parties I et V, et II et IV se trouve renforcée par le nombre de sections qu'elles contiennent. De plus, les parties I et V sont composées toutes deux de trois sous-sections : une longue (1.5-14 et 12.14-29), une courte (2.1-4 et 13.1-6), une longue (2.5-18 et 13.7-18). Le centre de l'épître, énoncé par l'auteur en 8.1 *Or voici le point capital de ce que nous disons*, se situe naturellement dans la section B de la partie III.

Tout en revendiquant l'héritage de Vanhoye, le français Louis Dussaut, pousse plus loin encore l'analyse structurelle en s'appuyant sur de savants calculs de fréquence. Il propose au début des années 1980 un autre découpage en 14 sections de longueurs égales qui se distribuent en trois parties : le 1 + 2 + 3 + 2 + 1 de Vanhoye devient 2 + 3 + 2 chez Dussaut.²⁸

Les travaux des « structuralistes » que sont Vanhoye et Dussaut ont ceci en commun qu'ils postulent l'existence d'une structure toute-englobante dans lequel l'auteur se doit de couler son travail. Bien que porteuse de sens, la structure prime sur le contenu : pas un mot ne pourrait s'y

²⁷ Pour assurer une symétrie parfaite, Vanhoye conjecture que 13.19,22-23 sont des ajouts ultérieurs.

²⁸ Louis DUSSAUT, *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, 1981.

soustraire. Cet « extrémisme » conduit ainsi Vanhoye à écarter quelques versets jugés non authentiques pour la simple raison qu'ils n'entrent pas dans son schéma (voire note 27 page 16).

Bien qu'on puisse questionner la volonté sous-jacente de tout expliquer par une seule structure, le plan de Vanhoye ne peut pour autant être balayé d'un revers de main : il a au moins le mérite de mettre en évidence la volonté structurelle de l'auteur. Et si la structure est complexe, c'est que le style de l'auteur correspond à son sujet : à une imbrication des thèmes répond une imbrication de genres et de styles. On peut néanmoins s'interroger sur notre capacité à interpréter avec exactitude les indices laissés par l'auteur, en particulier lorsqu'on compare les résultats obtenus par Dussaut et Vanhoye qui, avec des présupposés semblables, arrivent à des plans somme toute assez différents.

Au début des années 1990, George H. Guthrie reprend le flambeau « structuraliste » outre atlantique en proposant une typologie de 9 mécanismes de transition utilisés par l'auteur de l'épître aux Hébreux pour lier les différents éléments de son discours : aux mots-crochets, annonces de sujets, et autres mots-clés, s'ajoutent les introductions parallèles, et les transitions superposées (ex. 4.14-16, 10.19-25).²⁹ Distinguant clairement les deux genres de l'exposition et de l'exhortation, G. H. Guthrie propose un autre découpage à consonance concentrique³⁰ :

²⁹ George H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews: A Textlinguistic Analysis*, Supplements to Novum Testamentum 73, Leiden, Brill, 1994, rep. Grand Rapids, Baker, 1998. LANE, *op. cit.*, en fait un bon résumé p. xc-ciii.

³⁰ GUTHRIE, *op. cit.*, p. 144.

<i>Exposition</i>		<i>Exhortation</i>	
1.1-4	Intro. : Dieu nous a parlé en Fils		α
1.5-2.18	I. Le Fils et les anges		
1.5-14	A. Le Fils supérieur aux anges ↳	2.1-4	<u>Avertissement</u> lié au rejet de la supériorité de la Parole du Fils γ
2.5-9	AB. Le Fils supérieur devint pour un temps inférieur aux anges		β
2.10-18	B. Le Fils devint inférieur aux anges pour souffrir et mourir ↳		δ
4.14-10.25	II. Le Fils, notre grand-prêtre, et le système sacrificiel terrestre	3.1-4.16	Exhortation à la fidélité
4.14-16	Intro. : Nous avons un grand-prêtre sans péché qui a traversé les cieux	3.1-6	a. Considérer la fidélité de Jésus - plus grande que celle de Moïse ε
5.1-7.28	A. Le Fils pris d'entre les hommes et établi grand-prêtre	3.7-19	b. Israël : un exemple d'infidélité ζ
		4.1-11	c. Exhortation d'entrer dans le repos η
		4.12-13	d. <u>Avertissement</u> lié à la Parole θ
		4.14-16	e. Exhortation finale : Tenir ferme et s'approcher ι
8.1-2	AB. Nous avons un grand-prêtre qui officie aux cieux	5.11-6.20	Digression exhortative
8.2-10.18	B. L'offrande meilleure du grand-prêtre céleste	5.11-6.3	a. Besoin de maturité κ
10.19-25	Concl. : Nous avons un grand-prêtre qui nous amène dans les cieux ↳	6.4-8	b. <u>Avertissement</u> vs apostasie λ
		6.9-12	c. Vous perséverez κ
		6.13-20	d. Exemple de la persévérance d'Abraham et du serment de Dieu
		10.19-13.17	Exhortation à la persévérance
13.20-25	Bénédiction et conclusion	10.19-25	a. Intro. : S'approcher, tenir ferme et s'encourager ι
		10.26-31	b. <u>Avertissement</u> lié au rejet de la Parole de Dieu θ
		10.32-39	c. Persévérer et recevoir η
		11.1-40	d. Exemple des fidèles d'Israël ζ
		12.1-3	e. Considérer Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi ε
		12.4-17	f. Discipline et persévérance filiale δ
		12.18-24	g. « Vous », nouvel Israël supérieur γ
		12.25-29	h. <u>Avertissement</u> lié au rejet de la Parole de Dieu
		13.1-19	Parénèse conclusive β
			α

En explicitant les distinctions et les liens entre les sections d'exposition et d'exhortation, la proposition de G. H. Guthrie est un apport notable dans la recherche d'une structure pour l'épître. Les outils qu'il développe permettent de mieux rendre compte de l'imbrication thématique et stylistique complexe mise en place par l'auteur.

On reste néanmoins frappé qu'avec des méthodes similaires, G. H. Guthrie arrive à des conclusions encore différentes de celles de Vanhoye et Dussaut. Le problème semble insoluble. De plus, si G. H. Guthrie parvient à des résultats intéressants pour les dix premiers chapitres, son traitement de ch. 10 à 13 nous laisse sur notre faim. Il semble faire la part belle au développement dogmatique, mais, tout en reconnaissant leur place, ne nous convainc pas pleinement dans son approche du matériau restant.

Pour notre part, nous pensons que la recherche de structure dans un tel écrit est légitime : l'auteur nous laisse suffisamment de pistes pour aller dans cette voie. Un plan existe donc bel et bien, mais sans doute nos raisonnements modernes sont trop éloignés de la tournure de pensée de l'auteur pour expliciter son plan dans nos systèmes. Comme le suggère Black, non sans ironie,

Les structures littéraires [...] ressemblent à ces mystérieuses espèces de poissons qui vivent au fond de l'océan. Une fois amenées à la surface pour être examinées, le changement de pression est trop grand et elles explosent, laissant les chercheurs dans un état de frustration et de perplexité.³¹

Les approches « structuralistes », fondées sur une approche grammatico-historique du texte plutôt que sur une interprétation des divers thèmes, nous semblent ouvrir les chemins les plus sûrs malgré leurs limites évidentes. Plutôt que de nous soumettre à un cadre rigide que notre recherche n'impose pas, nous tacherons de tirer profit des éléments mis au jour par ces techniques (annonces de sujets, parallélisme, mots-clés, mots crochets, etc.) pour alimenter notre propre analyse.

E. La typologie de l'épître aux Hébreux

1. LA TYPOLOGIE

L'épître aux Hébreux est l'écrit du NT qui cite le plus l'AT ; son auteur est également celui qui donne le plus de place à la typologie dans l'approche des textes de l'ancienne alliance. Selon Goppelt, dont l'ouvrage³² sur le sujet constitue un jalon, la typologie est une comparaison opérée par un auteur biblique de faits historiques (personnes, actions, événements ou institutions)

³¹ BLACK, *op. cit.*, p. 163.

³² Leonard GOPPELT, *Typos. The Typological Interpretation of The Old Testament in The New*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock, 2002. Bien que le livre de Goppelt date dans sa version originale de 1939, il résiste bien au temps, comme le souligne E. Earle Ellis dans la préface de la version anglaise de 1982. Goppelt a également pu tenir compte des découvertes plus récentes dans son article « τύπος », *TDNT* vol. 8, p. 246-259.

appartenant à l'ancienne alliance avec des éléments propres à la nouvelle alliance centrée sur Christ. Les anciens faits (*types*) préfigurent et annoncent les nouveaux (*antitypes*) qui leur sont supérieurs, ces derniers pouvant être présents ou futurs.³³ Comme l'écrit Lane :

La typologie reconnaît le caractère factuel des événements passés et présuppose une authentique correspondance entre les actes de salut et de jugement de Dieu dans le passé et le présent. Elle n'est pas basée sur des ressemblances superficielles mais sur la cohérence de l'action divine au sein du cadre de référence établi par la révélation.³⁴

Et Ellis de préciser que la typologie

[relie] le passé au présent dans les termes d'une correspondance historique et d'une progression dans laquelle la préfiguration divinement ordonnée trouve un accomplissement dans un événement subséquent et supérieur.³⁵

Comparée par Genette à un palimpseste³⁶, la typologie pourrait également être décrite comme une relecture eschatologique de l'histoire du salut à la lumière du progrès de la révélation.

Si, comme le signale Goppelt, Paul est le premier à utiliser le terme de *type* pour la décrire, cette approche du texte déjà révélé par des auteurs bibliques n'est pas propre aux auteurs des épîtres : elle s'enracine dans la lecture que Jésus faisait lui-même de l'AT.³⁷ Sylvain Romerovski fait remonter cette pratique encore plus loin en montrant comment, à l'intérieur même de l'AT, les prophètes faisaient déjà usage de la typologie en annonçant une *nouvelle alliance*, un *nouvel exode*, un *nouveau Moïse*, un *nouveau David*, etc. rappelant les premiers mais appelés à les dépasser.³⁸ Comme l'explique Romerovski, la typologie a ceci de particulier qu'elle *transpose la fonction* d'un élément de l'ancienne alliance vers la nouvelle, plutôt que de s'attacher à sa forme ou aux termes utilisés pour le définir comme le fait l'allégorie qui cherche un sens caché derrière l'original.³⁹

³³ Cf. GOPPELT, *Typos*, p. 17-19, 176-177, ainsi que W. Edward GLENNY, « Typology: A Summary of the Present Evangelical Discussion », *JETS* 40/4 (1997), p. 627-629.

³⁴ LANE, *Hebrews*, Word, vol. 1, Dallas, Word, 1991, p. 90-91.

³⁵ E. Earle ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity*, Grand Rapids, Baker, 1991, p. 106, cité par Daniel J. TREIER, « Typology », *DTIB*.

³⁶ Gérard GENETTE, *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Points Essais, 1982, cité par Raymond KUNTZMANN, *Typologie biblique. De quelques figures vives*, LD, Paris, Cerf, 2002, p. 266.

³⁷ GOPPELT, *op. cit.*, p. 4-5, et « τύπος », *TDNT*, p. 255.

³⁸ Sylvain ROMEROVSKI, « Typologie », *GDB*, également relevé par GOPPELT, « τύπος », *TDNT*, p. 254.

³⁹ GOPPELT, *Typos*, p. 7 et 18.

2. PAUL : LA FORMALISATION

Comme relevé plus haut, Paul est le premier à désigner la typologie à l'aide du terme τύπος qui, sous sa plume, deviendra un terme technique.⁴⁰ En 1Co 10.1-11, l'apôtre rappelle la marche d'Israël au désert et transpose leur expérience en l'appliquant à la communauté des derniers temps : l'Eglise. Au v. 6 et 11, il utilise les termes τύπος et τυπικός pour désigner l'usage qu'il fait de ces événements de l'AT. En 2Co 3.13-16, avec l'image du voile qui demeure sur l'AT tant que Christ n'est pas connu, Paul explicite la finalité et la dialectique de la typologie : d'un côté, elle pointe vers Christ, de l'autre, ce n'est que par la connaissance de Christ qu'elle est accessible.⁴¹

La finalité christologique des éléments de l'ancienne alliance est clairement explicitée par l'apôtre en Col 2.16-17 où il spécifie :

Que personne donc ne vous juge en ce qui concerne le manger ou le boire, ou à propos d'un jour de fête ou de nouvelle lune, ou de sabbat, qui sont une ombre (σκιά) des choses à venir ; mais la réalité est de Christ (τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ).

Ainsi pour Paul, le sabbat trouve son plein accomplissement en Christ qui est la réalité, le corps de toutes les règles de l'ancienne alliance.

La typologie est l'illustration par excellence de l'enracinement de la nouvelle alliance dans l'ancienne, ainsi que de la continuité et de la rupture qui caractérisent leur articulation. Elle couvre de chair le squelette de l'histoire de la rédemption. On ne s'étonnera donc pas de retrouver plus fréquemment la typologie sous la plume de l'auteur de l'épître aux Hébreux : en effet, ce dernier porte un grand intérêt à l'histoire de la rédemption, alors que l'apôtre des païens – sans s'en désintéresser – met d'avantage l'accent sur la rédemption elle-même.

3. HEBREUX : LE DEVELOPPEMENT

Paul développe avant tout une typologie horizontale : des faits historiques anciens sont transposés et trouvent leur accomplissement dans l'ère nouvelle. De son côté, l'épître aux Hébreux donne non seulement une place plus importante à la typologie, mais semble en développer un autre aspect : la dimension verticale. Ainsi, pour certains auteurs, la typologie de l'épître ne se réfère pas uniquement à des faits historiques de l'ancienne alliance pour décrire le présent, mais également à des éléments préexistants, présents de toute éternité dans les lieux célestes.

⁴⁰ GOPPELT, « τύπος », *TDNT*, p. 251-253.

⁴¹ GOPPELT, *Typos*, p. 128.

La pierre d'angle du débat se trouve dans la citation d'Ex 25.40 en Hé 8.5. L'auteur y spécifie que le tabernacle mosaïque n'est qu'une *figure* (ὑπόδειγμα), une *ombre* (σκιά) du *type* (τύπος) céleste révélé à Moïse. Faut-il donc comprendre que les réalités terrestres de l'histoire du salut – tant celles de l'ancienne alliance que celles du *déjà* de la nouvelle – ne sont que des projections des réalités célestes, *type* originel ?

En suivant cette approche, la progression de la révélation n'est qu'un dévoilement qui n'ajoute rien de nouveau mais permet plutôt d'avoir une image toujours plus fidèle à l'original. La manifestation du Fils dans les *derniers jours* (1.2), sans rompre la continuité, est synonyme d'un saut qualitatif exceptionnel, espéré par toutes les générations de croyants précédentes (11.39-40). Dans les derniers jours, la proximité avec le Christ augmente la clarté de l'image, mais cette dernière ne sera nette que lors du *jour* de sa venue (10.25). D'ici là, la foi supplée à la vue, et le croyant peut déjà marcher selon les réalités célestes révélées en Christ (11.1).

Mais trouve-t-on véritablement une typologie verticale dans l'épître aux Hébreux ? En s'appuyant sur l'influence philonienne qu'il décèle chez l'auteur, Spicq s'attache à montrer comment ce dernier reprend et christianise l'idéalisme platonicien de l'Alexandrin.⁴² Selon Spicq, Hébreux emprunte à Philon l'idée des deux sanctuaires, l'un terrestre *fait de mains d'homme* (8.2, 9.24) et l'autre céleste ; et ce serait de cette opposition entre les deux sanctuaires que découlerait la supériorité du nouveau culte sur l'ancien. Poursuivant en compagnie de Philon, Spicq explique que le sanctuaire céleste n'est pas à comprendre comme un sanctuaire matériellement présent dans les cieux⁴³, mais plutôt comme l'*idée* (au sens platonicien) originelle du sanctuaire créée par Dieu comme il créa d'abord l'idée du monde avant de le réaliser matériellement (*cf. De opificio mundi* 16). Néanmoins, l'auteur de l'épître se détacherait de son devancier en remplaçant de manière polémique la Loi – image parfaite et achevée de la réalité céleste pour Philon – par le Christ lui-même.

Selon Goppelt⁴⁴, cette lecture philonienne qui puise dans le judaïsme hellénistique (*cf. Sagesse* 9.8) la notion des deux mondes ne correspond pas l'arrière-plan réel de l'auteur de l'épître aux Hébreux. En effet, on retrouve l'idée d'un sanctuaire céleste, supérieur au tabernacle, lieu de l'autorévélation divine (*cf. Ex* 25.40), dans la personne de Jésus lui-même (*cf. Jn* 2.19,21, discours

⁴² Ceslas SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 1, Paris, Gabalda, 1952, p. 72-76. L'influence platonicienne est également défendue par James W. Thompson, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1982, en particulier dans son chapitre sur le repos « The Katapausis Motif in Hebrews », p. 81-102.

⁴³ Thèse soutenue par *Apocalypse de Baruch* 5.2-5.

⁴⁴ GOPPELT, « τύπος », *TDNT*, p. 256-259.

d'Actes 7 fondé sur la place du temple et citant Ex 25.40). Pour Goppelt, Hébreux lie directement la notion du sanctuaire céleste avec l'œuvre rédemptrice du Christ. C'est l'action du Fils dans les derniers jours qui est au centre et non la question spatiale des deux sanctuaires. Si la dimension verticale ne peut être niée, elle est, selon Goppelt, très secondaire et ne sert qu'à souligner l'importance de la distance horizontale et temporelle entre le culte lévitique et l'œuvre de Jésus.

Dans son livre consacré à l'eschatologie et à la cosmologie de l'épître, Kenneth L. Schenck se distancie également de l'idéalisme philono-platonicien.⁴⁵ Il élimine aussi l'idée selon laquelle l'auteur d'Hébreux ferait référence à un vrai sanctuaire existant dans les cieux. En établissant des parallèles entre les différents éléments célestes et leurs fonctions dans l'épître, il montre comment le tabernacle, le saint des saints, tout comme la nouvelle Jérusalem sont autant de *moyens métaphoriques* soumis à une *finalité rhétorique* visant à démontrer l'accomplissement christologique des institutions de l'ancienne alliance.⁴⁶ S'il fallait chercher un élément précis derrière ces diverses images, ce ne serait rien moins que le ciel lui-même dans sa totalité.

Mais comme le montre Koester⁴⁷, la réalité ultime n'est pas d'abord à rattacher aux choses célestes, mais à la parole de Dieu. Créatrice (1.2, 11.3), soutien de l'univers (1.3) et capable d'ébranler toutes choses (12.25-27). C'est bien elle le fil rouge de l'épître qui permet au lecteur d'atteindre le but. Et ce dernier n'est pas simplement décrit en termes spatiaux-verticaux (*cf.* Spicq), ni temporels-horizontaux (*cf.* Goppelt), mais l'auteur de l'épître utilise ces deux catégories et passe de l'une à l'autre avec aisance. La constante reste la parole de Dieu, parfaitement incarnée en Christ, et la réponse que les hommes lui donneront : vont-ils, par la foi, se saisir de ses promesses solides et sûres, ou sombrer dans l'incrédulité, loin des réalités inébranlables ?

Le mérite de l'analyse de Koester est de rappeler le caractère instrumental de la typologie : elle n'est qu'un moyen mis en œuvre par l'auteur pour convaincre ses lecteurs de rester attachés à la vérité révélée *par les prophètes* et, enfin, *en Fils* (1.1-2). C'est dans cette même perspective que nous aborderons les questions de typologie dans notre étude.

⁴⁵ Kenneth L. SCHENCK, *Cosmology and Eschatology in Hebrews*, SNTS 143, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 180.

⁴⁶ SCHENCK, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁷ Craig R. KOESTER, *Hebrews*, Anchor Bible, New York, Doubleday, 2001, p. 97-100.

II. Le repos : cadre conceptuel

Lorsque, quelques années avant la catastrophe de 70, des chrétiens de Rome reçoivent la « parole d'encouragement » qu'est l'épître aux Hébreux, ils sont, du même coup, amenés à revisiter les grands lieux de leur foi ancrée dans le judaïsme du 1^e siècle. Comment ont-ils reçu et compris l'enseignement dispensé par l'auteur de l'épître au sujet du repos aux ch. 3-4 ? Quelle est la nature de ce repos dans lequel le croyant entre (4.3) et doit, en même temps, s'appliquer à entrer (4.11) ?

Pour répondre à ces questions, nous nous intéresserons d'abord au cadre conceptuel des destinataires de l'épître : quels récits, notions et images leur évoquent-ils lorsque le thème du repos leur est présenté ? Pour ce faire, nous interrogerons premièrement l'AT, puis, après un détour par la littérature intertestamentaire, nous nous tournerons vers le NT.

A. Ancien Testament

Pour parler du repos, les auteurs vétérotestamentaires utilisent une large palette de termes, indiquant par là l'importance de ce thème. Les racines **שָׁכַב**, **שָׁלוֹם**, **רָגַע**, **יָשָׁן**, **שָׁכַב**, **שָׁלוֹם**, **שָׁכַב** et **נָוָה**, décrivent ainsi, chacune à leur manière, le repos. Les deux dernières, qui ont donné les verbes **שָׁכַב** et **נָוָה**, sont les plus rencontrées dans l'AT. Elles se retrouvent également dans les textes cités en Hébreux 3-4 : en 3.11, **κατάπαυσις**, citant Ps 95.11 d'après la LXX, traduit l'hébreu **מְנוּחָה**, nom tiré de **נָוָה** ; en 4.4, **καταπαύω**, citant Gn 2.2 d'après la LXX, traduit l'hébreu **שָׁכַב**.

Le choix des traducteurs de la LXX de ces deux textes de rendre en grec par une seule famille de termes (**καταπαύω**) des mots issus de deux racines hébraïques indique la proximité et les recouvrements sémantiques de ces deux familles de termes. Néanmoins, **שָׁכַב** et **נָוָה** ne sont pas de simples synonymes.

1. נָחַ ET מְנוּחָה

a) Usages

Dans la LXX, le verbe נָחַ (141 occurrences : 104 au *hifil*, 32 au *qal* et 5 au *hofal*) est généralement traduit par ἀναπαύειν et ἐπαναπαύεσθαι, quelquefois ἀφίειν/αφιέναι pour le *qal*, et par une vingtaine de verbes différents pour le *hifil*, incluant καθίζω et τίθημι. מְנוּחָה (21 occurrences) est rendu par ἀνάπαυσις et κατάπαυσις.

L'idée de base de la racine נָחַ est celle de *se poser sur, reposer sur*⁴⁸. Ainsi l'arche *repose sur* le mont Ararat (Gn 8.4), tout comme l'Esprit de Dieu sur les 70 anciens (Nb 11.25)⁴⁹, alors que la colombe lâchée par Noé ne trouve pas de *lieu de repos* pour se poser (Gn 8.9).

נָחַ, et les mots qui lui sont apparentés (נָחַת, נִיחָה, מְנוּחָה, מְנוּחָה et מְנוּחָה), renvoient donc non seulement à l'absence de mouvement, mais aussi à la présence de la sécurité, à l'établissement à un endroit particulier (concret ou abstrait) avec les nuances de finalité, de victoire, de salut.

Théologiquement, נָחַ renvoie à quatre zones de sens qui se recoupent :

1. comme métaphore de la mort, il désigne quelquefois le repos des défunts (Jb 3.13, Da 12.13) ;
2. dans un sens psycho-spirituel, il se rapporte au repos intérieur, à la paix du cœur (Pr 29.17, Es 14.3) ;
3. dans un sens martial, le repos après la victoire sur les ennemis (Dt 12.10, 2Sa 7.1) ;
4. sous l'angle sotériologique, il annonce le repos final de l'ère messianique (Es 28.12, 63.14).⁵⁰

Au chevauchement de ces quatre champs sémantiques se trouve l'affirmation que, conformément aux promesses, le repos est un don de Dieu (Dt 12.10, 2Sa 7.1, Es 14.7).⁵¹

⁴⁸ John N. OSWALT, « נָחַ », *NIDOTTE*.

⁴⁹ Le verbe est fréquemment associé au don de l'Esprit (Nb 11.25, 2Ro 2.15, Es 11.2, Za 6.8), Esprit qui donne lui-même le repos (Es 63.14) (cf. H. D. PREUSS, « נָחַ », *TDOT*).

⁵⁰ Leonard J. COPES, « נָחַ », *TWOT*.

⁵¹ H. D. PREUSS, « נָחַ », *TDOT*.

b) Un lieu de repos : מְנוּחָה

Le nom מְנוּחָה, issu de la racine נוּח, et qu'on retrouve en Ps 95.11, est généralement traduit par *lieu de repos* ; c'est l'endroit paisible et sûr que Dieu prépare pour son peuple, mais qui, pour cause de désobéissance, échappera à ce dernier (Nb 10.33, Dt 12.9, 1Ro 8.56, Ps 23.2, 95.11, Es 32.18).

Dès sa première mention lors de la prophétie de Jacob sur Issachar (Gn 49.15), מְנוּחָה est associé à un lieu, au pays. Sous Moïse, les promesses se précisent (Nb 10.33, Dt 12.9), mais c'est sous Josué qu'elles vont trouver leur première réalisation au travers de l'entrée en possession du pays promis : non seulement Dieu ouvre à son peuple les portes de Canaan, mais il lui assure ensuite le repos par rapport à ses ennemis (Jos 1.13,15, 21.43-45, 22.4, 23.1). La période troublée des Juges connaîtra malgré tout des temps de repos (Jg 3.30, 8.28), mais c'est sous les règnes de David et Salomon que la promesse territoriale atteindra son apogée. Premièrement, YHWH accordera au guerrier David le repos par rapport à ses ennemis (2Sa 7.1,11). Il donnera ensuite au pacifique Salomon, *l'homme de repos* (אִישׁ מְנוּחָה 1Ch 22.9, cf. 1Ro 5.18, 8.56), le droit de lui construire une « maison de repos », le temple de Jérusalem (1Ch 28.2).

Salomon est le personnage charnière : sous son règne, la thématique du repos, jusque-là liée au pays, s'étend au temple de Jérusalem. Avant cette période, l'arche de l'alliance avait elle aussi cherché son lieu. La présence de YHWH à Sion pour toujours (1Ch 23.25, Ps 132.13), dans le lieu de repos bâti en son honneur (2Ch 6.41, Ps 132.8), garantit à son tour le repos du pays (Ps 132.13-18).⁵² Mais ce repos extérieur se transforme petit à petit en piège (Nh 9.28) et, comme relevé plus haut, la désobéissance croissante du peuple élu et son refus d'écouter l'appel au vrai repos, à la confiance, lancé par son Maître (Es 28.12), conduira ce dernier à rejeter le temple dans lequel ses sujets voulaient le confiner (Es 66.1).

Le Dieu apaisé, vivant avec son peuple, laisse la place au Dieu courroucé, devenu, contre son gré, l'ennemi de ses propres enfants. Les offrandes à *l'odeur reposante* (רִיחַ נִיחָח)⁵³ propres à apaiser sa colère (Gn 8.21) et commandées à son peuple (Ex 29.18, Lv 1.9, etc.) vont cesser (Lv 26.31) et les descendants de Jacob seront dispersés, car ils ont fait monter une *odeur reposante* à tous leurs faux dieux, et ont oublié le vrai Dieu, YHWH (Ez 6.13, 16.19, 20.28). Mais le Seigneur rassemblera Israël dans son pays et prendra plaisir en lui. Et c'est alors son peuple qui deviendra pour lui cette

⁵² H. D. PREUSS, « נוּח », TDOT.

⁵³ Le nom נִיחָח, dérivé de la racine נוּח, se retrouve 43 fois dans l'AT (en Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Ezéchiel) toujours construit avec רִיחַ pour désigner l'odeur reposante, agréable, des sacrifices : רִיחַ נִיחָח. (cf. John N. OSWALT, « נוּח », NIDOTTE).

offrande à l'odeur reposante dont il avait si longtemps été frustré (Ez 20.41). Conduit par le divin Berger, le Serviteur de YHWH sur lequel son Esprit repose (Es 11.2), le peuple choisi sera enfin conduit vers le repos (Es 14.7, 63.14).⁵⁴

Dans son ouvrage qui a fait date quant à l'étude de κατάπαυσις, Otfried Hofius défend que ce nom aurait acquis un sens technique sous la plume des traducteurs de la LXX pour désigner non seulement le *repos*, mais un *lieu de repos*.⁵⁵ Reprenant chacun des arguments avancés par le chercheur allemand, Jon C. Laansma a démontré l'impossibilité de réduire κατάπαυσις à un sens local.⁵⁶

2. שָׁבַת ET שָׁבַת

a) Usages

La LXX traduit de diverses manières les 71 occurrences de שָׁבַת (40 au *hifil*, 27 au *qal* et 4 au *nifal*). Elle privilégie des verbes en -παύειν pour rendre le *qal* et le *hifil*, mais utilise aussi ἀποστρέφειν pour certains *hifil* et σαββατίζειν pour les *qal* en contexte sabbatique.⁵⁷

Le sens premier du verbe שָׁבַת n'est ni *se reposer*, ni *célébrer le sabbat*. C'est d'ailleurs uniquement dans une petite dizaine de cas qu'il est utilisé dans un contexte ayant spécifiquement trait au sabbat. Dans tous les autres cas, il revêt sa signification initiale de *cesser* au *qal* et de *mettre un terme à, faire cesser, éliminer* au *hifil*, avec les nuances que le processus qui se termine dure depuis un certain temps et que sa cessation possède un caractère conclusif, définitif.⁵⁸ Dans près de la moitié des cas, שָׁבַת est utilisé au *hifil* avec Dieu comme sujet pour parler du jugement : YHWH mettra fin à l'orgueil des puissants proclament les prophètes (cf. Es 13.11, Ez 7.24).⁵⁹

⁵⁴ Le verbe נָח est fréquemment associé au don de l'Esprit (Nb 11.25, 2Ro 2.15, Es 11.2, Za 6.8), Esprit qui donne lui-même le repos (Es 63.14) (cf. H. D. PREUSS, « נָח », TDOT).

⁵⁵ Otfried HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970, p. 49s.

⁵⁶ Jon C. LAANSMA, 'I Will Give You Rest': The Rest Motif in the New Testament with special Reference to Mt 11 and Heb 3-4, WUNT 2/98, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 94-101.

⁵⁷ E. HAAG, « שָׁבַת », TDOT.

⁵⁸ E. HAAG, « שָׁבַת », TDOT.

⁵⁹ Victor P. HAMILTON, « שָׁבַת », TWOT.

En retenant une compréhension de שָׁבַת comme renvoyant prioritairement à la cessation plutôt qu'au repos, le sabbat (שַׁבָּת)⁶⁰ évoque un temps de cessation des activités (Ex 16.30) plutôt qu'un temps de célébration ou un temps de repos, de pause comparable au sommeil vespéral. A l'exemple du créateur au septième jour (Gn 2.2-3, Ex 31.17), l'homme ayant cessé son ouvrage jette un regard en arrière sur le travail accompli, regard de satisfaction et de réjouissance sur un processus mené à son terme – et ce même si celui-ci sera repris le jour d'après (*cf. époque du labour et des moissons* Ex 34.21).⁶¹

b) Genèse 2.2-3 et le repos divin

La première apparition de שָׁבַת en Gn 2.2-3 pour décrire l'activité divine au septième jour de la création est particulièrement importante pour une bonne compréhension de ce terme et de ceux qui lui sont apparentés. Mais comment comprendre l'utilisation de ce verbe pour décrire une activité divine ? S'agit-il ici de cessation ou de repos ? Et s'il s'agit de repos, comment l'interpréter ?

Dans son article *The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty*⁶², Bernard Batto expose comment, dans le Proche-Orient ancien, le motif du sommeil divin apparaît fréquemment comme symbole de la domination absolue, étant entendu que le repos, voire le loisir, est une prérogative divine. On trouve ce sommeil divin dans plusieurs récits de création où le dieu peut se reposer soit parce qu'il a terminé son travail de création, soit parce que sa créature travaille à sa place. D'autres récits présentent le sommeil du dieu comme la marque de sa suprématie : après sa victoire sur le monstre du chaos, le roi-créditeur peut se retirer dans ses appartements pour profiter du repos de sa demeure. Le déranger équivaldrait à remettre en doute son autorité et serait synonyme de rébellion.

Retrouve-t-on, comme le soutient Batto, l'écho de ces mythes dans les passages bibliques parlant du repos divin, en particulier Gn 2.2-3 ? Ou a-t-on plutôt affaire ici à de simples anthropomorphismes ?

Il est vrai qu'il existe des similarités indéniables entre plusieurs récits de la création des religions du Proche-Orient ancien et celui qu'on trouve en Gn 1.1-2.3. Le repos divin suivant la création,

⁶⁰ Bien que la relation entre שָׁבַת et שַׁבָּת soit discutée par certains (*cf. HALOT* pour l'état de la question), nous suivons la majorité des philologues qui retiennent un lien entre le verbe et le nom.

⁶¹ E. HAAG, « שַׁבָּת », *TDOT*.

⁶² Bernard F. BATTO, « The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty », *Biblica* 68 (1987), p. 153-177.

en particulier, apparaît comme l'affirmation que l'activité créatrice est complète et parfaite.⁶³ L'ordre étant établi, le travail accompli, le repos apparaît. Néanmoins, il faut relativiser l'image d'un Dieu « non dérangement » que nous peint Batto à l'aide des pigments des mythologies antiques. Il est bien *celui qui ne sommeille ni ne dort* (Ps 121.4) et les appels au « réveil divin » par ses fidèles en péril (Ps 7.7, 35.23, 44.24) ne sont pas à comprendre comme des cris de foi en un Dieu prouvant sa souveraineté par son sommeil, mais plutôt comme des appels à l'aide lancé au Tout-puissant qui, contre toute attente, paraît absent. Le Dieu de l'AT n'est pas un dieu oisif. Son repos du septième jour est d'abord le témoignage de l'achèvement de la création et du commencement de l'histoire humaine, sans opposition ni disjonction entre activité humaine et divine, la première n'étant que le reflet de la seconde.

Il n'est explicitement question en Gn 2.2-3 ni de sabbat, ni de repos. L'interprétation la plus sobre de שָׁבַת dans le contexte de Gn 1.1-2-4 est donc celle de l'achèvement, de la cessation, plutôt que du repos.⁶⁴ En effet, le septième jour arrive au terme de l'œuvre de création et, comme le souligne l'usage répété du verbe כָּלָה en Gn 2.1-2, le propos de Gn 2.2-3 est avant tout la conclusion de la semaine créatrice.

Pour Augustin, le fait que le septième jour n'ait ni soir ni matin signifie qu'il dure encore aujourd'hui. L'activité de ce jour « ouvert » renverrait donc à l'achèvement de la création, achèvement qui permet à l'histoire humaine d'exister dans un cadre stable, à l'abri des bouleversements causés par les actes créationnels.⁶⁵

Cette compréhension du שָׁבַת divin comme un achèvement le définit d'une manière négative, par ce qu'il n'est pas ou, plus précisément, par ce qu'il n'est plus. Mais ne peut-on pas aller plus loin et de la cessation, le contenant, aller au contenu, c'est-à-dire la nature même du שָׁבַת de Dieu ? Le texte de Gn 2.2-3 ne permet guère de dépasser cette définition négative, mais si la notion de cessation doit être privilégiée ici pour des raisons de sobriété dans l'interprétation, elle ne doit pas pour autant éclipser la dimension du repos, comme nous le verrons plus loin avec la reprise de ce

⁶³ R. PETTAZZONI, « Myths of Beginnings and Creation-Myths », *Essays on the History of Religions*, Numen Suppl. 1, Leiden, 1954, p. 24-36, cité par Bernard F. BATTO, *op. cit.*, p. 156, n. 15.

⁶⁴ Gerhard VON RAD, « There Still Remains a Rest for the People of God: An investigation of a Biblical Conception », *The Problem of Hexateuch and other Essays*, Londres, SCM Press, 1984, p. 101, Harold DRESSLER, « The Sabbath in the Old Testament », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, Andrew G. SHEAD, « Sabbath », DTB.

⁶⁵ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, liv. 13, ch. 36(51), position également soutenue par Claus WESTERMAN, *Genesis. Teilband 1. Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1974, p. 57-59, Gerhard VON RAD, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 58-60, et Henri BLOCHER, *Révélation des origines*, Genève, PBU, 2001³, p. 37, 48.

passage en Exode 20 et 31. Tout en recevant ces précisions ultérieures – *repos* (נוֹחַ) en Exode 20 et *rafraîchissement* (נִפְּשׁ) en Exode 31 – comme des anthropomorphismes renvoyant au repos de l'homme le jour du sabbat plutôt qu'à l'activité divine du dernier jour de la semaine de création⁶⁶, nous pensons qu'elles jettent une lumière nouvelle sur la nature du שְׁבֵת divin, nature que l'auteur de l'épître aux Hébreux explicitera dans son développement de 4.3b-10.

c) Exode 16 : le premier sabbat

Contrairement à une idée largement répandue, le sabbat n'a pas été institué par Dieu dès le commencement, lors de la création.⁶⁷ Sa première mention se trouve en Exode 16, alors que YHWH nourrit pour la première fois son peuple au désert avec la manne. Pendant cinq jours, les Israélites sont sortis la ramasser, et le sixième ils en ont récolté une double portion. Étonnés par cette abondante moisson, les chefs reçoivent par Moïse l'ordre de YHWH de se préparer à ne pratiquer aucun travail le lendemain – ni ramassage, ni cuisine – car ce jour sera le *sabbat consacré à YHWH* (שַׁבַּת-קֹדֶשׁ לַיהוָה). Le lendemain, on ne trouvera plus de manne à récolter, et celle préparée la veille n'aura pas connu l'avarie. Dieu aura pourvu.

C'est donc par une approche toute pratique que YHWH institue le sabbat : six jours de manne, un jour sans et une double portion au sixième jour pour le septième. On retrouve cette même logique de YHWH nourrissant son peuple en Lévitique 25 et Deutéronome 15, lors de l'institution de l'année sabbatique et du jubilé : Dieu pourvoira avec une double portion au sixième temps pour que le septième puisse être chômé. Dieu met ainsi lui-même une limite au travail de l'homme et lui enseigne la confiance.

L'accent premier du שְׁבֵת est donc la cessation de l'activité avec une double coloration : celle, d'une part, de la confiance en Dieu qui pourvoira aux besoins du septième jour ; celle, d'autre part, de la réjouissance provenant du regard jeté sur le travail accompli. La halte seule rend ce regard possible. L'arrêt permet la prise de distance en vue de la contemplation de l'œuvre de l'homme et de celle de Dieu par et pour lui.

⁶⁶ Harold DRESSLER, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁷ Andrew G. SHEAD, « Sabbat », *DTB*, et H. RENCKENS, *La Bible et les origines du monde : Quand Israël regarde le passé – à propos de Genèse 1-3*, Tournai, Desclées & Co, 1967, p. 70, cité par Henri BLOCHER, *Révélation des origines*, Genève, PBU, 2001³, p. 32.

d) *Le Décalogue d'Exode 20*

L'institution du sabbat est d'une grande importance dans l'AT. Aucun autre commandement du Décalogue n'est autant développé que celui-là : 4 versets sur 14 en Exode 20 et 4 sur 15 en Deutéronome 5.⁶⁸ Quant aux raisons de cette institution, la Bible elle-même en évoque plusieurs.

En Ex 20.8-11, le motif donné au respect du sabbat est l'imitation de Dieu.⁶⁹ Le quatrième commandement trouve sa justification dans la cessation divine au septième jour de la création : comme YHWH s'est reposé, de même son peuple et ce qui lui appartient ne doivent faire aucun travail. Ex 20.11 reprend quasiment mot à mot Gn 2.3, mais remplace le verbe שָׁבַת par נָחָה. C'est d'ailleurs la seule mention de נָחָה dans le sens de *se reposer* avec Dieu pour sujet dans tout l'AT. Cette substitution paraît assez étrange. En effet, logiquement, on aurait attendu le verbe שָׁבַת, et ce pour au moins deux raisons :

1. שָׁבַת renvoie à Gn 2.3 plus clairement que נָחָה ;
2. à cause de la proximité étymologique entre שָׁבַת et שָׁבַת.

En introduisant le verbe נָחָה dans l'institution du sabbat, Ex 20.11 élargit le sens du septième jour : il n'est pas seulement cessation, mais aussi repos. Le repos est ainsi présenté à la fois comme but et accomplissement du travail.⁷⁰ Et, reprenant les mots dans Gn 2.3, ce repos divin est le fondement de la bénédiction et de la consécration attachées au septième jour (remplacé par « sabbat » en Ex 20.11).

e) *Exode 31 : le sabbat comme signe d'alliance*

Quelques chapitres plus loin, en Ex 31.12-17, en guise de conclusion de ses instructions concernant la construction du tabernacle, YHWH rappelle le quatrième commandement et lui confère une nouvelle fonction : le respect du sabbat sera le signe de l'alliance perpétuelle entre YHWH et son peuple, un témoignage que c'est bien Dieu qui sanctifie Israël. En plus de leur corps marqué par la circoncision, signe de l'alliance abrahamique, les membres du peuple de Dieu devront « couper » dans leur temps pour marquer leur appartenance à YHWH. Pour en souligner l'importance, YHWH assortit son ordonnance d'une clause très sévère : le contrevenant qui travaillera le jour du sabbat sera exclu du peuple et puni de mort. Le sabbat comme signe de l'alliance mosaïque sera souvent rappelé par les prophètes (Es 56.2-7, 58.13-14, Ez 20.12,20).

⁶⁸ Victor P. HAMILTON, « שָׁבַת », *TWOT*.

⁶⁹ Andrew G. SHEAD, « Sabbat », *DTB*.

⁷⁰ SHEAD, *op. cit.*

En Exode 31, le fondement du sabbat demeure identique à celui invoqué en Exode 20 : c'est le repos divin au septième jour qui lui donne son sens. Deux différences notables cependant doivent être remarquées : Exode 31 ne reprend pas le **נִחַ** d'Exode 20 mais conserve le **שָׁבַת** de Gn 2.3 ; à celui-ci, Exode 31 ajoute le verbe **נָפַשׁ**, généralement traduit par *se rafraîchir, reprendre son souffle*. On ne trouve ce dernier terme que deux autres fois dans l'AT : en Ex 23.12, pour parler du repos sabbatique des animaux domestiques et des serviteurs ; en 2Sa 16.14 lors de l'arrivée de la troupe de David à une de ses étapes alors qu'elle fuit devant Absalom. Il semble donc qu'Exode 31, bien que ne reprenant pas **נִחַ** pour l'appliquer à Dieu, conserve au sabbat cet aspect de repos, de restauration, qu'Exode 20 avait ajouté au sens premier du sabbat comme cessation.

f) Le Décalogue de Deutéronome 5

Le texte de Deutéronome 5 jette encore un autre éclairage sur l'institution du sabbat. Dans le Décalogue que Moïse transmet au peuple avant son entrée en Canaan, le fondement du repos divin suivant la création disparaît. La raison invoquée pour le repos des membres du peuple et de tous les êtres qui dépendent d'eux, en particulier les esclaves, est le souvenir de l'esclavage égyptien et de la libération que YHWH a opérée en leur faveur. Cette dimension rédemptrice du sabbat est également présente en Lévitique 25 et Deutéronome 15 dans les instructions concernant l'année sabbatique et le jubilé, périodes de libération des dettes, des esclaves, comme de la terre. En Deutéronome 5, l'ancien statut d'Israël doit l'appeler à la bienveillance envers ses propres esclaves en leur offrant le même jour de repos que lui. Cette insistance sur l'aspect de justice sociale du sabbat est sensible au v. 14 où le verbe **נִחַ** reparaît mais pour qualifier cette fois le repos humain, celui de l'esclave comme celui de l'homme libre.

L'usage de la figure étymologique **שָׁבַת שְׁבַת**, tout comme la construction superlative **שְׁבַתוֹן שְׁבַת**, semble indiquer une cessation d'une intensité supérieure au sabbat hebdomadaire : celle du jour des expiations (Lv 16.23, 23.24,32) et celle des années sabbatiques tous les 7 ans (Lv 25.2,4-5).⁷¹ Ces constructions, tout comme l'usage ultérieur du terme **שְׁבַת**, indique le sens technique acquis par le terme : il devient un paradigme s'appliquant à d'autres ordonnances que celle de la cessation du septième jour.

⁷¹ HAAG, *op. cit.*

g) *Le contenu du sabbat*

Si l'ordre de proclamer une *sainte convocation* le jour du sabbat apparaît en Lv 23.3, on ne connaît guère le contenu précis de ce septième jour. En effet, dans les prescriptions concernant le sabbat, la note de cessation du travail des individus domine plutôt que le passage d'une activité séculière à une activité religieuse.

Mais si la cessation est bien au cœur du sens du sabbat, un élément important ne doit pas être occulté : l'homme n'est pas simplement appelé à *pratiquer* le sabbat, mais à le *sanctifier*. On trouve cette formulation dès Gn 2.3, avec Dieu pour sujet, et elle se retrouve régulièrement par la suite en rapport avec l'action de l'homme ou la nature du sabbat (Ex 16.23, 20.8, 31.15, 35.2, Lv 23.3, Dt 5.12, Nh 9.14, 13.22, Jr 17.27, Ez 20.20).

Si la cessation marque la limite de ce jour, sa différence par rapport aux autres, la sanctification part de cette limite (sanctification-séparation) pour conduire vers le contenu de ce temps sacré (sanctification-consécration). Ainsi le sabbat contient également la notion de communion de l'individu avec son créateur. Il n'est donc pas seulement le regard porté sur l'œuvre achevée de la semaine, mais aussi le regard levé de la terre vers le ciel pour contempler l'auteur de toute œuvre : YHWH lui-même. Et comme le rappellent les deux versions du Décalogue, les œuvres de YHWH sont de deux sortes : créatrices (Exode 20) et rédemptrices (Deutéronome 5). Childs a donc raison de souligner que *création et salut sont deux aspects de la même réalité théologique*⁷².

Ainsi, dans le sabbat, la cessation a un rôle fonctionnel – celui de créer un espace libre des contraintes quotidiennes – alors que la sanctification – la consécration, le culte rendu à YHWH – en est le but fondamental.

3. THEOLOGIE BIBLIQUE

Ce survol de l'usage des termes issus de נוח et שבת, racines qui se retrouvent dans les textes cités en Hébreux 3-4, nous permet de mieux saisir la vision du repos qu'avaient les auteurs vétérotestamentaires. L'AT aborde en effet le thème du repos sous deux angles principaux : le repos sabbatique (cessation du travail, cf. שבת) et la promesse du repos (fin de l'errance, de la menace des ennemis, cf. נוח).⁷³ Comme nous l'avons vu, malgré leurs différences il existe des chevauchements entre שבת et נוח, ne serait-ce que par la manière dont ils sont substitués l'un à

⁷² Brevard S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Contexte*, Londres, SCM Press, 1985, p. 70, cité par Hendrik L. BOSMAN, « Sabbath », *NIDOTTE*, soutenu par SHEAD, *op. cit.*

⁷³ Jon C. LAANSMA, « Repos », *DTB*.

l'autre dans la citation qu'Ex 20.11 fait de Gn 2.3. Comment expliquer ces points de contact ? Nous pensons que la raison de cette proximité entre **שבת** et **נוח** est à rechercher dans les tout débuts. En effet, l'un comme l'autre renvoie à la perfection spatiale et temporelle des origines : l'Eden.

a) Du repos de l'Eden au repos de la promesse

Au lendemain de la création, les humains jouissent du repos de l'Eden. Ce premier jardin est le lieu de la liberté, de la paix, de la jouissance du septième jour, du repos divin et de la communion avec Dieu. Le repos de l'Eden n'est pas synonyme d'inactivité, de passivité, mais, comme le souligne la racine **נוח**, le fait d'être à sa place, dans son lieu. Ainsi la promesse de repos, plus qu'une inactivité bienheureuse, évoque une activité constructive et sans entrave où, pour reprendre l'image paulinienne, le travail est la parfaite interaction entre la responsabilité humaine (plantation, arrosage) et la providence divine (Dieu fait croître).⁷⁴ Le but de ce travail est de glorifier le créateur. C'est dans ce sens que le septième jour « ouvert » de l'Histoire humaine est sanctifié par Dieu : le but de l'existence humaine, sa vocation, son travail, est de glorifier Dieu en lui rendant un culte.⁷⁵ Selon Wenham, le jardin est *un sanctuaire archétypal préfigurant le tabernacle et les temples*⁷⁶. L'Eden, lieu du travail de l'homme, de son Histoire, peut donc être assimilé à un temple où les humains rendent un culte à leur créateur par toute leur existence.⁷⁷ Ainsi l'homme trouve sa place dans un lieu – le jardin – et dans un temps – le septième jour – qui sont tous deux des espaces de repos.

Mais la Chute brise cette belle harmonie : l'homme est expulsé du jardin, la réalisation de sa vocation devient pénible et son temps, marqué jusque-là par la présence vivifiante de Dieu, devient lui aussi *mauvais* (Gn 6.5) et borné par la mort. Face au désastre de la Chute, Dieu promet un rétablissement, une délivrance. Ce salut s'étendra non seulement aux individus (sanctification, communion et résurrection) mais aussi à leur cadre de vie spatial et temporel. La suite de l'histoire du salut va donner corps à cette rédemption promise. C'est ainsi que dans l'AT, trois figures se dégagent avec clarté du tableau du repos de la promesse : le pays, le sabbat et le temple.

⁷⁴ LAANSMA, *op. cit.*, cf. 1Co 3.5-7.

⁷⁵ Sylvain ROMEROVSKI, « Sabbat », GDB.

⁷⁶ G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, WBC, Waco, Word, 1987, p. 61.

⁷⁷ Thèse développée par Gregory K. BEALE dans son ouvrage *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004.

b) Le pays

Dans l'AT, la promesse du repos n'appartient pas prioritairement au domaine de l'eschatologie individuelle, mais elle s'incarne dans la promesse de ce *lieu de repos* (מְנוּחָה), d'un pays où des hommes libres pourront enfin s'installer et vivre dans la sécurité (le repos par rapport aux ennemis). Tel Caïn après sa faute, l'homme chassé d'Eden erre sur la terre en quête d'un lieu, d'une sécurité face aux dangers qui l'entourent. Ce pays libre et souverain, victorieux et pacifié, synonyme de la fin de l'errance, est au centre de la promesse de Dieu à Abraham.⁷⁸ Rendu concret sous Josué (Jos 1.13), ce lieu de repos préparé par Dieu pour son peuple atteindra son apogée sous les règnes de David et Salomon.

Le pays de la promesse rappelle à sa manière le lieu originel, Eden. Comme ce dernier, Canaan n'est pas un espace de bienheureuse inactivité, mais plutôt un cadeau à cultiver, un endroit où la vocation première de l'homme image de Dieu peut s'exercer (« cultiver et garder » Gn 2.15).

c) Le sabbat

L'intrusion du mal et de ses conséquences entrave la réalisation heureuse de la vocation humaine. Mais le créateur va pourvoir à un nouvel espace de repos pour les siens. Au lieu de repos s'ajoute le jour de repos, le sabbat, par lequel Dieu met une limite, un terme (שַׁבָּת), au travail de l'homme. Le travail, de bénédiction qu'il était en Eden, est devenu pénible, voire malédiction lorsqu'il a pris la forme de l'esclavage. La rédemption du temps qu'est le don du sabbat intervient juste après la libération du peuple de son esclavage en Egypte. Le sabbat aura donc aussi pour rôle de rappeler l'alliance de Dieu avec son peuple libéré (Exode 31 et Deutéronome 5).

d) Le temple

Avec la Chute, le sanctuaire de l'Eden est perdu et l'homme recherche ce lieu où il pourra non seulement vivre en sécurité mais également expérimenter la joie de la présence de Dieu tout en réalisant sa vocation de lui rendre un culte.

À son peuple au désert, Dieu précise la promesse du repos : non seulement prendra-t-elle la forme d'un pays en sécurité, mais dans ce pays *YHWH choisira un lieu pour y faire résider son nom* (Dt 12.11). C'est dans ce lieu uniquement que le peuple devra apporter ses offrandes et se réjouir devant Dieu. Le culte est donc centralisé en un endroit précis

⁷⁸ John N. OSWALT, « Rest », *NIDOTTE*.

Le livre des Chroniques, en particulier, établit un lien fort entre la dynastie davidique et le thème du repos.⁷⁹ Comme relevé plus haut⁸⁰, Salomon, *l'homme de repos* (1Ch 22.9, cf. 22.18, 23.25, 28.2, 2Ch 6.41), est le personnage charnière qui concentre le repos du pays au temple et fait de ce dernier le lieu de repos par excellence. Cette *maison de repos* (בֵּית מְנוּחָה 1Ch 28.2) voulue par David n'avait pas pour but de contenir YHWH, mais plutôt de recevoir le témoignage matériel de sa présence : *l'arche de l'alliance de YHWH, marchepied des pieds de notre Dieu* (1Ch 28.2, cf. 2Sa 7.2, 1Ch 17.1). C'est YHWH lui-même qui prendra l'initiative d'appeler ce temple *sa maison* (2Sa 7.13, 1Ch 17.12).

e) *Réalisation et incomplétude*

Malgré sa dimension salvatrice, le pays appelle un espace plus grand, plus sûr, que le territoire divisé et en proie à l'insécurité qu'est l'Israël de la postérité de Salomon.

Le sabbat évoque aussi une certaine incomplétude, comme s'il n'était qu'une étape dans le processus rédempteur. En effet, la participation au repos divin et à son culte, continuelle en Eden, et la libération de l'esclavage du travail pénible, conséquence de la Chute, ne sont vécues qu'un jour sur sept, et ne concernent qu'un peuple seulement. Le sabbat annonce et appelle donc un repos plus grand, plus complet, capable de restaurer, voire de dépasser, le repos perdu de l'Eden.⁸¹

Quant au temple, Dieu lui-même le remet en question à travers les messages des prophètes en lui opposant le cosmos entier incapable de le contenir (Es 66.1).

Les trois figures qui donnent corps à la promesse du repos semblent donc jeter, par leur incomplétude, une ombre sur le tableau de la promesse. Mais n'est-ce pas justement parce qu'elles ne sont que des *ombres* de la perfection à venir (He 8.5) ?

⁷⁹ Jon C. LAANSMA, « Repos », *DTB*.

⁸⁰ Cf. II.A.1.b) *Un lieu de repos* : מְנוּחָה, p. 19, ci-dessus.

⁸¹ Sylvain ROMEROVSKI, « Sabbat », *GDB*.

B. Développements intertestamentaires⁸²

Entre la dernière parole mise écrite par Malachie et la venue de *la Parole*, la réflexion théologique et éthique sur le thème du repos n'a pas connu de « grand silence de 400 ans », comme certains pourraient l'imaginer. Des récits apocryphes aux enseignements de Philon, on assiste au contraire à plusieurs développements notables dans ce foisonnement intertestamentaire. Les prolongements de ces thèmes bibliques forment le cadre au sein duquel Jésus et les premiers théologiens chrétiens ont du fonctionner, en l'intégrant ou en s'y opposant.

Ces développements intertestamentaires vont dans deux directions majeures. D'abord, le sabbat prend de l'importance, en particulier dans son rôle de marque extérieure de judaïté. On assistera ainsi à une inflation impressionnante des règles concernant sa pratique. Deuxième axe, le thème du repos s'enrichit de réflexions sapientiales et eschatologiques plus poussées.

1. LE SABBAT

Les anciens écrits juifs non canoniques sont de multiples natures (récits, lois, doctrines, etc.), ont été rédigés dans des contextes très différents (guerre, paix, Diaspora, etc.), et à des époques allant du milieu du 2^e s. av. J.-C. au 1^e s. de notre ère. Il en résulte une très grande diversité dont nous ne pourrions pas rendre compte ici en raison des dimensions de notre étude.

En schématisant, on trouve, dans ces écrits, trois types de matériel concernant le sabbat :

- a. des récits et des témoignages illustrant la pratique du sabbat et ses implications ;
- b. des explications concernant son origine et sa signification, prenant la forme d'apologies en contexte de Diaspora ;
- c. des règles détaillant sa pratique.

a) *Récits et témoignages*

Les livres des Maccabées relatent les combats des nationalistes juifs et rapportent un certain nombre d'événements liés au sabbat. En particulier, l'auteur raconte plusieurs épisodes tragiques où des Juifs pieux attaqués un jour de sabbat se sont laissés massacrer sans résistance (1 Ma 2.32-38, 2 Ma 5.25). Ce type d'événement, également rapporté par Flavius Josèphe (*Antiquités* 12.274-

⁸² Nous regroupons sous la catégorie large d'*intertestamentaire* l'ensemble des écrits juifs non canoniques rédigés entre le 3^e s. av. J.-C. et le 2^e s. ap. J.-C. environ. Pour notre étude, nous retiendrons particulièrement les écrits apocryphes de ajouté au TM par la LXX (aussi appelés « deutérocanoniques »), les pseudépigraphes tels que réunis par J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vol., New York, Doubleday, 1983-1985, les textes retrouvés à Qumran, les écrits de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie, ainsi que les textes rabbiniques, principalement tannaïtique (Mishna, Tosefta et Midrashim halakhiques).

275), a conduit les chefs Hasmonéens à autoriser les Juifs à prendre le glaive le jour du sabbat lorsqu'ils étaient attaqués (1 Ma 2.39-41, cf. *Antiquités* 12.276-277). Cette adaptation de la règle qui prévalait jusqu'alors leur permettra, non seulement de se défendre, mais également de remporter des victoires (1 Ma 9.43-39, cf. *Antiquités* 13.12-14). Malgré cet adoucissement, la règle reste contraignante et plusieurs stratégies ennemis en prendront avantage (*Antiquités* 14.63-64). Plus tard, l'interdiction pour les Juifs de se battre un jour de sabbat conduira les autorités romaines à les dispenser du service militaire (*Antiquités* 14.226).

Au premier siècle, le sabbat est largement pratiqué par la Diaspora et reconnu comme un signe distinctif de judaïté par les non-juifs (cf. Josèphe, *Apion* 2.282). Bien que maintes fois attaqué et accusé de favoriser l'oisiveté (cf. Philon, *De Somniis* 2.123-132, Josèphe, *Antiquités* 14.244-246), le droit d'observer le sabbat sera reconnu par l'Empire de Rome (*Antiquités* 16.27-30).

Ces différents récits témoignent, d'une part, du caractère sacré du sabbat pour le peuple juif, et, d'autre part, de sa fonction de marqueur social et identitaire, plus encore pour les Juifs de la Diaspora que pour ceux de Palestine.

b) Explications et apologies

La plus ancienne discussion sur le sabbat nous vient d'Aristobule, un Juif alexandrin de la moitié du 2^e s. avant notre ère. Dans le 5^e fragment de son œuvre (F. 5.9-16), il défend la légitimité du sabbat à la manière de Pythagore et tente de réconcilier la tradition juive avec la philosophie grecque. Selon lui, le repos divin du septième jour qui institue le sabbat est le point final de la création, fixant les choses telles qu'elles ont été ordonnées durant les six premiers jours. Pour Aristobule, le sabbat possède une signification cosmique et universelle reconnue par les sages de l'antiquité et prouvée par les propriétés remarquables du chiffre sept.⁸³

Du côté palestinien, l'auteur du livre des *Jubilés* – sans doute un Juif de Palestine ayant vécu aux alentours de 100 av. J.-C.⁸⁴ – reprend en 2.17-33 le récit de la création pour expliquer la signification du sabbat. Selon lui, ce sabbat créationnel, d'abord pratiqué par Dieu lui-même et sa cour céleste avant d'être révélé aux humains, a été donné à Jacob et à ses descendants comme témoignage de leur élection. L'auteur renverse ici la logique d'Ex 31.12-17 qui faisait du sabbat un signe de l'alliance, en faisant du sabbat le thème majeur et antérieur dont l'alliance est le signe.

⁸³ Yong-Eui YANG, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*, JSNT Supplement Series 139, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 59-60.

⁸⁴ Cf. J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York, Doubleday, 1985, p. 43-45.

Au tournant du millénaire, Philon porte un grand intérêt au sabbat qu'il discute dans plus de la moitié de ses 42 livres. C'est en particulier le chiffre sept qui sera la clé des interprétations du grand allégoriste en quête de réconciliation entre la foi juive et la philosophie grecque. Ainsi dans *De opificio Mundi* 89-128, il se base sur le récit de Gn 2.1-3 pour expliquer la sainteté universelle et la haute dignité du sabbat, *jour de fête de l'univers et anniversaire du monde* (cf. *De vita Moysis* 1.207, *De specialibus legibus* 1.170, 2.59). S'appuyant sur les spéculations pythagoriciennes, Philon démontre le caractère universel et quasi-divin du sabbat en lui appliquant les propriétés du chiffre sept : *harmonieux, sans origine, vierge, chef, souverain, impassible, parfait, complet, céleste, paisible*, etc.⁸⁵

Selon Philon, seul Dieu met parfaitement le sabbat en pratique, raison pour laquelle l'Écriture parle souvent du *sabbat de Dieu* (*De Cherubim* 86-90). Mais le repos de Dieu n'est pas synonyme d'inactivité pour celui qui ne sommeille ni ne veille, il est plutôt un *travail sans aucune peine ni souffrance* (*De Cherubim* 87). Si le repos de Gn 2.1-3 signifie la cessation de travail de création des choses mortelles, Dieu ne cesse pas pour autant de travailler mais contemple son œuvre et s'oriente vers la création des choses divines (*Legum allegoriae* 1.16-18). De même, le sabbat de l'homme vertueux n'est pas une simple inactivité ; il se doit d'être au contraire un travail de l'intelligence, une haute activité contemplative : l'étude de la philosophie (*De specialibus legibus* 2.46-51, 60-62). Reprenant le dualisme platonicien entre l'âme et le corps, Philon défend que l'âme, en repos pendant les six jours d'activité du corps, se doit de travailler le septième alors que le corps cesse son labeur (*De specialibus legibus* 2.64). Ainsi, pour Philon, le sabbat n'est pas synonyme de repos, mais plutôt d'un changement d'activité, celle du corps faisant place à celle de l'âme.⁸⁶

c) Règles

Si jusqu'ici nous nous sommes contentés d'une approche globale des écrits intertestamentaires, nous devons maintenant avancer avec plus de circonspection, tant les différences entre groupes et époques sont sensibles. Nous tâcherons donc de suivre un ordre plus chronologique.

Il peut paraître curieux que, bien qu'étant le signe de l'alliance mosaïque et une des pierres d'angle du judaïsme, le sabbat soit uniquement l'objet d'informations sommaires quant à sa pratique. Face au caractère général et non exhaustif des règles guidant l'observance du sabbat dans l'AT, de nombreux Juifs pieux ont, petit à petit, développé une *Halakha*, un ensemble de règles, afin de décliner le commandement originel dans leurs situations quotidiennes. L'objectif initial n'était pas

⁸⁵ Cf. Yong-Eui YANG, *op. cit.*, p. 75, pour les références philoniennes de ces caractéristiques.

⁸⁶ Chris ROWLAND, « A Summary of Sabbath Observance in Judaism at the Beginning of the Christian Era », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 52

de rajouter des règles, mais plutôt de permettre aux fidèles de mettre en pratique les commandements divins. Mais, comme nous le verrons, les bonnes intentions du départ se sont petit à petit transformées en un ensemble si imposant qu'elles masqueront, voire écraseront, le sens premier de la loi.⁸⁷

La plus ancienne liste extrabiblique des activités interdites un jour de sabbat se trouve tout à la fin du livre des *Jubilés*, en 50.1-13. Tout en s'inspirant de l'Écriture, l'auteur ajoute de nombreuses règles allant de l'interdiction de parler affaires jusqu'à celle de voyager en mer. Il rappelle la sanction d'Exode 31 pour toute transgression du sabbat : la peine de mort. Mais, plutôt que d'en faire un jour grave et sombre, il insiste également sur le caractère festif du sabbat : pas de jeûne ce jour-là, mais un temps de fête et de réjouissances. Finalement, *Jubilés* 6.32-38 insiste sur l'importance d'un calendrier de 364 jours dont le sabbat serait la clé, afin que les différentes fêtes de l'année tombent toujours sur les mêmes jours de la semaine. Ces préoccupations calendaires seront, entre autres, reprises et amplifiées à Qumran (cf. 1QS 1.14-15, 1QH 12.8-9).

À Qumran, le sabbat revêt une très grande importance. On trouve ainsi, parmi les manuscrits, des hymnes du sabbat chantés lors des cultes angéliques.⁸⁸ Deux textes, en particulier, y font référence de manière significative : le document de Damas (CD) et 4Q251. La casuistique initiée dans le livre des *Jubilés* est ici développée et précisée. On trouve ainsi une longue liste de 28 règles (CD 10.14-11.18) accompagnées de punitions bien plus sévères que celles prescrites par les rabbins de l'époque (CD 12.3-6) – la vie en communauté retirée au désert permettant sans doute une plus grande rigueur dans la pratique religieuse.⁸⁹ 4Q251 2.1-3.6 reprend d'une manière plus brève les instructions du document de Damas.

Hors de Palestine, la pratique du sabbat est soumise à rude pression : à l'extérieur, les autorités peinent à comprendre ce jour d'oisiveté, relativement handicapant pour la vie sociale ; à l'intérieur, les Juifs « intégrés » essaient de se dispenser de cette lourde contrainte, source d'ostracisme. Dans ce contexte, Philon mettra en garde ces coreligionnaires qui, sous couvert d'une interprétation purement allégorique, se dispensaient d'obéir au quatrième commandement : l'allégorie sied à l'âme et la loi au corps (*De specialibus legibus* 2.260, *De migratione Abrahami* 89-93). Le philosophe alexandrin développe plusieurs règles sabbatiques, dans une position assez proche des rabbins de son époque, et soutient la peine capitale pour celui qui les enfreindrait (*De vita Moysis* 2.213-220, *De specialibus legibus* 2.65, 249-51). Il développe également une casuistique

⁸⁷ ROWLAND, *op. cit.*, p. 44-45.

⁸⁸ HAAG, *op. cit.*, mentionne 4QShirShabb, 11QShirShabb et MasShiShabb, en particulier 4Q400 1.I.1, 4Q403 1.I.30, II.18, 1Q405 8-9.1, 20-22.6, 4Q406 1.4, et MasShirShabb 1.8, cf. 4Q504 1-2.VII.4.

⁸⁹ ROWLAND, *op. cit.*, p. 45.

complexe qui étend le sabbat non seulement aux Juifs, mais à toute créature, animaux et plantes inclus (*De specialibus legibus* 2.66-70).

Bien que leur forme finale ne soit établie qu'au 2^e s. de notre ère, nous pensons que les écrits tannaïtiques permettent d'avoir accès à la pensée développée par les Pharisiens avant 70.⁹⁰ Les deux grandes figures qui dominent les débats palestiniens sont Shammaï et Hillel, les pères des « deux maisons » qui porteront leur nom. Le premier consacre le sabbat en réservant la meilleure part de tout ce qu'il a pour le septième jour. Le second le surpasse par une compréhension plus profonde en faisant de chaque jour un sabbat, faisant sans doute référence à l'âge à venir décrit ailleurs comme n'étant que sabbat et repos.⁹¹

Au-delà de ces principes généraux, les deux maisons développent un appareil réglementaire impressionnant afin de fixer au mieux les limites du sabbat, ce qui peut et ce qui ne peut pas y être accompli. Les débats tournent principalement autour de deux questions :

1. Quel acte constitue une offense contre Dieu s'il est pratiqué un jour de sabbat ?
2. Dans quelles circonstances peut-on être exempté des obligations sabbatiques ?⁹²

Shammaï est en général plus strict qu'Hillel, mais cette souplesse est toute relative : les deux maisons ne se distinguent que sur des points secondaires. Shammaï, par exemple, interdit de pratiquer toute une série d'activités avant le sabbat par crainte de ne pouvoir les terminer avant le soir, alors qu'Hillel les autorise jusqu'au coucher du soleil.

Remarquons enfin que les Sadducéens semblaient plus stricts en matière de pratique de la Loi que les Pharisiens. En particulier, il refusait les règles de l'*Erub* édictées par les deux maisons et qui permettaient de constituer plusieurs habitations proches en un seul foyer afin de faciliter les relations entre proches et de réduire ainsi les « aspects anti-sociaux des lois sabbatiques »⁹³.

Malgré ce souci, la casuistique méticuleuse des rabbins, issue d'un désir sincère d'obéir à la révélation divine et censée protéger les fidèles de toute infraction au commandement, s'avérera avec le temps un lourd fardeau à porter.⁹⁴

⁹⁰ Nous suivons ici YANG, *op. cit.*, p. 85 qui s'appuie sur E. P. SANDERS, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, Londres, SCM Press, 1990. La complexité des écrits rabbiniques dépassant notre compétence, nous renvoyons à YANG, p. 85-97 et ROWLAND, *op. cit.*, p. 47-51 pour les références précises.

⁹¹ Cf. II.B.2.c) *Espérances d'un repos eschatologique*, p. 35ss, ci-dessus.

⁹² ROWLAND, Chris, *op. cit.*, p. 47

⁹³ SANDERS, E. P., *op. cit.*, p. 335, 425, 466-467, cité par YANG, *op. cit.*, p. 89.

⁹⁴ ROWLAND, *op. cit.*, p. 54.

2. LE REPOS

Très proche de la thématique du sabbat chez certains auteurs comme Philon, abordé de manière distincte par d'autres, le thème du repos connaît un double développement dans la période intertestamentaire. D'une part, le lien entre repos et sagesse est exploré, en particulier par le Siracide. D'autre part, les tentatives pour affiner la notion de repos eschatologique – tant individuel que collectif – fleurissent. Mais avant d'aborder ces développements théologiques, un événement historique rapporté dans le 1^e livre des Maccabées a retenu notre attention.

a) Simon et la réalisation historique du repos

Au cours du 2^e s. av. J.-C., la Palestine fut le théâtre de nombreux combats opposant Judas Maccabée, puis ses frères Jonathan et Simon, aux Séleucides. La troisième partie de 1Ma rapporte les exploits de Simon nommé grand-prêtre et chef de son peuple. On peut ainsi lire l'éloge suivant en 1Ma 14.4-15 :

⁴ Le pays fut en repos (ἡσυχασεν) durant tous les jours de Simon et il cherchait le bien de la nation. Son autorité fut agréée des siens et sa magnificence durant tous ses jours. [...]

⁶ Il élargit les frontières de sa nation, tint fermement le pays ⁷ et regroupa de nombreux captifs. Il se rendit maître de Gazara, de Bethsour et de la Citadelle et en extirpa toute impureté. Et personne ne put lui résister. ⁸ On cultivait sa terre en paix, le sol donnait ses produits et les arbres des plaines leurs fruits. ⁹ Les anciens, assis sur les places, ne parlaient que prospérité. Les jeunes gens revêtaient habits de parade et splendides armures. ¹⁰ Il approvisionna les villes et les munit d'ouvrages fortifiés : ainsi son nom glorieux fut nommé jusqu'aux extrémités de la terre. ¹¹ Il fit la paix dans le pays et grande fut la joie d'Israël. ¹² Chacun s'assit sous sa vigne et son figuier et il n'y avait personne pour les effrayer. ¹³ Tout agresseur disparut de leur terre et les rois furent écrasés en ces jours. ¹⁴ Il affermit tous les humbles de son peuple. Il observa la Loi et supprima tout impie et tout méchant. ¹⁵ Il couvrit de gloire le sanctuaire et l'enrichit de vases nombreux.

Ce florilège de prophéties messianiques dont la réalisation est attribuée au roi-prêtre Simon laisse songeur. Si cette description correspond effectivement au règne de Simon, ses contemporains n'ont-ils pas cru être enfin arrivés aux temps messianiques ? Malgré l'impressionnant palmarès de Simon, les Juifs de l'époque semblaient ne pas voir en lui l'accomplissement définitif de toutes les prophéties : s'ils l'ont nommé *chef et grand prêtre à perpétuité*, ce n'est qu'en attendant que se lève le *prophète fidèle* (14.41).

Plus proche de notre étude, il est intéressant de constater que le repos décrit par l'auteur du premier livre des Maccabées correspond à un temps de paix et de prospérité pour le pays et ses habitants, de retour des captifs et d'expansion, ainsi que de respect de la Loi et de purification du

sanctuaire. On est loin ici d'une conception purement spirituelle et individuelle du repos : il concerne le peuple dans son ensemble – voire le pays – et prend une forme concrète et historique.

b) Le Siracide et le repos de la sagesse

En plus de prolonger les notions déjà présentes dans l'AT – *repos par rapport aux ennemis* (attribué à Salomon en Sir 47.13), *repos intérieur de la sérénité* (11.19, 22.13, 28.16, 31.1-4, 33.26, 40.5), *repos éternel de la mort* (22.11, 30.17, 38.23, 39.11, 46.19, cf. Sag 4.7) – le Siracide (début du 2^e s. av. J.-C.) développe un lien entre la sagesse et le repos.

Au début de son ouvrage, en 6.18-37, il appelle son fils à l'acquisition de la sagesse par l'application des commandements, exercice pénible (l'auteur parle des *entraves*, du *carcan* et du *joug* de la sagesse, cf. Mt 11.29-30) mais qui conduit finalement au repos et se transforme en joie. Dans la conclusion de son livre (51.13-30), l'auteur reprend ces motifs et les applique à son existence : il s'est attaché à chercher la sagesse par l'exercice des commandements dès son jeune âge et a trouvé le repos. Il appelle donc ses lecteurs à venir à lui et à écouter son enseignement, à se soumettre au *joug* de la sagesse et à *recevoir son instruction* pour trouver le repos. Pour le Siracide, ce n'est donc plus le pays qui procure le repos, mais la sagesse.⁹⁵

Mais la sagesse elle-même est également à la recherche du repos. En effet, dans son ch. 24, clé et centre du livre, l'auteur met en scène la sagesse personnifiée proclamant son propre éloge. Elle qui a été la première créature, qui a parcouru le ciel et la terre, elle a cherché un lieu de repos. C'est alors que le Créateur lui a assigné sa demeure en Jacob, le peuple élu, en Sion pour officier dans le *tabernacle saint* (σκηνη ἁγία). Enracinée à Jérusalem, la ville bien-aimée, elle fait goûter à tous ceux qui s'approchent d'elle des fruits qui aiguisent l'appétit et une boisson qui donne soif. A la fin de cet éloge, le Siracide précise encore que la sagesse est identifiée avec la Loi.

Dans tous ces passages, le Siracide utilise le thème du repos pour lier sagesse et respect des commandements. Dans ce dernier passage, le lieu de repos divin qu'est le temple de Sion (cf. Ps 132.8,14) devient celui de la sagesse, la première de toutes les créatures, présentée comme médiatrice de la Loi de Dieu et dispensatrice de son repos.

Comme relevé plus haut, Philon lie intimement le thème du repos avec le sabbat et le chiffre sept. Selon l'alexandrin, le repos est un attribut divin, caractéristique de sa transcendance, de sa stabilité et de son immutabilité, éléments exclusivement divins. Mais pour Philon, la sagesse/λόγος

⁹⁵ Jon C. LAANSMA, « Repos », *DTB*.

médiatise ses éléments et les rend accessibles à l'homme studieux et vertueux sous forme de paix intérieure. Il convient néanmoins d'aborder cet apport avec circonspection. En effet, alors que les autres écrits intertestamentaires ont, malgré leur diversité, évolué à l'intérieur du cadre de la pensée juive, Philon a intégré, voire fusionné, la pensée juive avec la philosophie platonicienne et ses concepts. Il serait donc sans doute plus adéquat de parler ici de nouvelle orientation que de développement.⁹⁶

c) Espérances d'un repos eschatologique

De même que le sabbat fait face à une inflation réglementaire impressionnante, la nature du repos *post-mortem*, la résurrection, l'immortalité et la vie éternelle sont des sujets qui connaissent des développements très importants au tournant du millénaire

Dans sa revue de toutes les utilisations du motif du repos dans les textes spécifiques à la LXX (absents du TM), Laansma démontre le développement en direction du temple comme lieu du repos (*cf.* Sir 24.7-11, 36.18, Jdt 9.8) et l'orientation résolument eschatologique de la plupart d'entre eux, « suggérant que 'le repos' était une composante vivante des espérances futures d'Israël »⁹⁷.

Cette dimension collective du repos eschatologique réservé aux justes qui suit la venue du Messie dans son règne sur toute la terre est synonyme de paix universelle, de fin des souffrances (2 *Baruch* 72.2, 73.1-2, 6-7, début 2^e s. ap. J.-C.)⁹⁸. Le repos final est présenté sous les traits d'un nouvel Eden et d'une nouvelle Jérusalem (*Testament de Dan* 5.12, 2^e s. av. J.-C.)⁹⁹. Cette conception du repos dernier semblable au premier repos édénique se retrouve également dans les textes liant repos eschatologique et sabbat.¹⁰⁰

On trouve également un lien entre le pays, la royauté et le repos dans l'*Apocalypse d'Elie* (1^e-4^e s. ap. J.-C.) où un roi juste (qui n'est pas le Messie) est envoyé par Dieu au reste fidèle en Egypte. Ce roi sauve le pays de la désertification et le conduit à un état d'abondance, ce qui pousse les vivants à dire aux morts : « *Levez-vous et soyez avec nous dans ce repos* » (*Apocalypse d'Elie* 2.51-53). Non

⁹⁶ Jon C. LAANSMA, 'I Will Give You Rest': The Rest Motif in the New Testament with special Reference to Mt 11 and Heb 3-4, WUNT 2/98, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 121. Pour une évaluation du débat entre Hofius et Theissen quant au sens de καταπαύσις chez Philon, *cf.* LAANSMA, *op. cit.*, p. 115-121.

⁹⁷ LAANSMA, *op. cit.*, p. 89.

⁹⁸ Voir aussi 4 *Esdras* 10.24 (fin du 1^e s. av. J.-C.).

⁹⁹ *Cf.* 2 *Enoch* (1^e s. ap. J.-C.) où le paradis est le lieu où Dieu lui-même va pour *prendre du repos* (8.3) et où *le repos est préparé pour les justes*. Autres mentions du motif du repos eschatologique des justes : *Sagesse de Salomon* 4.7, 1 *Enoch* 53.7, 62.14, 96.3, *Oracles sibyllins* 2.308, 2 *Enoch* 42.3, 2 *Baruch* 85.12.

¹⁰⁰ *Cf.* 2 *Enoch* 33.1-2 où l'ère messianique est décrite comme un grand sabbat ; *Vie d'Adam et Eve* 51.2 (1^e s. ap. J.-C.) où le septième jour est désigné comme *signe du jour de résurrection et repos du siècle qui vient*.

seulement le repos est-il identifié ici avec une ère de prospérité dans le pays instaurée par une figure messianique, mais il est de plus lié à la vie de résurrection, les morts n'en bénéficiant pas encore.

4 Esdras 7.26 (fin du 1^e s. av. J.-C.) apporte un élément nouveau dans la description du *lieu de repos* promis aux justes.¹⁰¹ Il le décrit comme *la ville maintenant invisible et qui sera vue* et comme *le pays maintenant caché et qui sera révélé*. Cette notion d'un repos préexistant, actuellement invisible et prêt à être révélé est nouvelle. Elle se retrouve encore au chapitre suivant (8.52) où Dieu promet à Esdras que, pour lui,

le Paradis est ouvert, l'arbre de vie est planté, le siècle à venir est préparé, l'abondance est prévue, une ville est construite, le repos est attribué, la bonté est établie et la sagesse est déjà parfaite.

L'auteur décrit également, et de manière étendue, l'état intermédiaire qui attend les justes après leur mort, ainsi que les sept types de repos qui les y attendent avant le jour du jugement (7.88-99).

D'autres auteurs décrivent également un repos divin préparé pour les justes et auquel ils accèderaient dès leur décès. Le roman juif *Joseph et Aséneth* (début 1^e s. ap. J.-C.) où le patriarche bénit son épouse égyptienne en demandant à Dieu : *Qu'elle entre dans ton repos que tu as préparé pour tes élus* εἰσελθάτω εἰς τὴν κατάπαυσίν σου ἣν ἐτοίμασας τοῖς ἐκεκτοῖς σου (8.11), reprenant quasiment mot pour mot la fin de Ps 94.11 (LXX) : εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.¹⁰² On retrouve ici une interprétation basée sur Ps 94.11 (LXX) selon laquelle le repos refusé aux incrédules demeure ouvert aux élus de Dieu. Plus loin, Lévi révèle à Aséneth qu'il voit *son lieu de repos dans les lieux très hauts* τὸν τόπον καταπαύσεως αὐτῆς ἐν τοῖς ὑψίστοις (22.9). Une fois encore, il s'agit d'un repos déjà existant, préparé pour un individu (Aséneth) et qui attend d'être révélé.

La perspective des auteurs des rouleaux de Qumran quant au repos n'est pas aussi développée. Tout au plus le retrouve-t-on associé à d'autres thèmes qu'il côtoie déjà dans l'AT.

Ainsi 4Q174 = 4QFlor 2.18-3.13¹⁰³, citant le texte de 2Sa 7.11-14, lie les thèmes de la royauté messianique, du temple et du repos par rapport aux ennemis dans une perspective eschatologique : YHWH établira son lieu en Sion d'où il protégera les *Fils de la Lumière* contre les

¹⁰¹ Autres mentions d'un *lieu de repos* réservé aux justes : 1 Enoch 39.7, Testament de Dan 5.7-13.

¹⁰² Pour le texte, la numérotation et la traduction de *Joseph et Aséneth*, nous nous basons sur la version établie par Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Studia Post-Biblica XIII, Leiden, Brill, 1968.

¹⁰³ Pour les rouleaux découverts à Qumran, nous utilisons la version établie par Michael WISE, Martin ABBEGG Jr, Edward COOK, *Les manuscrits de la Mer Morte*, trad. Fortunato ISRAËL, Paris, Plon, 2001.

enfants de Bélial dans les *Derniers Jours*. Dans ce passage, le repos n'est pas traité comme un thème théologique à part entière, mais plutôt comme un aspect du rétablissement du temple saint dans les derniers jours. Les thèmes du fils de David, du temple et du repos se retrouvent également en 4Q504 4 qui fait allusion à 2Sa 7 et au Psaume 132, ainsi qu'en 11Q19 = 11QT 29.7-10.

On retrouve le thème du repos, associé à l'année sabbatique, dans le *Rouleau de la guerre* (1Q33 = 1QM). En 2.4-10, l'auteur explique le déroulement chronologique de la guerre dans lequel des années sabbatiques sont incluses. Le texte n'est pas d'une très grande clarté, mais selon Haag, l'année sabbatique correspond à l'année de la libération.¹⁰⁴ Finalement, un lien ténu est établi entre le repos, le sabbat et le jour des expiations en 1QpHab 11.4-8 : c'est en effet ce jour-là (sans doute selon le calendrier de la secte) que le *Prêtre impie* a affronté le *Maître de justice* en son lieu d'exil.

Notre tour d'horizon ne serait pas complet si nous n'évoquions pas le traitement que les rabbins ont accordé au thème du repos. Bien que leur fixation par écrit soit postérieure à la rédaction de l'épître aux Hébreux, les développements rabbiniques rapportent sans nul doute des traditions remontant au moins au premier siècle de notre ère.

Encore une fois, repos et sabbat s'entremêlent, en particulier dans la perspective eschatologique du repos final. Dans la dernière section du *Tamid* (7.4), le 9^e traité des *Choses saintes* de la Mishna, le rédacteur rapporte les psaumes chantés chaque jour de la semaine dans le sanctuaire et conclut :

Le jour du sabbat, ils chantaient *Un psaume, un chant pour le jour du sabbat* (Psaume 92). Un psaume, un chant pour le monde à venir, pour le jour qui est entièrement repos de sabbat pour l'éternité.¹⁰⁵

On retrouve cette même idée d'un septième temps caractéristique de l'éternité dans *Pirque de Rabbi Eliezer* 18 où Dieu crée sept mondes, les six premiers correspondant à notre âge et le septième au nouveau monde déjà existant mais qui n'apparaîtra qu'à la fin. Ce jour éternel est décrit dans les *Arbot de Rabbi Nathan* 1 comme un sabbat éternel dans la présence de Dieu,

¹⁰⁴ E. HAAG, « שַׁבָּת », TDOT.

¹⁰⁵ Nous nous basons ici sur la traduction de Jacob NEUSNER, *The Mishnah. A New Translation*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1988, p.873.

semblable au festin de l'alliance d'Ex 24.11. C'est ainsi que, sous la plume de certains rabbins, la célébration du sabbat devient signe, anticipation, image, de l'éternel sabbat du monde à venir.¹⁰⁶

C. Nouveau Testament

Nous arrivons bientôt au terme de notre survol des différentes conceptions du repos qui traversaient le judaïsme du premier siècle. Notre parcours s'achève naturellement par l'examen des textes du NT. Un des deux textes clés en rapport avec notre sujet étant Hébreux 3-4, nous serons nécessairement plus court, réservant l'exégèse de notre passage pour le chapitre suivant.

1. TERMES

a) Παύω

Pour parler du repos, les auteurs néotestamentaires utilisent une gamme de termes dérivés du verbe παύω. Ce verbe, qui se retrouve 15 fois dans le NT, en majorité sous la plume de Luc, revêt le sens de *cesser, stopper, arrêter*. Préfixé, παύω forme également les verbes καταπαύω (3 fois), ἀναπαύω (12 fois), ἐπαναπαύομαι (2 fois) et συναναπαύομαι (1 fois), desquels dérivent les noms κατάπαυσις (9 fois), ἀνάπαυσις (5 fois) et ἀκατάπαυστος (1 fois).

Ἀναπαύω et les verbes qui lui sont directement apparentés (ἐπαναπαύομαι et συναναπαύομαι) signifient *reposer (sur), donner du repos, être rafraîchi, se reposer*. Ἀνάπαυσις peut donc revêtir une double signification : soit *le fait de cesser, de se reposer, l'arrêt*, soit *le lieu du repos*.¹⁰⁷

Pour καταπαύω et κατάπαυσις, la situation est un peu différente. Mise à part une occurrence en Ac 14.18 dans le sens de *faire cesser, dissuader*, les onze autres mentions de ces termes par les auteurs du NT sont faites en rapport avec l'AT. Ce lien avec l'AT se retrouve également dans les anciens écrits juifs : tous les usages religieux de κατάπαυσις sont dérivés de la LXX.¹⁰⁸ Dans le NT, on retrouve κατάπαυσις en Ac 7.49 lorsqu'Etienne cite devant le Sanhédrin Es 66.1 dans la LXX : *Quelle maison me bâtirez-vous, dit le Seigneur, ou quel sera le lieu de mon repos* (κατάπαυσις LXX, מְנוּחָהּ TM) ?

¹⁰⁶ Cf. *Genesis Rabbah* 17.5, Mishna : *Shabbat* 6.4.

¹⁰⁷ O. BAUERFEIND, « anapaûô, anápausis, epanapaûô », *TDNT*, vol.1, p. 350-351

¹⁰⁸ Otfried HOFIUS, « κατάπαυσις », *EDNT*, donne comme exemple *Joseph et Aséneth* 8.11 dérivé de Ps 94.11 (LXX), et *Joseph et Aséneth* 22.9 faisant référence à Es 66.1.

Les dix autres mentions de καταπαύω et κατάπαυσις se retrouvent en Hébreux 3-4 en rapport avec Ps 95.11, Gn 2.2 et Jos 22.4 :

- He 3.11 reprend la LXX qui traduit l'hébreu מְנוּחָה par κατάπαυσις en Ps 95.11,
- He 4.4,10 reprend le καταπαύω que la LXX utilise pour rendre שָׁבַת en Gn 2.2,
- He 4.8 fait allusion à Jos 22.4 où la LXX traduit נוֹחַ par καταπαύω.

Les sens de καταπαύω et κατάπαυσις sont relativement clairs : le premier signifie soit *donner du repos* (usage transitif en He 4.8), soit *se reposer* (usage intransitif en He 4.4,10) ; le second traduit l'hébreu מְנוּחָה et revêt toute la gamme de sens de ce dernier. Comme exposé plus haut, nous ne suivons pas la thèse de Hofius et de ses disciples qui soutiennent que les traducteurs de la LXX avaient fait de κατάπαυσις un terme technique renvoyant à la notion spécifique de *lieu de repos*.¹⁰⁹

b) Σάββατον

Les mentions de σάββατον dans le NT désignent parfois la semaine de 7 jours, mais plus souvent encore le 7^e jour et ses obligations.¹¹⁰ Les lois sabbatiques seront ainsi, comme nous le verrons, un des grands enjeux de l'affrontement entre Jésus et les pharisiens. Ce jour est aussi celui de l'enseignement à la synagogue (Mc 6.2, Lc 4.16,31, 6.6, 13.10, Ac 13.14,27,42,44, 15.21, 16.13, 17.2, 18.4). C'est également un jour de sabbat qui conduira les autorités juives à demander une mise au tombeau précoce de Jésus (Jn 19.31) et qui empêchera les femmes d'embaumer le corps du Seigneur dès son ensevelissement (Lc 23.56).

Σαββατισμός, dérivé de σάββατον utilisé en He 4.9, est la seule mention explicite du sabbat dans notre passage. Ce terme n'est présent qu'en cet endroit dans toute l'Écriture. On le retrouve sous la plume de Plutarque (46-126) dans ses *Morales* 166a pour décrire l'observation du sabbat, ainsi que dans quelques écrits chrétiens indépendants d'He 4.9 avec le sens de *célébration de sabbat* (Justin *Dialogue* 23.3, Origène *De la prière* 27.16, Epiphanius, *Hérésies* 30.2.2, 66.85.9, *Martyr de Pierre et Paul* 1, *Constitution apostolique* 2.36.2, Pseudo-Macaire (Syméon) *Homélie* 12.2.4). Bien que généralement traduit par *repos sabbatique* en He 4.9,¹¹¹ c'est avant tout la notion de sabbat qui ressort de son étymologie plutôt que de repos. Plusieurs philologues se contentent donc de le

¹⁰⁹ O. BAUERFEIND, « katapaúô, katápausis », *TDNT*, vol.3, p. 627-628, suit la thèse de Hofius. Pour sa réfutation, cf. *II.A.1.b) Un lieu de repos : מְנוּחָה*, p. 19.

¹¹⁰ E. LOHSE, « sábbaton, sabbatismós, parskeuê », *TDNT*, vol.7, p. 1-35.

¹¹¹ Choix retenu par la BC, BJ, NBS, *Sem* et TOB.

rendre par *célébration du sabbat*, soulignant que la notion de repos n'intervient que dans un deuxième temps.¹¹²

2. JESUS, LE SABBAT ET LE REPOS

Le sabbat tient une place non négligeable dans les Evangiles. En effet, Jésus, venu accomplir la Loi (Mt 5.17), n'allait pas rester indifférent à ce pilier du judaïsme qu'était devenue l'observation du septième jour pour les Juifs du premier siècle. Néanmoins, l'essentiel de l'enseignement de Jésus au sujet du sabbat est négatif : il s'occupe à « vider » le concept que ses contemporains avaient du sabbat plutôt qu'à le « remplir » d'un nouvel enseignement.¹¹³ C'est ce que nous verrons dans notre première partie.

Il ne s'agit pas pour autant d'abolir purement et simplement le 4^e commandement, mais le véritable accomplissement opéré par Jésus en sa personne n'est pas largement développé dans son enseignement. Il n'en est cependant pas absent comme nous le verrons dans notre deuxième partie.

Nous ne nous étendrons pas ici sur la question de la datation des Evangiles. Néanmoins, même si leur date de rédaction devait être postérieure à celle de l'épître aux Hébreux, nous prenons pour acquis que la théologie du repos qu'ils véhiculent était déjà présente dans le christianisme primitif, berceau de l'épître, ne serait-ce que sous forme de tradition.

a) Jésus et le sabbat

La plupart des mentions du sabbat dans les Evangiles sont en lien avec une libération – de la maladie ou de l'emprise démoniaque – opérée par Jésus ce jour-là (Mc 1.21-28 et par., 3.1-6 et par., 6.1-6a et par., Lc 13.10-17, 14.1-6, Jn 5.1-18, 9.1-41). Dans la majorité des cas, ces actes de puissance conduiront les autorités religieuses à dénoncer l'impiété du Christ transgressant, à leurs yeux, les lois sur le sabbat. Il est toutefois notable que cette opposition des autorités n'apparaisse pas dès la première guérison (Mc 1.21-28 et par.), signe de l'instrumentalisation par les pharisiens de la prétendue transgression dont Jésus serait coupable.

Comme nous l'avons vu plus haut, les rabbins avaient entouré le 4^e commandement d'un rempart de règles censées protéger le fidèle de toute transgression. C'est précisément cette Halakha que Jésus va remettre en question par son comportement et celui de ses disciples : l'interdiction de

¹¹² C'est le cas de Bailly et Otfried HOFIUS, « σαββατισμός », *EDNT*, entre autres.

¹¹³ Donald A. CARSON, « Jesus and the Sabbath in the Four Gospels », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 85.

glaner (Mc 2.23-28), soigner (Mc 3.1-6), porter un brancard (Jn 5.1-18), etc. Il est néanmoins essentiel de noter qu'à aucun moment Jésus n'a transgressé les lois mosaïques concernant le sabbat ni enseigné d'autres à le faire.

Il serait toutefois faux de voir en Jésus un simple réformateur religieux prônant un retour à la Torah et à l'abandon des traditions orales. L'autorité dont le Christ fait preuve pour remettre en question ses opposants n'est pas d'abord celle des textes, mais plutôt la sienne propre, en tant que Fils.

Le texte de Mc 2.23-28 (par. en Mt 12.1-8, Lc 6.15) illustre bien la position de Jésus sur la question. Alors que les pharisiens accusent ses disciples de glaner un jour de sabbat, Jésus les confronte en leur rappelant la conduite de David – type du Messie – mangeant les pains consacrés et affirme que *le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* (seulement en Mc 2.27), avant de conclure : *Le Fils de l'homme est le Seigneur du sabbat* (Mc 2.28, présent dans les trois synoptiques).

Par ses paroles, Jésus dénonce une fausse compréhension de la Loi. L'interprétation pharisienne avait fait du sabbat un commandement absolu, dépassant de loin la volonté première du divin législateur. Jésus ébranle cette construction humaine sans pour autant mettre en doute la validité du commandement.

Mais il ne se contente pas de cette remise en question, au contraire il saisit l'occasion pour affirmer son autorité de Fils de l'homme sur le sabbat, comme sur toute la Loi d'ailleurs. Cette proclamation de souveraineté sur le signe de l'alliance du Sinaï (Ex 31.16) prend une allure eschatologique lorsqu'on considère les liens entre le thème du sabbat et celui de la restauration promise lors de la venue de l'ère messianique (cf. Lc 4.16-30) : elle ouvre la possibilité d'une réinterprétation autorisée du 4^e commandement.¹¹⁴ Cette éventualité a sans doute été perçue par les Pharisiens qui, quelques versets plus loin (Mc 3.6), vont jusqu'à s'allier aux Hérodiens pour faire mourir Jésus.

b) Le repos de Jésus

Dans quel sens la réinterprétation que Jésus fait du sabbat se dirige-t-elle ? Comment Jésus remplit-il ce sabbat que son comportement et son enseignement ont contribué à vider d'un impropre contenu ?

¹¹⁴ CARSON, *op. cit.*, p. 66.

Si l'argument que le sabbat était le jour que Jésus privilégiait pour libérer de la maladie ou des démons ne doit pas être retenu¹¹⁵, il est néanmoins clair que la conduite de Jésus démontre que les œuvres du royaume – qui incluent la libération de l'esclavage – ne sont pas cantonnées aux six jours de travail. Peut-être pourrait-on même avancer qu'il y a là un indice que le vrai sens du sabbat est la libération de l'esclavage.¹¹⁶

Que les œuvres du royaume ne soient pas limitées par le commandement du sabbat, c'est ce que Jésus dit clairement en Jn 5.17 lorsqu'il affirme face aux accusations d'avoir guéri un jour de sabbat : *Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent, moi aussi je suis à l'œuvre*. Le Fils peut travailler un jour de sabbat, car son travail est en fait celui de son Père. Cette proclamation eschatologique et ontologique (*il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même l'égal de Dieu* 5.18) provoquera la colère des autorités qui, pour la première fois dans Jean, chercheront à le faire mourir. Une fois encore, lorsqu'il discute du sabbat, Jésus se distancie clairement de la casuistique pharisienne pour amener le débat sur le terrain de la christologie et de l'eschatologie.

Dans son évangile, Jean établit une relation directe entre Jésus et la Loi : d'un côté, Jésus est au-dessus de la Torah (cf. 1.17, 8.17), de l'autre, Jésus est celui dont la Loi toute entière rend témoignage (cf. 5.39,46-47).¹¹⁷ On retrouve là la notion d'accomplissement de Mt 5.17. Mais Jean va encore plus loin : Jésus ne se contente pas d'accomplir les institutions qui l'ont précédé et annoncé, mais, dans un certains sens, il les remplace. Ainsi, il est le vrai temple (2.21), le véritable Israël (15.1), il incarne les fêtes, etc. D'où la traduction du ἄντί en Jn 1.16-17 que choisissent certains : *Nous avons tous reçu de sa plénitude, et une grâce à la place (ἄντί) d'une grâce. En effet, la Loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ*. Christ viendrait donc remplacer la loi. En suivant cette lecture, c'est Jésus lui-même qui remplacerait le sabbat.¹¹⁸

Jésus remplit donc le sabbat de sa personne en le transportant dans les domaines de l'eschatologie et de la christologie, mais ne reste-t-il donc plus rien pour la vie pratique du croyant ? Au contraire, les affirmations hautement théologiques de Jésus influent directement sur le sens que le 7^e jour, et plus largement le repos, est appelé à prendre dans la vie de ses disciples.

L'évangile de Matthieu a ceci de particulier qu'il n'aborde le thème du sabbat que relativement tard – pas avant le ch. 12 – et d'une manière très concentrée : tous les épisodes relatant une

¹¹⁵ Cf. CARSON, *op. cit.*, p. 72, et Max B. TURNER, « The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 107.

¹¹⁶ CARSON, *op. cit.*, p. 73.

¹¹⁷ Wayne MEEKS, *The Prophet-King*, Leiden, Brill, 1954, p. 288, cité par CARSON, *op. cit.*, p. 83.

¹¹⁸ CARSON, *op. cit.*, p. 84.

controverse un jour de sabbat se retrouvent dans le même chapitre. C'est également dans ce contexte qu'on trouve la seule occurrence où Jésus enseigne sur le repos. Il appelle : *Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos. Prenez mon joug sur vous et recevez mes instructions, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes. Car mon joug est aisé, et mon fardeau léger.*

Cet appel à trouver le repos est souvent rapproché de celui de Jésus Ben Sira qui, en Siracide 51.23-27, invite les gens sans instruction à écouter la sagesse, à *prendre son joug* et à *recevoir ses instructions* afin de *trouver un profond repos*, après avoir *un peu peiné*. Mais l'appel de Jésus est supérieur en ce qu'il s'identifie à la sagesse en proposant *son joug* et *ses instructions*. Le repos offert par Jésus aux *chargés* est sans doute le soulagement des contraintes legalistes des pharisiens (*cf. lourds fardeaux* Mt 23.4).¹¹⁹

Mais quel repos pourrait trouver le disciple de Christ alors que ses exigences sont plus élevées encore que celle des Pharisiens (*cf. Mt 5.18-19*) ? La clé de ce mystère se situe dans l'apport spécifique de Jésus : le Maître qui n'invite pas simplement à l'obéissance à un enseignement, mais à l'entrée dans une relation avec lui. La légèreté de ce joug est d'ailleurs démontrée aux versets suivants dans l'attitude des disciples de Jésus glanant un jour de sabbat.¹²⁰

Le repos promis est donc intimement lié à la personne de Jésus, plus encore qu'à son enseignement (le second découlant naturellement du premier). Le disciple recevra de Jésus lui-même, le Messie *doux et humble de cœur*, nouveau Moïse (*cf. Nb 12.3*) et véritable Serviteur de YHWH (*cf. Esaïe 42 et 53*), l'accomplissement de la promesse faite par Dieu à ceux qui suivent ses chemins : *vous trouverez le repos pour vos âmes* (Jr 6.16).

Il est également intéressant de noter que, pour Mt, l'invitation au repos est voisine de l'invitation à entrer dans le royaume. En effet, outre en 11.28, l'adverbe δεῦτε, traduit par *Venez !*, apparaît trois fois dans la bouche Jésus en Mt : pour inviter ses disciples à le suivre et à devenir pécheurs d'hommes (4.19), pour prier les invités de venir aux noces (22.4) et pour inviter les élus à entrer en possession du royaume. Les contextes de ces trois passages les rattachent tous au thème du royaume (4.19 est enchâssé entre deux rappels de la prédication du royaume par Jésus : 4.17 et 4.23). Cet éclairage sur l'appel de Jésus nous conduit à considérer le repos décrit en Matthieu 11 comme une des composantes du royaume qui vient avec le Fils. Le repos actuel du croyant grâce à sa relation avec le Christ constitue les arrhes, le *déjà* du royaume.

¹¹⁹ Richard T. FRANCE, *L'Évangile de Matthieu*, t.1, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2005, p. 224.

¹²⁰ YANG, *op. cit.*, p. 159

III. Le repos en Hébreux 3.1-4.13

Parmi les autres écrivains épistolaires du NT, l'auteur de l'épître aux Hébreux est le seul à élever la notion de repos au statut de thème théologique à part entière. Si Paul parle du repos du croyant, c'est avant tout pour décrire un sentiment de paix intérieure, de *rafraîchissement des entrailles* causé par de bonnes nouvelles reçues des ses compagnons (Ro 15.32, 1Co 16.18, 2Co 7.13, Phm 7,20). Pierre, de son côté, évoque le repos par rapport au péché : le croyant qui souffre, comme Christ, s'est *reposé* du péché afin d'accomplir la volonté de Dieu (1P 4.1-2). La dernière mention du repos du chrétien se trouve sous la plume de Jean en Ap 6.11 et 14.13. La première rapporte l'ordre donné aux martyrs criant pour la justice de dessous l'autel céleste : ils doivent se reposer *un petit moment* jusqu'à ce que le nombre de leurs compagnons soit complet. La deuxième renvoie à la béatitude des morts dans le Seigneur qui, suivis par leurs œuvres, se reposent *dès maintenant* de leurs travaux. Malgré ces diverses mentions, on ne trouve dans aucune des autres lettres du NT un développement aussi conséquent du thème du repos que celui de notre épître.

Nous nous approchons maintenant du texte lui-même, He 3.1-4.13, pour en distinguer le mouvement propre aussi bien que sa fonction au sein de la lettre. Nous chercherons ensuite à mieux comprendre le sens du repos en examinant les thèmes qui lui sont associés dans notre passage : le pays, le septième jour et la foi.

A. Dynamique d'Hébreux 3.1-4.13

1. CONTEXTE

He 3-4 se situe à un tournant dans l'épître. Jusque là, l'auteur avait développé le thème de la position du Fils par rapport aux anges et il ouvrira, dès le ch. 5, son grand développement central concernant la supériorité du Fils sur le grand-prêtre terrestre et le système sacrificiel de l'ancienne alliance.

La position du Fils par rapport aux anges (1.5-2.18) est développée dans un mouvement vertical de haut en bas. D'abord, le Fils est présenté comme supérieur aux anges (1.5-14, 2.5-8) puis comme inférieur, devenant frère des hommes pour les sauver (2.9-18). Ce mouvement

descendant abouti à l'annonce du thème central de l'épître : Jésus, notre *grand-prêtre miséricordieux* (proche des hommes) *et fidèle* (au Père céleste) (2.17). On s'attendrait alors à ce que l'auteur enchaîne directement avec son enseignement des ch.5-10, mais il s'engage dans un développement sur Moïse (3.1-6) puis sur le repos (3.7-4.13), avant de reprendre le fil de son argumentation en 4.15-16, parallèle de l'annonce de 2.17-18. On trouve le même procédé avec deux autres passages du même genre : 2.1-4, où 2.5 reprend le développement suspendu en 1.14, et 5.11-6.20, où 5.6-10 annonce le thème de Melchisédek qui sera repris en 6.20 et développé en 7.1ss.

Ces deux autres passages font partie d'un ensemble plus large. Comme relevé plus haut dans notre étude de la structure de l'épître, l'auteur émaille son argumentation de cinq avertissements solennels liés au rejet de la Parole de Dieu et de ses conséquences. Bien que leur existence soit reconnue par tous les commentateurs, leurs limites, voire leur nombre, sont encore sujet à discussion.¹²¹ Nous retiendrons ici les limites proposées par Scot McKnight¹²² :

1. 2.1-4 : danger de négliger la Parole du Seigneur, supérieure à celle transmise par les anges,
2. 3.7-4.13 : danger de l'endurcissement face à la Parole de Dieu,
3. 5.11-6.12 : danger de l'apostasie et du manque de persévérance face aux promesses de Dieu,
4. 10.19-39 : danger du manque de persévérance,
5. 12.1-29 : danger de repousser la Parole de Dieu.

Notons que notre passage compte parmi les plus longs et les plus développés des cinq.

Quant au contexte de pensée et aux diverses influences philosophiques identifiables dans notre passage, cette section regorge de tant de matériel tiré de l'AT que, comme le dit Ellingworth, *tout élément non-biblique doit être présupposé comme étant secondaire*¹²³. Ainsi l'arrière-plan gnostique détecté par Käsemann¹²⁴, l'influence plantonicienne défendue par Thompson¹²⁵, le philonisme si cher à

¹²¹ Lee GATISS, « The Function of the Warning Passages in the Structure and Argument of Hebrews », publié sur le site *The Theologian* en 2005, <http://www.theologian.org.uk/bible/hebrews-warnings.html> consulté le 14 avril 2009. Gatiss compare les propositions de Bruce, Lane, Mugridge, Grudem et McKnight, et avance ensuite la sienne.

¹²² Scot MCKNIGHT, « The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions », *TJ* 13.1 (1992), p. 21-59.

¹²³ ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 216.

¹²⁴ Ernst KÄSEMAN, *The Wandering people of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Eugene, Wipf & Stock, 2002.

¹²⁵ James W. THOMPSON, « The Katapausis Motif in Hebrews », in *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1982, p. 81-102.

Spicq¹²⁶, tout comme les contacts avec Qumran avancés par le même auteur¹²⁷, doivent-ils être grandement relativisés.

2. LIMITES

Compte tenu du style de l'auteur et du recouvrement des genres qu'il opère sans cesse, il n'est pas toujours aisé d'identifier clairement les limites de chaque passage. Ainsi les avis diffèrent pour le notre : faut-il le faire commencer en 3.1, comme le suggère G. H. Guthrie¹²⁸ et Vanhoye¹²⁹, en 3.6b avec Moffat¹³⁰, ou en 3.7 comme le défendent Ellingworth¹³¹, Lane¹³², Spicq¹³³ et Bénétreau¹³⁴ ? se termine-t-il en 4.11, avant l'avertissement lié à la Parole de Dieu (4.12-13), comme le proposent Spicq¹³⁵, Bénétreau¹³⁶, Attridge¹³⁷, ou faut-il inclure cette dernière dans notre section en suivant Koester¹³⁸, Murray¹³⁹, Brown¹⁴⁰, Lane¹⁴¹ ou Vanhoye¹⁴², voire prolonger jusqu'en 4.16 comme Ellingworth¹⁴³ et G. H. Guthrie¹⁴⁴ le font ? Sans dogmatisme aucun, nous arrivons à un découpage allant de 3.1 à 4.13 par le chemin suivant.

Dans un premier temps, nous fixons les limites les plus larges. La mention du *grand prêtre* compatissant car *tenté* qui apparaît en 2.17-18 et 4.14-15, nous semble être une borne sûre. En effet, comme relevé plus haut, cette double mention sert de pont à l'argument « interrompu » par le passage d'avertissement.

Dans un deuxième temps, nous fixons les limites les plus étroites. La citation de Psaume 95 fait intrinsèquement partie de l'argumentation de l'auteur dans notre partie. Elle est faite en 3.7-11,

¹²⁶ SPICQ, *op. cit.*, p. 39ss.

¹²⁷ SPICQ, *op. cit.*, p. 242ss.

¹²⁸ G. H. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 144.

¹²⁹ Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963, p. 92s

¹³⁰ James MOFFAT, *Epistle to the Hebrews*. ICC, Edimbourg, Clark, 1924, repr. 1957, p. 43.

¹³¹ ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 212.

¹³² LANE, *op. cit.*, p. 83.

¹³³ SPICQ, *op. cit.*, p. 71.

¹³⁴ Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître aux Hébreux*, vol.1, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, p. 157.

¹³⁵ SPICQ, *op. cit.*, p. 71.

¹³⁶ BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 187.

¹³⁷ ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 114.

¹³⁸ KOESTER, *op. cit.*, p. 267.

¹³⁹ Andrew MURRAY, *Le voile déchiré*, Monnetier-Mornex, Villa Emmanuel, 1960³.

¹⁴⁰ Raymond BROWN, *The Message of Hebrews*, BST, Leicester/Downers Grove, InterVarsity Press, 1982.

¹⁴¹ William L. LANE, *Hebrews 1-8*, WBC 47A, Dallas, Word, 1991, p. 96.

¹⁴² Albert VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 92s

¹⁴³ ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴⁴ G. H. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 144.

puis reprise en 4.13,15, 4.3,5,7. De plus, le mot clé du passage, *κατάπαυσις*, se retrouve en 3.11,18, 4.1,3(2x),5,10,11 – seules mentions de toute l'épître. A cela s'ajoute une très grande densité de verbes à fonction impérative (qu'ils soient à l'impératif ou au subjonctif) : 3.8,12,13,15, 4.1,7,11. Si, comme nous le verrons plus loin, on observe des étapes dans l'argumentation, on ne peut pas remettre en cause l'unité de 3.7-4.11.

Que faire maintenant de 3.1-6 et 4.11-13 ? Faut-il ou non les inclure dans notre passage ?

On trouve de nombreux parallèles entre 3.1-6 et 3.7-4.11. La personne de Moïse (3.2,3,5,16), la notion de fidélité/infidélité (3.2,5,12,19, 4.2,3), la présence d'un impératif en 3.1, la construction parallèle de 3.6b et 3.14 :

^{6b} οὐ [Χριστοῦ] οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς,

ἐάνπερ τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος **κατάσχωμεν**

¹⁴ μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν,

ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν **κατάσχωμεν**

Malgré ces parallèles les thématiques des deux passages diffèrent : dans le premier, il est question de la fidélité du chef (Moïse ou Christ) alors que, dans le deuxième, c'est l'infidélité du peuple (Israël ou l'Eglise) qui est en cause.

Un autre élément pourrait être versé au dossier d'une césure en 3.7. Dans la ligne des anciens commentateurs, D. Guthrie avance qu'en 3.1-4.11, l'auteur développait la supériorité du Christ sur Moïse (3.1-19) et sur Josué (4.1-11).¹⁴⁵ S'il est évident que 3.1-6 traite de la supériorité du Fils sur Moïse, cela est moins sûr pour 3.7-4.11. Notre passage parle bien de supériorité, mais non de celle du Christ lui-même sur un personnage de l'AT. L'enjeu principal de 3.7-14 est la supériorité du repos apporté par Jésus sur tous les autres types de repos proposés jusqu'alors, et les conséquences de ne pas le recevoir avec foi. Puisqu'il est clairement établi que le thème du repos ne déborde pas de 3.7-4.11, est-il vraiment judicieux d'inclure 3.1-6 dans notre section ? Nous pensons que oui.

En effet, en 3.1-6, l'auteur prépare ses auditeurs à entendre l'avertissement introduit par la citation du Psaume 95. Il commence par une interpellation personnelle (ἀδελφοὶ ἅγιοι) – la première de l'épître – et rappelle à ses destinataires la *vocation céleste* qui leur appartient (3.1). Puis, après la comparaison entre Jésus et Moïse, il termine son introduction en affirmant la continuité

¹⁴⁵ Donald GUTHRIE, *New Testament Introduction*, Leicester, InterVarsity Press, 1990⁴, p. 718.

entre la maison de Dieu de l'ancienne alliance et celle de la nouvelle alliance, c'est-à-dire les croyants d'aujourd'hui qui retiennent *l'assurance* et *l'espérance* (3.6).

Ainsi donc, les différences entre 3.1-6 et 3.7-4.11 s'inscrivent dans la continuité d'un développement cohérent. De la comparaison entre les chefs du peuple de Dieu – Moïse et Jésus – l'auteur passe à la comparaison du peuple d'hier avec celui d'aujourd'hui – Israël et l'Eglise – en s'appuyant sur une argumentation *a fortiori* : « Si, malgré une telle révélation et un tel chef, Israël s'est montré infidèle et a été privé du repos, à *combien plus forte raison* le serons-nous si nous méprisons une révélation et un chef supérieur ! ».

Qu'en est-il alors de l'avertissement de 4.12-13 ? N'est-il pas à considérer comme une transition, un post-scriptum à détacher du reste du développement ? En effet, il n'y est pas question de repos et son argument centré sur la Parole de Dieu semble relativement indépendant du contexte.

Pour notre part, nous lions ce passage à l'ensemble 3.7-4.11 pour trois raisons. La première est grammaticale. Il existe en effet un lien entre 4.11 et 4.12-13 : le subjonctif à fonction impérative qui conclut l'argument au début de 4.11, σπουδάσωμεν, est repris par le γάρ de 4.12 (*nous devons nous efforcer, car la Parole de Dieu sera notre juge*). A ce lien qui, à lui seul, ne suffirait pas s'ajoute la construction même de notre passage. Il donne une large place à une longue citation attribuée à l'Esprit Saint (3.7-11) où il est question du refus de la *voix* (φωνή) de Dieu par le peuple. Cette φωνή est citée deux fois (3.15, 4.7) et reprise sous les termes de *bonne nouvelle* (verbe εὐαγγελίζω en 4.2,6) et de λόγος (4.2). C'est à l'aune de cette révélation divine que le peuple a été jugé, car il ne l'avait pas reçu avec foi (4.2). De même, les destinataires qui ont reçu la *bonne nouvelle* (4.2) seront jugés par elle (4.12-13) s'ils ne s'efforcent pas d'y obéir (4.11). Nous estimons donc que la vieille habitude de séparer 4.12-13 de son contexte ne doit pas nous conduire à isoler ces versets qui, bien plus qu'un *post-scriptum*, appartiennent de plein droit à notre section.¹⁴⁶

3. STRUCTURE

Dans ces versets 3.1-4.13, l'auteur développe son argument en plusieurs étapes. Comme tout bon prédicateur, après une introduction préparant son auditoire (3.1-6), il commence par citer Ps 95.7b-11 (3.7-11), base de son développement. On identifie ensuite assez clairement deux grandes parties, chacune introduite par un verbe à fonction impérative : Βλέπετε en 3.12, φοβηθῶμεν en 4.1. Finalement, un dernier verbe à fonction impérative, σπουδάσωμεν, clôt la deuxième grande partie en 4.11, et conduit le lecteur vers le dernier développement lié à la Parole de Dieu (4.12-

¹⁴⁶ C'est également ce que défendent VANHOYE, *op. cit.*, p. 92s et LANE, *op. cit.*, p. 96.

13). Nous arrivons ainsi à une structure en deux parties principales, encadrées par une introduction et une conclusion :

3.1-6 : Moïse, Christ et la maison de Dieu

3.7-19 : Le repos perdu du pays promis

- a. 3.7-11 : Citation de Ps 95.7b-11 « Aujourd'hui, *n'endurcissez pas* vos cœurs »
- b. 3.12-19 : *Veillez* à ne pas ressembler aux incrédules qui n'entrèrent pas dans le repos

4.1-11 : Entrer dans le repos du 7^e jour

- a. 4.1-2 : *Craignons* de ne pas saisir la promesse du repos qui revient aux croyants
- b. 4.3-10 : Un repos demeure pour le peuple de Dieu
- c. 4.11 : *Efforçons-nous* d'y entrer

4.12-13 : Le jugement de la Parole de Dieu

B. Moïse, Christ et la maison de Dieu (3.1-6)

Le thème du repos n'étant pas directement traité dans cette partie, nous nous contenterons de quelques remarques.

Comme relevé plus haut, dans ces versets, l'auteur prépare ses lecteurs à recevoir l'avertissement solennel introduit par la citation du Psaume 95. Il le fait de deux manières. D'abord, et pour la première fois dans sa lettre, il s'adresse à eux directement en 3.1 : ἀδελφοὶ ἅγιοι. Ensuite, en développant le parallèle entre Moïse et Christ, il introduit un autre parallèle entre le peuple d'Israël – la *maison de Dieu* à laquelle Moïse appartient comme serviteur – et l'Eglise – la *maison de Dieu* bâtie par le Christ et sur laquelle il règne en Fils.

A l'arrière-plan de l'argumentation de l'auteur se trouve le récit de Nombres 12 où Miriam et Aaron contestent l'autorité de Moïse et son rôle d'unique médiateur. YHWH intervient alors et déclare la supériorité de Moïse, son *serviteur fidèle dans toute sa maison* (Nb 12.7, cité en He 3.2,5). C'est également en Nombres 12 qu'on trouve le plus bel éloge concernant Moïse, *l'homme le plus doux de la terre* (Nb 12.3). Il est frappant que ce soit justement ce passage et ce titre – honorifique – de *serviteur* qui serve à l'auteur de l'épître aux Hébreux de point de comparaison entre Jésus et

Moïse. Touche d'ironie : le titre reçu par Moïse comme marque de supériorité par rapport à ses pairs se transforme en signe d'infériorité par rapport au Fils.¹⁴⁷

Une dernière question : quelle est la nature de la *maison de Dieu* dont il est question dans ces versets ? S'agit-il du tabernacle élevé au désert, d'une autre construction physique, d'une image désignant le peuple de Dieu, ou encore d'une métaphore de la création entière, dont Dieu est le bâtisseur ?

Tant le contexte de Nombres 12 que celui d'Hébreux nous conduit à comprendre la *maison de Dieu* comme son peuple.¹⁴⁸ En effet, en Nombres 12, ce n'est pas en tant que sacrificateur concurrent que Moïse est mis en question, mais bien en tant que médiateur et chef du peuple d'Israël. À ceci s'ajoute que toutes les autres occurrences du mot οἶκος dans le reste de l'épître aux Hébreux sont utilisées pour désigner une groupe de personnes : la *maison d'Israël* (8.8,10), la *maison de Noé* (11.7). Quant à l'autre mention de la *maison de Dieu* en 10.21, la construction conduit également à la même conclusion.¹⁴⁹ Finalement, l'affirmation du v. 7, *nous sommes sa maison*, clarifie définitivement le propos et établit le parallèle entre le peuple d'Israël – la maison de Dieu sous l'ancienne alliance – et les croyants d'aujourd'hui – la maison de Dieu sous la nouvelle alliance. La venue du Fils dans *les derniers jours* (1.2) marque la distinction entre l'ancien système mosaïque et le nouveau temps de l'Eglise. Mais l'auteur de l'épître s'attache à souligner la continuité entre les deux *maisons* : toutes deux sont le peuple de Dieu et toutes deux courent le risque d'abandonner leur assurance, leur confiance dans leur rédempteur (3.6). Le médiateur étant aujourd'hui supérieur, le peuple est *a fortiori* d'autant plus coupable s'il n'obéit pas à ses paroles.

Par son introduction, l'auteur a habilement préparé ses lecteurs à recevoir pour eux l'avertissement du Psaume 95.¹⁵⁰ En effet, après avoir (1) établi la continuité et la supériorité entre Moïse et Jésus, (2) démontré le parallèle entre Israël et l'Eglise, l'auteur peut (3) appliquer à ses lecteurs l'argument *a fortiori* suivant : « Puisque nous avons un chef supérieur à Moïse et que nous sommes la maison de Dieu, nous devons *d'autant plus* tenir ferme ».

¹⁴⁷ Peter E. ENNS, « Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3:1-4:13 », *Westminster Theological Journal* 55.2 (1993), p. 270-271.

¹⁴⁸ Cf. Rodney J. DECKER, « The Warnings of Hebrews Three and Four », *The Journal of Ministry & Theology* 5.1 (2001), p. 16.

¹⁴⁹ Jean CALVIN, *Commentaires bibliques. L'épître aux Hébreux*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1990, p.142, Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître aux Hébreux*, vol.2, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1990, p. 111.

¹⁵⁰ LANE, *op. cit.*, p. 83.

C. Le repos perdu du pays promis (3.7-19)

Comme le souligne Koester, *le motif du peuple de Dieu séjournant au désert et un des trois grands cycles d'images dans Hébreux, à côté de l'entrée dans le sanctuaire et du voyage vers Sion*¹⁵¹. Et c'est en rappelant certains épisodes de ce séjour au désert que l'auteur de l'épître aux Hébreux va conduire ses destinataires à s'approprier les avertissements et les promesses de la génération de l'Exode.

Le point central de 3.7-19 est, plus que le repos, l'attitude tragique des Israélites au désert. Leur endurcissement (v. 8,13,15), leur comportement provocateur à l'égard de Dieu (v. 8-9,15,16), leur cœur mauvais (v. 10,12), sont autant de signes de leur incrédulité profonde (v. 10,12,19). C'est à cause de cette attitude de cœur que Dieu jure dans sa colère qu'ils n'entreront pas dans son repos (v. 11,18).

Dans cette partie, le repos est naturellement identifié par le lecteur au pays de Canaan. Mais à quels épisodes du peuple au désert l'auteur de l'épître renvoie-t-il ? A quels textes de l'AT fait-il référence à travers sa citation du Psaume 95 ? Et pourquoi avoir choisi cette citation en particulier ? Pour répondre à ces questions, nous remonterons d'abord jusqu'au Psaume 95, en étudiant ses liens avec les textes du Pentateuque, puis nous reviendrons à notre texte en voyant comment son auteur fait usage du psaume pour fonder son propos.

1. LE PSAUME 95

On a parfois le sentiment, en lisant rapidement les interprétations faites par les auteurs néotestamentaires des passages de l'AT, que leur exégèse n'est pas très respectueuse du texte original pris dans son contexte. Qu'en est-il de l'auteur de l'épître aux Hébreux dont près d'un cinquième de l'œuvre (59 versets/303) est constitué de citations de l'AT ? L'étude de toutes ces citations dépasse largement le cadre de notre étude : nous nous contenterons du passage qui nous occupe, en particulier de l'usage que fait l'auteur du Psaume 95.

a) Contexte et contenu

Le Psaume 95 appartient au 4^e livre des Psaumes dont Moïse, le médiateur, est la figure centrale : il apparaît aux Psaumes 90, 99, 103, 105, 106.¹⁵² Le Psaume 95 fait partie plus précisément de la série des « psaumes royaux » (Psaumes 93-100) qui célèbrent la royauté de YHWH sur son peuple et sur l'univers entier. Si le fameux *YHWH règne !* n'est pas présent dans notre psaume, la figure du

¹⁵¹ KOESTER, *op. cit.*, p. 262.

¹⁵² Cf James HELY-HUTCHINSON, *Alliance davidique et nouveauté de l'alliance nouvelle dans la perspective du psautier hébraïque*, thèse de doctorat défendue à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine, 2006, p. 49.

roi-berger conduisant son peuple-troupeau (parallèle explicité en Ps 100.3) apparaît au centre du psaume (v. 7a) comme une charnière entre deux parties fort contrastées.

Ce n'est en effet que la deuxième partie du Psaume 95 qui est reprise en He 3.7-11 ; une deuxième partie très différente du début du psaume. Dans le v. 1-7a, le psalmiste invite Israël à louer YHWH (v. 1-2) à cause de sa création (v. 3-5), puis à louer YHWH, son créateur (v. 6), car il lui appartient (v. 7a). Le ton change radicalement dès 7b où la louange laisse la place à l'avertissement solennel de ne pas ressembler à la génération incrédule du désert (v. 7b-11).

Comme le montre très bien Enns, le Psaume 95 tire son unité de son thème central : celui de la création et de la re-crétion.¹⁵³ Dieu est présenté comme le créateur de toutes choses (v. 1-5), et plus particulièrement comme le re-crétion/rédempteur de son peuple qu'il libère par l'exode pour lui appartenir en propre (v. 6-7a).¹⁵⁴ Ce mouvement du cosmique vers le personnel se poursuit avec l'avertissement des v. 7-11, dans lesquels le cadre de l'exode est explicité.

b) Massa et Meriba : l'arrière-plan du psaume

Dans le TM, Ps 95.8 mentionne explicitement *Massa et Meriba* comme les lieux de la révolte du peuple au désert. On trouve ces noms dans deux passages. En Exode 17, quand, en route vers le Sinaï, le peuple, remettant en cause son exode hors d'Égypte, s'en prend à Moïse qui frappe le rocher d'où sort de l'eau ; le lieu, Rephidim, est appelé Massa et Meriba (*querelle et contestation*) par Moïse. En Nombres 20, 40 ans plus tard à Kadesh, lorsque Moïse se rend coupable d'avoir frappé deux fois le rocher pour que l'eau coule ; cette fois-ci, seul le nom de Meriba est donné au lieu.

On rapproche généralement la mention de *Massa et Meriba* du texte d'Exode 17 puisqu'ils y sont tout deux nommés¹⁵⁵, mais plusieurs exégètes¹⁵⁶ voient dans cette mention une évocation de toute la période du désert caractérisée par le révolte du peuple : Massa et Mériba forment comme une inclusion résumant l'ensemble des 40 ans de *querelle* et de *contestation*.

Cette lecture est renforcée par le fait que l'événement auquel la fin du psaume se rapporte ne semble être ni celui d'Exode 17, ni celui de Nombres 20. C'est plutôt l'épisode rapporté en

¹⁵³ Peter E. ENNS, « *Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3:1-4:13* », *Westminster Theological Journal* 55.2 (1993), p. 255-280.

¹⁵⁴ On retrouve le parallèle entre l'exode et la création en Ex 15.16, Es 43.14-17, Os 8.13-14, et celui entre le (nouvel) exode et les figures du berger et du troupeau en Nb 27.15-17, Ps 74.1-2, 77.20, 78.52, 100.3, Es 40.11, 44.24-28, Jr 31.10, Ez 34, Os 12.13-14, Mi 5.4.

¹⁵⁵ Albert VANHOYE, « Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,11 », *Biblica* 49 (1968), p. 11.

¹⁵⁶ Voir ENNS, *op. cit.*, p. 264-266.

Nombres 14, le refus d'entrer dans le pays promis, qui semble être à l'arrière-plan de l'exhortation de Ps 95.10-11. On y retrouve en effet plusieurs éléments : le refus d'écouter la voix de Dieu (v. 7, cf. Nb 14.22), la vue des œuvres de Dieu (v. 9, cf. Nb 14.22), le châtement des 40 ans (v. 10, cf. Nb 14.33-34), et le serment divin (v. 11, cf. Nb 14.21-23, 28-30).

Ainsi, l'auteur du psaume utilise l'évocation de *Meriba et Massa* en Exode 17 et Nombres 20 pour décrire l'attitude générale du peuple¹⁵⁷, et se réfère plus précisément à l'évènement du refus d'entrer dans le pays rapporté en Nombres 14. Mais, souligne Allen¹⁵⁸, la perspective du psaume, sa structure ainsi que son langage ne correspond à aucun des textes déjà mentionnés. Il propose de voir dans la perspective « conditionnelle » du psaume (Israël est le peuple de Dieu *si* il écoute sa voix), sa structure bipartite (appel à entrer dans la présence de Dieu/avertissement contre la désobéissance), et ses termes clés (*aujourd'hui, repos, irritation, désobéissance*), comme autant de renvois à une interprétation dans le style du livre du Deutéronome de l'épisode de Nombres 14. Même si l'argumentation d'Allen ne nous convainc pas totalement, en particulier dans les liens qu'il établit entre Hébreux 3-4 et le Dt, nous nous rangeons derrière lui pour reconnaître que le Psaume 95 évoque plus la situation d'un peuple au seuil du pays promis que celle d'une nation dans une longue marche au désert.

Cette position du peuple au seuil d'entrer dans le repos a conduit plusieurs exégètes à situer le contexte rédactionnel du Psaume 95 dans le cadre de la liturgie cultuelle, de l'invitation à s'approcher de la présence de Dieu au temple de Jérusalem.¹⁵⁹ Les appels de la première partie à *venir*, à *s'approcher*, trouve en effet un écho dans la terrible conclusion où YHWH jure : « Ils *n'entreront pas* dans mon repos ! ». Le peuple d'Israël, bien que techniquement *entré dans le repos* sous Josué (Jos 21.44) et ayant même bâti le *lieu de repos* que Dieu lui avait ordonné (Dt 12.10-11), doit rester vigilant pour ne pas endurcir son cœur et être ainsi privé du repos divin.

2. CITATION DE PSAUME 95 EN HEBREUX 3.7-11

En reprenant le Psaume 95, l'auteur de l'épître aux Hébreux importe donc dans son argumentation plusieurs « couches » porteuses de sens : l'épisode du refus d'entrer en Canaan (Nombres 14), l'atmosphère résumée par *Meriba et Massa* (Exode 17 et Nombres 20), une forme

¹⁵⁷ KOESTER, *op. cit.*, p. 255 et 263-264.

¹⁵⁸ David L. ALLEN, « More Than Just Numbers. Deuteronomic Influence in Hebrews 3:7-4:11 », *TB* 58.1 (2007), p. 129-149.

¹⁵⁹ Frank-Lothard HOSSELD, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 2005, p. 460, et Gwynne Henton, DAVIES « Psalm 95 », *ZAW*, 85 (1973), p. 190, cité par ALLEN, *op. cit.*, p. 133-135.

de discours inspirée du Deutéronome et, finalement, un psaume évoquant le culte d'un peuple *entré dans le repos* mais en danger de ne pas y rester (Psaume 95).

Comment l'auteur de l'épître utilise-t-il ce texte ? Comment l'applique-t-il à ses destinataires et quels sont les points qu'il s'attache à mettre en évidence ?

Après l'introduction de 3.1-6 qui plante le décor, l'auteur cite la deuxième partie du Psaume 95 dans son entier en l'attribuant au Saint-Esprit pour souligner la gravité de son avertissement.¹⁶⁰ Comme l'a fort bien démontré Vanhoye¹⁶¹, c'est sur le texte de la LXX, qui contient quelques différences par rapport au TM, que l'auteur développe son argumentation en y introduisant encore quelques modifications (signalées dans le tableau ci-dessous).

Ps 95.7b-11 (TM)	Ps 94.7b-11 (LXX)	He 3.7b-11
הַיּוֹם אִם־בִּקְלוֹ תִשְׁמָעוּ: 7b	7b σήμερον ἂν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε	7b σήμερον ἂν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,
8 אֶל־תִּקְשׁוּ לִבְבְּכֶם כְּמַרְיבָה כְּיוֹם מִפֶּה בְּמִדְבָּר:	8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὥς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ	8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὥς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,
9 אֲשֶׁר נִסּוּנִי אֲבוֹתֵיכֶם בְּחֲנוּנֵי גַם־רָאוּ פָעִלִי:	9 οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐδοκίμασαν καὶ εἶδοσαν τὰ ἔργα μου	9 οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου
10 אַרְבָּעִים שָׁנָה אֶקוּט בְּדוֹר וָאֶמַר עִם תַּעֲנִי לִבִּי הֵם וְהֵם לֹא־יָדְעוּ דַּרְכִּי:	10 τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ καὶ εἶπα· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου	10 τεσσαράκοντα ἔτη διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,
11 אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְּאָפִי אִם־יִבְאֹון אֶל־מִנְחָתִי:	11 ὥς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου	11 ὥς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

a) En pérégrination ou au seuil du pays ?

La thèse de Vanhoye – Hébreux s'appuie sur la LXX et non sur le TM – part de la traduction des noms propres *Meriba* et *Massa* par des noms communs *l'exaspération* et *la tentation* dans la LXX.¹⁶²

¹⁶⁰ SPICQ, *op. cit.*, p. 72.

¹⁶¹ Albert VANHOYE, « Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,11 », *Biblica* 49 (1968), p. 9-26.

¹⁶² VANHOYE, *op. cit.*, p. 13-16.

Il démontre comment un Juif hellénisé du 1^e s. n'ayant accès qu'au texte de la LXX ne pouvait pas saisir d'allusion aux épisodes précis de *Meriba* et *Massa* dans le Psaume 94 (LXX). La version des LXX transmet donc l'atmosphère de révolte – comme le fait d'ailleurs également le TM – plutôt que de renvoyer à des épisodes précis.¹⁶³ Notons que les Targum adoptent la même voie en offrant une lecture littérale des deux noms communs.¹⁶⁴ Cette « disparition » des deux noms propres accentue l'allusion à Nombres 14 : c'est le refus d'entrer en Canaan qui devient le centre de la deuxième partie du psaume, et donc de la citation d'He 3.7-11.

Au milieu du 20^e s., Käsemann avait popularisé la thèse que l'épître aux Hébreux s'adressait à un peuple en exode, en pèlerinage, comparé au peuple d'Israël expérimentant la fidélité de Dieu au désert.¹⁶⁵ Cette hypothèse aurait pu tenir la route si l'auteur de l'épître s'était basé sur le TM pour citer le Psaume 95 : les évocations de *Meriba* et *Massa* auraient transporté les destinataires en pleine pérégrination en terre aride. Mais la mise au premier plan de l'épisode de Nombres 14, par la transformation des noms propres en noms communs, invite le lecteur à s'identifier au peuple aux portes du pays avec comme choix celui d'entrer ou de ne pas entrer, de tenir ferme à la promesse ou de retourner en arrière.¹⁶⁶ Comme le dit Vanhoye :

Il n'est plus question d'un chemin interminable, mais des derniers pas à franchir : le moment est venu de passer du désert au royaume de Dieu. Quant aux longues pérégrinations, loin d'être proposées en exemple aux fidèles, elles constituent le châtiment des incrédules, de ceux qui refusent l'invitation divine à entrer.¹⁶⁷

Comme pour confirmer que c'est bien Nombres 14 qu'il a en vue en citant le Psaume 94 (LXX), l'auteur de l'épître se base sur ce chapitre dans la suite de son argumentation. En particulier, les trois questions rhétoriques (3.16-18) invitent le lecteur à se référer à Nombres 14 pour y trouver les réponses. Plus encore, la *bonne nouvelle* reçue par le peuple de Dieu n'est-elle pas celle transmise par Josué (*Jésus* dans la LXX) annonçant que la terre promise était *très, très bonne* (Nb 14.7-8) ? Le nouveau peuple de Dieu, l'Eglise, est également aux portes du pays promis, elle a aussi reçu la *bonne nouvelle* de Jésus : elle se doit, comme Israël, d'y répondre avec foi et d'entrer dans le repos de Dieu.

¹⁶³ ATTRIDGE, *op. cit.* p. 115.

¹⁶⁴ George H. GUTHRIE, « Hebrews », in Gregory K. BEALE, Donald A. CARSON, s. dir., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids/Nottingham, Baker Academic/Apollos, 2007, p. 953.

¹⁶⁵ Ernst KÄSEMANN, *The Wandering people of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Eugene, Wipf & Stock, 2002. Thèse reprise également par William G. JOHNSON, « The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews », *JBL* 97/2 (1978), p. 239-251.

¹⁶⁶ LANE, *op. cit.*, p. 90.

¹⁶⁷ VANHOYE, *op. cit.*, p. 17-18.

b) Révélation et incrédulité

L'auteur de l'épître reprend donc le texte de la LXX en y opérant quelques modifications. La plupart sont mineures et ne changent rien au sens : leur motivation est sans doute purement stylistique.¹⁶⁸ Une d'entre elles mérite néanmoins notre attention : l'adjonction de διὸ au v. 10.

LXX :	εἶδοσαν τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη	προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ
He :	εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη διὸ	προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ

On pourrait traduire :

LXX :	<i>ils virent mes œuvres pendant 40 ans</i>	<i>je me suis irrité contre cette génération</i>
He :	<i>ils virent mes œuvres pendant 40 ans. C'est pourquoi</i>	<i>je me suis irrité contre cette génération</i>

Alors que dans la LXX, comme le TM, le *pendant 40 ans* peut être associé tant avec les œuvres qu'avec l'irritation, l'auteur de l'épître, en ajoutant διὸ, établit clairement que l'irritation est la conséquence de la vision des œuvres pendant 40 ans. Pourquoi cet ajout ? Est-ce pour ôter le caractère négatif des 40 ans au désert, comme le suggère Enns¹⁶⁹ qui défend la vision d'un peuple en pèlerinage ? Nous ne le suivons pas sur ce point. En effet, dans tout le reste du passage (He 3.16-18), les 40 ans au désert sont clairement associés à un temps de châtiment et non de bénédiction. Attridge et Hofius évoque la possibilité que l'auteur de l'épître ait en vue deux périodes de 40 ans : la première de désobéissance, la deuxième de châtiment.¹⁷⁰ Pour d'autres commentateurs (Delitzsch, Westcott, Zahn, Spicq), ces 40 ans de désobéissance correspondraient au temps qui sépare le ministère du Christ de la rédaction de l'épître ou de la chute de Jérusalem.¹⁷¹

La reprise en 3.17 d'une expression proche de Ps 94.10a (LXX) : τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα, peut nous aider à y voir plus clair : τίσιν δὲ προσώχθισεν τεσσαράκοντα ἔτη; (*contre qui fut-il irrité durant 40 ans ?*). Cette allusion sans reprise du διὸ montre que l'auteur n'a pas en vue un rapport de conséquence entre les 40 ans et l'irritation en 3.9-10. Il veut plutôt souligner celui qui existe entre la vision des œuvres de Dieu – rappelées en 3.16 et auxquelles le peuple a répondu par

¹⁶⁸ Pour une analyse complète de toutes les modifications apportées par l'auteur de l'épître au texte de la LXX : ENNS, *op. cit.*, p. 273-278 et GUTHRIE, *op. cit.*, p. 954-955.

¹⁶⁹ ENNS, *op. cit.*, p. 273-274.

¹⁷⁰ ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 115, HOFIUS, *Katapausis, op. cit.*, p. 129.

¹⁷¹ Mentionnés par SPICQ, *op. cit.*, p. 74.

l'incrédulité – et l'irritation.¹⁷² L'accentuation opérée par l'auteur de l'épître respecte le texte original, tout en faisant ressortir le point saillant qu'il développera plus loin.¹⁷³

Une question reste encore en suspens. Pourquoi l'auteur a-t-il choisi de citer le Psaume 95 ? S'il avait en vue le refus d'entrer, pourquoi ne pas citer directement Nombres 14 ? Nous laissons cette question ouverte pour l'explorer plus en détail dans notre étude de 4.1-11, ci-dessous.

3. LE REPOS EN PSAUME 95.11 ET HEBREUX 3.7-19

Pour un lecteur qui disposerait d'un texte n'allant que jusqu'à He 3.19, la question de la nature du repos dans l'épître aux Hébreux reviendrait sans doute à la signification que prend ce dernier dans le Psaume 95.

À première vue, le repos du Psaume 95 est celui refusé au peuple en Nombres 14 : le pays de Canaan¹⁷⁴. Mais, à ce stade, un problème surgit : les contemporains du psaume vivent bien après Moïse et Josué, longtemps après la conquête et l'accomplissement de la promesse de YHWH de *donner du repos* à son peuple (Jos 21.44). Quel peut donc être le sens du repos pour les contemporains du Psaume 95 ?

L'interprétation la plus sobre voit dans le repos du Psaume 95 un repos spirituel offert par Dieu à son peuple s'il demeure en communion avec lui.¹⁷⁵ Malgré – ou à cause de – sa simplicité, cette lecture a laissé plusieurs commentateurs sur leur faim. D'autres interprétations de ce *repos* ont donc été proposées.

Ainsi certains ont proposé d'identifier le repos avec la terre d'Israël en datant ce psaume de la période de l'exil. Le thème de l'exode développé à partir du v. 7 conviendrait bien à cette période mouvementée où les prophètes annoncent justement un nouvel exode.¹⁷⁶ Pour Jewett qui s'appuie sur Dt 12.9-10, 25.19, le repos du Psaume 95 est le pays promis, c'est-à-dire *le royaume théocratique pleinement libéré de ses ennemis et rempli de la bonté de Dieu et donc en paix, un territoire défendu divinement*¹⁷⁷.

¹⁷² Cf. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 954.

¹⁷³ Il est à noter que la BHS insère un l juste après אַרְבָּעִים שָׁנָה ce qui peut laisser penser que la lecture de l'auteur de l'épître – rattachant les 40 ans à la vision des œuvres – était également celle adoptée par les massorètes et, sans doute, par la tradition juive avant eux.

¹⁷⁴ Cf. ALLEN, *op. cit.*, p. 141, spécialement n.51.

¹⁷⁵ Gerhard VON RAD, « There Still Remains a Rest for the People of God: An investigation of a Biblical Conception », *The Problem of Hexateuch and other Essays*, Londres, SCM Press, 1984, p. 99.

¹⁷⁶ John LAANSMA, « 'I Will Give You Rest': The Background and Significance of the Rest Motif in the New Testament », *TB* 46.2 (1995), p. 385-388.

¹⁷⁷ Robert JEWETT, *Letter to Pilgrims. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, New York, Pilgrim, 1981, p. 55-56.

Comme nous l'avons vu dans notre étude du contexte intertestamentaire, d'anciennes interprétations rabbiniques comprennent le repos comme appartenant aux réalités eschatologiques. Ainsi Rabbi Eliezer identifie les 40 ans avec le règne du Messie (Talmud Babylonien, *Sanhedrin* 99a)¹⁷⁸.

Koester évoque encore le sens de *jour de sabbat* pour le repos du Psaume 95. En effet, le jour du repos fait partie de l'alliance entre Dieu et son peuple au Sinaï (Ex 35.2) et est étroitement lié aux thèmes de la création (Gn 2.2, Ex 20.11), de la rédemption (Dt 5.12-15), et de l'expiation (Lv 16.31), qui sont autant d'aspects attribués à l'œuvre du Christ en He 2.10-18.¹⁷⁹ Mais si le sabbat était en vue dans le Psaume 95, pourquoi utiliser le terme מְנוּחָה ?

Une autre lecture proche de celle de Koester, avancée par Enns¹⁸⁰, propose d'identifier le repos divin du Psaume 95 au repos divin du 7^e jour de la création (Gn 2.2). Tout en reconnaissant que la racine diffère (שָׁבַת en Gn 2.2 et נָח en Ps 95.11), Enns défend que cette compréhension est cohérente avec le thème du psaume : création et re-création/exode. Bien qu'intéressante, il nous semble que cette lecture anticipe par trop les développements d'He 4.1-11. Si on peut effectivement trouver des éléments du thème de la création dans le psaume, ils ne sont pas suffisants pour rattacher solidement le repos du v. 11 avec celui de Gn 2.2. Néanmoins, cette lecture illustre bien la richesse du thème du repos et laisse deviner les développements ultérieurs possibles.

Pour d'autres commentateurs, qui datent le psaume de l'époque préexilique, le repos, bien que renvoyant initialement au pays (*cf.* Nombres 14), correspondrait au temple de Jérusalem.¹⁸¹ Cette interprétation se retrouve également dans les Targum (*Targum Ps* 95.11) et un commentaire rabbinique de Nb 14.19, citant Ps 95.11, identifie le repos avec la tente de la rencontre.¹⁸² Le temple apparaît plusieurs fois comme le *lieu de repos* de YHWH (1Ch 28.2, 2Ch 6.41, Ps 132.8, Es 66.1). De plus, d'une certaine manière, le temple est la prolongation du pays : une fois le peuple établi dans son repos, YHWH choisira un lieu pour son propre repos (Dt 12.9-11). Cette lecture explique aussi l'expression étrange du v. 11 *mon repos* – et non *leur repos* qui serait plus logique. Si c'est bien le temple qui est en vue, *mon* prend tout son sens.

¹⁷⁸ Cité par G. H. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 954. Pour une histoire de l'interprétation rabbinique du repos en Ps 95.11 : Jon C. LAANSMA, 'I Will Give You Rest': *The Rest Motif in the New Testament with special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*, WUNT 2/98, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 124-128.

¹⁷⁹ KOESTER, *op. cit.*, p. 258.

¹⁸⁰ ENNS, *op. cit.*, p. 269.

¹⁸¹ DAVIES, *op. cit.*, p. 187ss.

¹⁸² Cité par GUTHRIE, *op. cit.*, p. 953-954.

4. DEVELOPPEMENTS DE L'AUTEUR (3.12-19)

En se basant sur les acquis de son introduction, l'auteur applique le Psaume 95 à ses destinataires : comme les Israélites sous Moïse, les croyants d'aujourd'hui sont au seuil du pays promis. Le développement est composé de deux sections – *Aujourd'hui* (v. 13-15) et l'identité des châtiés (v. 16-18) – encadrées par le thème de la révélation et de l'incrédulité, la clé du passage.

Le terme *aujourd'hui* (3.13,15, 4.7) est un des termes principaux du passage. Sa fonction première en Hébreux, comme dans le Psaume 95, est d'actualiser l'évènement historique du refus d'Israël d'entrer en Canaan. « Attention, prévient l'auteur, n'imiter pas *aujourd'hui* le comportement qui, *hier*, a valu à vos pères de connaître le châtiment divin ! ». A ce premier sens, l'auteur de l'épître en ajoute un second. En mettant en exergue le mot *aujourd'hui*, il lui confère un statut particulier, celui de désigner le temps de la révélation.¹⁸³ « Aujourd'hui, Dieu parle. Ecoutez et obéissez de peur de subir sa colère ! ». Ce temps de la révélation semble faire écho aux premiers versets de l'épître où le Fils est la révélation finale ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (1.2).¹⁸⁴ Finalement, cet *aujourd'hui* rappelle l'échec lamentable de la tentative du *demain* des Israélites en Nb 14.40-45 : il y a un temps (*aujourd'hui*) pour la révélation, la foi et le salut, et il y a un temps (*demain*) pour le jugement (cf. 4.1 ὕστερον κέναι *venir trop tard*). « La 'fenêtre de tir' de la foi n'est ouverte qu'aujourd'hui ; elle pourrait être fermée demain : croyez donc aujourd'hui ! ».

L'auteur poursuit en 3.16-18 par une suite de questions rhétoriques ayant pour but d'établir l'identité de ceux qui ont été châtiés et de renforcer le parallèle entre ces derniers et ses destinataires. En effet, ceux qui ont *désobéi* (v. 18) et sont *morts dans le désert* (v. 17) sans entrer dans le *repos* promis (v. 18) sont pourtant les mêmes qui sont *sortis d'Egypte par Moïse* et qui ont *entendu* la révélation divine (v. 16).

Finalement, l'auteur encadre ces deux développements en plaçant le terme ἀπιστία en inclusion (3.12,19).¹⁸⁵ Car c'est le péché qui guette tous les membres du peuple de Dieu. A la différence près que la punition d'Israël n'a été « que » matérielle et temporaire (40 ans), alors que celle des destinataires de l'épître, récipiendaires d'une révélation supérieure, possède une dimension spirituelle et éternelle.

¹⁸³ CALVIN, *op. cit.*, p. 51 : « cet aujourd'hui, dont il est fait mention dans le psaume, ne doit pas être restreint au temps de David, mais il comprend tout le temps pendant lequel Dieu nous parle », voir aussi SPICQ, *op. cit.*, p. 72-73, WEISS, *op. cit.*, p. 678-679 et ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 117 qui souligne le « défi de vivre dans le moment où Dieu parle ».

¹⁸⁴ Robert JEWETT, *Letter to Pilgrims. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, New York, Pilgrim, 1981, p. 58.

¹⁸⁵ LANE, *op. cit.*, p. 83.

Dans ce passage de 3.7-19, l'auteur développe le thème de l'incrédulité et de ses terribles conséquences¹⁸⁶ : peut-on mieux ouvrir la voie à ses opposés, la foi et le salut ?

D. Entrer dans le repos du 7^e jour (4.1-11)

En construisant un parallèle entre le peuple de l'ancienne alliance et celui de la nouvelle, l'auteur a commencé par brosser un tableau sombre et sans appel (3.7-19). Mais, en bon pédagogue, il ne se contente pas de manier le bâton du châtement pour exhorter ses auditeurs : dans sa deuxième partie (4.1-11), tout en gardant la tonalité grave de l'avertissement, il leur dévoile la splendeur des promesses et des bénédictions que Dieu tient en réserve pour ses fidèles et qui, tels des rais de lumière, percent les épais nuages du châtement.

1. ENTREE ACTUELLE OU FUTURE ?

a) Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν

En 4.2, l'auteur explicite pour la première fois le parallèle entre les deux peuples (*nous aussi*) : tous deux ont été évangélisés par Ἰησοῦς (Josué/Jésus), et tous deux ont eu à faire le choix de *mélanger* la bonne nouvelle du messenger/apôtre (cf. 3.1) avec de la foi. Car, pour l'auteur, la foi est la clé pour entrer, dès *aujourd'hui*, dans le repos ; d'où cette étrange affirmation : *nous qui avons cru, nous entrons* (εἰσερχόμεθα) *dans le repos* (4.3a).

Mais, alors que ce repos semblait acquis, l'auteur termine son développement par cette exhortation : *Efforçons-nous/Empressons-nous donc d'entrer* (Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν) *dans ce repos-là afin que personne ne tombe selon un tel modèle* (ὑποδείγματι) *de désobéissance* (4.11). À nouveau la foi est intimement liée à l'entrée dans le repos, mais alors que cette dernière est présentée en 4.3 comme actuelle pour les chrétiens, l'auteur semble la placer dans l'avenir, comme un but à atteindre par la persévérance.

Il existe deux traductions possibles pour σπουδάζω en 4.11 : *s'efforcer* ou *s'empresser*. La première souligne justement la notion de persévérance, de mettre en œuvre son énergie afin d'obtenir le repos promis, alors que la deuxième met l'accent sur la dimension temporelle de l'évènement qui se présente : l'entrée n'est pas ouverte pour toujours, l'empressement est donc de rigueur. Quelle traduction choisir ? Les deux sens de σπουδάζω se retrouvent dans le NT chez Paul et Pierre (Ga

¹⁸⁶ SPICQ, *op. cit.*, p. 71.

2.10, Ep 4.3, 1Th 2.17, 2Ti 2.15, 4.9,21, Tit 3.12, 2Pi 1.10,15, 3.14). Quant au sens, les deux lectures sont possibles.

Mais le contexte, qui donne une grande place à l'élément temps, nous pousse à privilégier la seconde. En effet, c'est *aujourd'hui* (3.7,13,15, 4.7), en ce nouveau *jour* que Dieu donne à son peuple (4.8), qu'il faut entrer dans le repos/pays de peur de *venir trop tard* (4.1), *empressons-nous donc d'entrer* ! En choisissant cette lecture, on remarque que l'accent est moins porté sur l'effort à fournir pour entrer que sur l'occasion à saisir maintenant par la foi. Comme le peuple au seuil du pays, l'enjeu est moins dans la force que dans le moment du choix, signe de foi ou d'incrédulité (cf. Nombres 14) : *empressons-nous d'entrer aujourd'hui*, car demain il sera trop tard. En effet, au lendemain de son refus d'entrer, le peuple d'Israël se rebiffe et met en œuvre toute sa force pour entrer dans le pays ... entreprise qui se soldera par un échec cuisant (Nb 14.40-45), car l'occasion était passée où, en réponse à sa foi, la force divine allait être déployée.

Mais comment concilier cette exhortation finale avec l'affirmation du v. 3 que *nous, les croyants, entrons dans le repos* ? Avant d'aller plus loin, il est intéressant de remarquer que certaines variantes du texte lui-même peuvent valablement en modifier l'interprétation. On trouve ainsi dans deux manuscrits majeurs (Codex Alexandrinus [A] et Ephraemi [C]) εἰσερχόμεθα οὖν à la place de εἰσερχόμεθα γάρ en 4.3. Cette différence de lettre (ω à la place de ο) conduit à lire un subjonctif à fonction impérative (*Entrons ... !*) à la place d'un présent (*Nous entrons ...*). Cette leçon trouve un soutien dans le texte lui-même. En effet, la présence d'un subjonctif à fonction impérative suivi d'un οὖν situe le v. 3 dans la ligne constituée par les v. 1 (φοβηθῶμεν οὖν), 11 (Σπουδάσωμεν οὖν), 14 (Ἔχοντες οὖν) et 16 (προσερχόμεθα οὖν). De plus, cette leçon élimine la tension entre les v. 3 et 11 : dans les deux cas, l'entrée du repos est un but assigné aux croyants.

Malgré son attrait, cette leçon est rejetée par les spécialistes.¹⁸⁷ Non seulement le contexte mais également les évidences externes des manuscrits (P^{13, 46} B D K P Y 33 614 it vg syr^h cop^{sa} eth) penchent clairement en faveur du γάρ (bien plus « vigoureux » selon Metzger¹⁸⁸), mais en plus le subjonctif ne s'accorde guère avec la syntaxe de la suite du verset – on peine à l'accorder avec οἱ πιστεύσαντες – et semble être lié à une mauvaise interprétation produite par la présence du οὖν.¹⁸⁹ En effet, un subjectif n'est jamais suivi d'un γάρ dans l'Écriture.

¹⁸⁷ BÉNÉTREAU, *L'épître aux Hébreux*, vol.1, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, p. 172.

¹⁸⁸ Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994², p. 595.

¹⁸⁹ METZGER, *op. cit.*, p. 596.

b) Entrer et s'empresse d'entrer

En retenant donc avec les spécialistes un verbe au présent en 4.3, la question reste ouverte : comment peut-on *entrer* et *s'empresse d'entrer* ?

Malgré leur reconnaissance d'une forme verbale au présent, plusieurs commentateurs proposent de traduire εἰσερχόμεθα par un futur, arguant que le sens du présent est souple en grec et peut parfois désigner une action future.¹⁹⁰ Ils défendent que le contexte dicte une telle traduction : outre 4.11 qui souligne l'inaccomplissement de l'entrée dans le repos, le motif du peuple en marche au désert développé au ch. 3 oblige le lecteur à comprendre l'affirmation de 4.3 comme une action future. L'auteur aurait utilisé le présent pour souligner la certitude de cette action future. Donnant une large place au contexte, Gaffin qui se situe dans la ligne de la thèse de Käsemann explique ainsi que la traduction d'εἰσερχόμεθα par un présent *violerait la manière dont le modèle du [pèlerinage au] désert est utilisé*¹⁹¹. On remarque immédiatement que pour Gaffin, c'est le texte qui est soumis au cadre interprétatif du peuple en pèlerinage, et non l'inverse.

Sans aller aussi loin, Laansma souligne que la perspective corporative développée par l'auteur (*maison de Dieu* 3.6, comparaison avec le peuple, usage du *nous*, *sabbatismos pour le peuple de Dieu* 4.9) conduit à considérer une entrée dans le repos en tant que peuple et non individuellement, ce qui oblige une interprétation futuriste.¹⁹² Mais cette lecture est également soumise à une conception particulière du repos qui serait impossible à vivre corporativement dans l'ère présente.

Plusieurs auteurs s'appuient également sur la notion de promesse si importante dans l'épître. Si c'est bien *une promesse de repos* qui *subsiste* (4.1), elle ne peut trouver sa réalisation que dans l'avenir. Les croyants, plus qu'à l'entrée, devraient s'attacher à la promesse du repos.¹⁹³ De plus, une conception futuriste du repos cadre parfaitement avec la notion de repos véhiculée par le judaïsme de l'époque : un repos céleste réservé aux justes depuis l'origine.¹⁹⁴

¹⁹⁰ Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 194, F. F. BRUCE, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, The New London Commentary on the New Testament, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1965, p. 73, n. 17, Laansma, *op. cit.*, p.306-310, MOFFAT, *op. cit.*, p. 51, WEISS, *op. cit.*, p. 279, ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 246, HOFIUS, *op. cit.*, p. 180 n. 352, KOESTER, *op. cit.*, p. 270, entre autres.

¹⁹¹ Richard B. GAFFIN Jr., « A Sabbath Rest Still Awaits the People of God », in Charles G. DENNISON, Richard C. GAMBLE, s. dir., *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, Philadelphie, Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986, p. 43, cité par Lee Irons, « Entering God's Rest by Faith: Realized Eschatology in Hebrews 3:7-4:11 », publié sur http://www.upper-register.com/papers/rest_hebrews.pdf, 2007, p. 13, consulté le 14 avril 2009.

¹⁹² LAANSMA, *op. cit.*, p. 306.

¹⁹³ ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 239, LAANSMA, *op. cit.*, p. 306.

¹⁹⁴ Cf. II.B.2.c) *Espérances d'un repos eschatologique*, p. 38ss, ci-dessus.

Faudrait-il déduire d'autres usages d'εἰσέρχομαι dans l'épître désignant l'entrée dans le sanctuaire (6.19,20, 9.12,24,25) que la formulation εἰσέρχομαι εἰς τὴν κατάπαυσιν (qu'on trouve en 3.11,18,19, 4.1,3,5,6,10,11) est une expression technique développée par l'auteur de l'épître comparable à εἰσέρχομαι εἰς τὴν ζώην (Mc 9.43-47), εἰσέρχομαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mc 10.15,25-25) ? Une telle construction renverrait à l'entrée dans le sanctuaire divin et ne pourrait concerner les croyants que dans l'avenir. Cette interprétation, bien que séduisante, s'achoppe à plusieurs écueils : premièrement, le sujet d'εἰσέρχομαι lorsqu'il est question du sanctuaire est toujours Jésus ; deuxièmement, l'entrée *une fois pour toutes* du Fils dans le tabernacle céleste est située dans le passé et constitue une assurance pour les croyants d'avoir accès au sanctuaire (10.19) ; finalement, le nombre d'usages d'εἰσέρχομαι avec le repos (9 occurrences) est nettement supérieur à celui des emplois avec le sanctuaire (5 occurrences) ce qui affaiblit encore la possibilité d'une expression technique à rattacher prioritairement à l'entrée dans le sanctuaire.

Comment donc réduire l'apparente contradiction entre 4.3 et 4.11 ? A notre avis, la clé de cette tension tient en un mot : la foi. Rhétoriquement, le message du passage s'effondrerait s'il amenait le lecteur à la conclusion que, de toute façon, il est entré une fois pour toute dans le repos et que le défi de la foi est derrière lui. À quoi servirait donc la comparaison avec le peuple au désert si la possibilité de *rester en arrière* (4.1) n'existait pas ? La conclusion de 4.11 se situe donc dans la logique de l'ensemble du passage : un choix doit être fait *aujourd'hui*, et ce choix c'est le choix de la foi. Comme le précise Bénétreau :

L'entrée dans le repos [...] désigne, au-delà de la référence première à la terre promise, l'entrée dans une relation étroite et nouvelle avec Dieu sans laquelle le but risque de ne pas être atteint.¹⁹⁵

En effet, l'enjeu de notre passage, comme celui des autres passages d'avertissement, voire de l'ensemble de la *parole d'encouragement* qu'est l'épître aux Hébreux, est d'exhorter les croyants à tenir ferme dans leur foi en Jésus-Christ. On sent l'auteur soucieux que ses destinataires, manquant de foi, ne laissent échapper le salut qui leur est offert. D'où l'insistance sur l'*aujourd'hui* de la prise de décision : l'engagement total ne doit pas être différé. Si seuls les croyants entrent dans le repos promis, ces mêmes croyants doivent se maintenir dans leur foi, continuer à avancer, et donc continuer, *aujourd'hui*, à entrer dans le repos promis avec empressement, de peur de ressembler aux incrédules tombés dans le désert. Comme le souligne Lane :

¹⁹⁵ BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 178.

Un des thèmes majeurs d'Hébreux est que les chrétiens sont le peuple de Dieu qui, comme la génération dans le désert, expérimente les tensions d'une existence intermédiaire entre rédemption et repos, entre promesse et accomplissement.¹⁹⁶

Si donc la rhétorique de 4.11 correspond à celle du reste du passage, comment donc interpréter l'affirmation de 4.3 : *nous entrons dans le repos* ? Ne coupe-t-elle justement pas l'effet de comparaison soigneusement mis en place dans le ch. 3 et propre à inciter les lecteurs à faire un choix ? De fait, ce verset s'inscrit dans la logique développée jusque-là qui liait non-entrée dans le repos et incrédulité (3.18-19). En établissant le lien inverse qui unit entrée dans le repos et foi, l'auteur affirme que ce sont ceux qui croient qui entrent dans le repos.¹⁹⁷ Il convient donc, à la suite de Calvin¹⁹⁸, Spicq¹⁹⁹, Bénétreau²⁰⁰, Hagner²⁰¹, Attridge²⁰², Lincoln²⁰³, Lane²⁰⁴, de traduire εἰσερχόμεθα par *nous entrons dans le repos*.

Gardons-nous, comme le souligne de Silva, de transformer le présent d'εἰσερχόμεθα en parfait : l'action décrite est actuelle, ni accomplie, ni future, mais en train de se passer.²⁰⁵ Le présent continu conviendrait peut-être même mieux : *nous sommes en train d'entrer dans le repos*. Cette compréhension rend mieux compte du rôle central de la foi pour l'entrée dans le repos ; les croyants sont sur le seuil du pays de la promesse, qu'ils prennent garde de retourner en arrière !

c) *D'un repos au repos*

Au v. 3, une variante textuelle pourrait éclairer d'un jour nouveau la dynamique du passage. Le conditionnel reste de mise car cette variante – notée C par Metzger – a conduit le comité d'édition du NT grec à la signaler entre crochets.²⁰⁶ Il s'agit de la présence ou de l'absence du τήν devant κατάπαυσιν en 4.3a. Selon une des leçons, les croyants entrent dans *le repos* dont il est question au Psaume 95 ; selon l'autre leçon, les croyants entrent dans *un repos* décrit dans le

¹⁹⁶ LANE, *op. cit.*, p. 89.

¹⁹⁷ CALVIN, *op. cit.*, p. 57, Rodney J. DECKER, « The Warnings of Hebrews Three and Four », *The Journal of Ministry & Theology* 5.1 (2001), p. 14.

¹⁹⁸ CALVIN, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹⁹ SPICQ, *op. cit.*, p. 81.

²⁰⁰ BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 172-173.

²⁰¹ D. A. HAGNER, *Hebrews*, NIBC, Peabody, Hendricksen, 1990, p. 68

²⁰² ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 126, précise que l'entrée fait référence *au processus complexe dans lequel 'les croyants' [...] sont maintenant engagés, bien que ce processus aura certainement un accomplissement eschatologique.*

²⁰³ LINCOLN, *op. cit.*, p. 206.

²⁰⁴ LANE, *op. cit.*, p. 99.

²⁰⁵ David A. DESILVA, « Entering God's rest: eschatology and the social-rhetorical strategy of Hebrews », *Trinity Journal* 21.1 (2000), p. 31-32.

²⁰⁶ METZGER, *op. cit.*, p. 596.

Psaume 95. En suivant, comme Ellingworth²⁰⁷, cette dernière leçon – la *lectio difficilior* – le développement du passage prend une nouvelle dimension. En effet, en présentant le repos des croyants comme *un repos*, l'auteur explicite la distinction entre le repos de Canaan (enjeu de 3.7-19) et celui des croyants.²⁰⁸ Si un lien entre les deux demeure puisque tout deux sont le repos de Dieu (*mon repos* 4.1,3b), le repos des croyants de la nouvelle alliance est néanmoins différent et appelle une nouvelle définition. Pour commencer sa description, l'auteur commence donc par parler d'*un repos* en 4.3a, repos qu'il rapporte ensuite au repos du Psaume 95 (4.3b) mais qu'il va s'attacher à définir dans les v. 3c-10, pour terminer avec cette expression : *empresons-nous d'entrer dans ce repos-là* (ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν), c'est-à-dire « *ce repos* qui vient d'être défini plus haut ».

En agissant de la sorte, l'auteur se saisit d'une catégorie existante de la pensée de son époque (*le repos de Dieu* selon le Psaume 95), commence par la vider des fausses conceptions qui lui étaient attachées en établissant une certaine distance entre le repos du Psaume 95 et celui qu'il va expliciter (*un repos*), et s'attache ensuite à remplir ce concept purifié en s'appuyant, comme nous le verrons, sur le récit de la création et la notion vétérotestamentaire de sabbat.

Mais quelle est alors la nature de ce repos proposé aux croyants, repos dans lequel ils entrent *déjà* par la foi, tout en risquant de ne *pas encore* y être ? Comme relevé plus haut, le repos n'est pas le thème central de 3.7-19 : c'est plutôt l'incrédulité du peuple qui domine le propos. Et tant que le repos restait un élément périphérique de la typologie, il pouvait sans problème être identifié avec le pays de Canaan par le lecteur. Mais lorsque, filant la typologie, l'auteur explique à ses lecteurs que *la promesse d'entrer dans le repos subsiste* (4.1), il devient nécessaire de mieux définir ce que signifie le mot *repos*. En effet, peut-il encore s'agir du pays à conquérir alors que Josué l'a déjà obtenu pour la seconde génération ? Le livre de Josué précise d'ailleurs que *YHWH donna le repos* à son peuple dans le pays promis (Jos 21.44).

Le repos dont la promesse est toujours valable pour les croyants doit donc avoir une autre signification, mais comment le justifier ? C'est là que le choix du Psaume 95 prend tout son sens. En effet, outre le fait que le terme de *repos* soit absent du texte de Nombres 14, le Psaume 95 constitue la preuve qu'il existe un autre repos que celui du pays : comme Dieu parle d'un repos pour *aujourd'hui* au temps de David – alors que le pays est déjà conquis – il *reste donc un repos pour le peuple de Dieu d'aujourd'hui* (4.7-9).²⁰⁹ Et cet autre repos dépasse le cadre initial de la terre de Canaan.

²⁰⁷ ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 244.

²⁰⁸ Mentionné par ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 122, n. 4.

²⁰⁹ Relevé par VON RAD, *op. cit.*, p. 100-102.

Dans ce travail de transposition, l'auteur de l'épître utilise habilement la typologie : il conserve la fonction du repos (proximité d'avec Dieu, trouver son lieu, libération des ennemis) tout en mettant de côté les aspects formels propres à l'ancienne alliance (pays, etc.).

Mais, puisqu'il ne s'agit plus du pays de la promesse, quelle est donc la nature de ce repos promis ? L'auteur de l'épître répond à cette question en renvoyant ses lecteurs au récit des origines (Gn 2.2), et en utilisant le terme de σαββατισμός.

2. GENESE 2 : LE REPOS DES LA FONDATION DU MONDE

a) Repos et typologie

En 4.1-2, l'auteur explicite le parallèle entre la génération du désert et celle des croyants d'aujourd'hui : la première est, de toute évidence, le type de la seconde qui fonctionne comme antitype. Les croyants sont exhortés à ne pas imiter l'incrédulité de leurs pères mais à entrer dans leur « pays promis » par la foi. Le développement aurait pu s'arrêter là si l'auteur n'avait une autre idée en vue : celle de donner une nouvelle dimension aux promesses de Dieu à son peuple. C'est précisément la raison pour laquelle il s'attache, dans les v. 3-5, à relier le repos de Dieu au repos originel du septième jour de la création. En partant de ce cadre originel, l'auteur de l'épître aux Hébreux redéfinit le repos promis à la génération de l'Exode – c'est-à-dire le pays de Canaan – comme un antitype du type originel : le repos divin de Gn 2.2.²¹⁰

Mais la vision de l'auteur n'est pas simplement linéaire (repos de Dieu → repos de Canaan → repos des croyants), car le repos promis aux croyants est bien plus qu'une copie améliorée du repos de Canaan. En puisant directement à la source de Gn 2.2, l'auteur montre que le repos que Dieu tient en réserve pour son peuple est présent dès l'origine, et que toutes les formes de repos proposées jusque-là n'étaient que des ombres du repos originel auquel les croyants ont enfin pleinement accès. A la dimension horizontale et temporelle de la typologie paulinienne, l'auteur de l'épître ajoute une dimension verticale, transcendant le temps et où se rejoignent, par la foi, l'histoire du peuple de Dieu et l'éternité de son Créateur.

Comme nous l'avons vu dans notre traitement du cadre conceptuel du repos, le שָׁבַת divin du septième jour de la création renvoie en premier lieu à l'achèvement (כִּלְיָה) de la création, à la cessation de l'œuvre créationnelle et à l'ouverture de l'histoire humaine. Néanmoins, et comme

²¹⁰ Harold W. ATTRIDGE, « 'Let Us Strive to Enter That Rest': The Logic of Hebrews 4:1-11 », *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 282-283, suivi par BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 181.

nous l'avons également souligné, les reprises modifiées de cet épisode en Ex 20.11 – où שָׁבַת est remplacé par נָחַ – et Ex 31.17 – où שָׁבַת est remplacé par נָפַשׁ – pointent déjà vers une application à l'homme de cette cessation divine par le biais du sabbat.

Dans la LXX, les distinctions entre שָׁבַת, נָחַ et נָפַשׁ disparaissent : tous trois sont remplacés par le verbe καταπαύω qui contient les deux aspects principaux de *cesser* et de *se reposer*. Profitant de ce raccourci, l'auteur de l'épître aux Hébreux opère un rapprochement étroit entre les différents aspects apportés par שָׁבַת et נָחַ en mettant côte à côte le נָחַ/κατάπαυσις du Psaume 95 et le שָׁבַת/κατάπαυσις de Gn 2.2.

On pourrait accuser l'auteur de l'épître d'être un piètre exégète qui se contente de trouver deux textes contenant le même mot pour construire une nouvelle théologie. Son cas s'aggraverait encore plus en tenant compte du fait que le mot liant les deux passages n'est identique que dans la version qu'il utilise et non dans le texte original ! L'auteur de l'épître aux Hébreux ressemble-t-il à ces prédicateurs qui, peu soucieux du contexte des passages qu'ils citent, alignent les versets pour justifier leurs propres idées ?

Cette accusation d'un auteur instrumentalisant les Ecritures convient assez mal à l'auteur de l'épître. Non seulement faiblit-elle aux lumières de ses connaissances approfondies de l'AT, mais elle s'évanouit complètement devant l'importance donnée justement au contexte pour l'interprétation des différents passages. Le contexte rédactionnel de chacun d'eux est utilisé comme un argument pour développer ce qu'on pourrait appeler l'*histoire du repos*.

b) L'histoire du repos²¹¹

Cette histoire commence, comme il se doit, à l'origine de toutes choses, lors de la création du monde. Au septième jour, YHWH *cesse* son travail de création. C'est le premier sens du repos. Ce dernier s'exerce dans le domaine de Dieu, dans le ciel invisible dont l'accès est interdit à l'homme, *a fortiori* depuis la Chute. La signification étroite de שָׁבַת comme cessation en Gn 2.2 s'enrichira au fil de l'histoire de la rédemption et de la révélation, en particulier lorsque YHWH demandera à l'homme d'incarner son שָׁבַת le dernier jour de la semaine (Exode 20 et 31) : le שָׁבַת devient alors *repos* נָחַ et *rafraîchissement* נָפַשׁ. En utilisant ces anthropomorphismes pour définir son שָׁבַת,

²¹¹ Pour une approche de l'épître sous la forme d'une histoire, cf. Kenneth L. SCHENCK, *Cosmology and Eschatology in Hebrews*, SNTS 143, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 183-190. Voir également Walter C. KAISER Jr, « Experiencing the Old Testament 'Rest' of God: Hebrews 3:1-4 », in *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago, Moody, 1985, p. 153-175, en particulier p.154-156, pour une histoire du repos en partant du thème de la promesse.

YHWH rapproche son repos de celui de l'homme, sans toutefois les confondre : le sabbat de son peuple n'est que le reflet du sien.

A ce jour mis à part, YHWH ajoute deux autres « relais » pour matérialiser son repos dans le monde des hommes : le pays et, plus tard, le temple.²¹² Avec le Psaume 95, une étape est franchie : le repos divin (*mon repos*), bien que refusé aux incrédules, semble être enfin *aujourd'hui* à la portée de son peuple, à condition qu'il n'ait pas le cœur endurci.

La venue de YHWH en chair, Dieu fait homme, complète le rapprochement entre repos divin et repos humain. Par lui, la réalité céleste du repos, originelle et finale, créationnelle et eschatologique, est venue visiter la terre. Les croyants d'aujourd'hui entrent dans le repos de Dieu (He 4.3). Ils accèdent à ce repos céleste par la médiation de YHWH lui-même qui, en Christ, s'est fait leur compagnon (3.14). Ce *déjà* du repos est néanmoins teinté de *pas encore*, car ce n'est qu'au renouvellement de toutes choses, au terme de la nouvelle création, que le repos tant cosmique qu'individuel sera accompli : enfin tous les êtres auront trouvé leur place, leur *lieu de repos*, dans l'harmonie voulue par le Créateur.

c) 1000 ans de repos ?

Pour certains auteurs, le repos promis correspond au règne intermédiaire de mille ans de Jésus sur la terre, ce qui expliquerait la nature conditionnelle de son offre.²¹³ Cette conception du repos compris comme une récompense eschatologique pour la persévérance dans le temps présent, à distinguer du salut final, s'appuie sur une série d'arguments rapprochant le repos des promesses du royaume faites à Israël. Les liens ne manquent pas : le Psaume 95, psaume royal faisant référence à l'établissement du royaume de Dieu sur terre ; les descriptions vétérotestamentaires du royaume comme un lieu de repos ; le rapport direct entre repos et pays ; la tradition juive voyant dans le monde à venir un jour qui serait entièrement sabbat (cf. σαββατισμός) ; le parallèle entre le *royaume préparé dès la fondation du monde* (Mt 25.34) et le *repos préparé dès la fondation du monde* (He 4.3) ; la dimension collective d'entrée d'un repos qui s'adresse au *peuple de Dieu*.

Il faut reconnaître que ces nombreux arguments établissant un lien entre le repos et le royaume ne sont pas sans pertinence ; d'autres, d'ailleurs, pourraient leur être ajoutés. Mais là où l'argumentation fléchit, c'est lorsque les tenants d'un repos millénariste font valoir une

²¹² Cf. II.A.3 *Théologie biblique*, p. 29ss, ci-dessus.

²¹³ Parmi les tenants de cette position : Stanley D. TOUSSAINT, « The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews », *Grace Theological Journal* 3.1 (1982), p. 67-80, particulièrement p. 70-74, Walter C. KAISER Jr, « Experiencing the Old Testament 'Rest' of God: Hebrews 3:1-4 », in *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago, Moody, 1985, p.153-175, et Thomas Kem OBERHOLZER, « The Kingdom Rest in Hebrews 3:1-4:13 », *Bibliotheca Sacra* 145 (1988), p. 185-196.

équivalence de principe entre royaume et millenium. Cette étude n'est pas le lieu pour infirmer cette équivalence, mais nous nous contenterons de quatre arguments directement liés à notre sujet. Premièrement, l'entrée dans le repos ne peut être limitée à une entrée future, comme l'indique clairement le présent en 4.1. Deuxièmement, la possibilité pour les croyants de jouir du repos dès l'époque actuelle est clairement établie par le seul autre passage du NT traitant de ce thème, Mt 11.28-30, où Jésus promet le repos à ceux qui viennent à lui. Troisièmement, la dimension territoriale limitée du repos (pays de Canaan) de la typologie n'est pas reprise par l'auteur mais remplacée par une localisation du repos divin avant même l'histoire humaine (4.3-4). Finalement, He 12.26-28 parle du royaume éternel et inébranlable qui suivra la *dernière fois* où Dieu ébranlera toutes choses. Ce royaume éternel et final ne peut être identifié à un règne qui ne serait qu'intermédiaire !

Nous suivons donc ces exégètes dans leur interprétation d'un repos étroitement lié au royaume, mais cette vision n'implique pas pour nous d'identifier le royaume avec un règne intermédiaire de mille ans.

3. Σαββατισμός : LE CONTENU DU REPOS

Un repos demeure donc aujourd'hui pour le peuple de Dieu, un repos qui renvoie au repos divin du septième jour, type lui-même des antitypes que sont le sabbat, le pays et le temple. Ce peuple de Dieu, à la fin de son long exode (Hébreux 11), au seuil du pays, s'approche de la nouvelle Jérusalem (12.22) et reçoit le royaume inébranlable (12.28).

Si, donc, l'*histoire du repos* est proche de son terme pour la génération de l'auteur de l'épître aux Hébreux, comment faut-il comprendre ce repos final, semblable à celui de Dieu, auquel les croyants participent déjà ? En d'autres termes, comment les promesses du repos et du sabbat, si marquées par la perfection de l'*eschaton*, se trouvent-elles accomplies pour les destinataires de l'épître ? C'est avec le terme σαββατισμός que l'auteur de l'épître clarifie le contenu de ce repos.

a) Une célébration sabbatique

Si, jusque-là, l'auteur avait rapproché *repos* (נוח) et *cessation* (שָׁבַת) grâce au raccourci de κατάπαυσις, il opère avec σαββατισμός une véritable synthèse des deux notions. En effet, l'hapax σαββατισμός est la seule mention explicite du sabbat dans notre passage, et l'auteur le lie précisément avec Gn 2.2 et le début de son développement : celui qui entre dans la κατάπαυσις divine (4.10) accède au σαββατισμός, à la célébration sabbatique réservée au peuple de Dieu (4.9). Ayant cessé son ouvrage, il se repose de ses œuvres comme YHWH des siennes (4.10, cf. 4.4).

Pour Weiss, σαββατισμός renvoie au joyeux sabbat que Dieu célèbre depuis la création, *une réalité indépendante de ce qui se passe dans le monde, une réalité permanente dans la vie de Dieu* rendue accessible aux croyants des diverses générations.²¹⁴ Mais comment donner ce sens transcendant à σαββατισμός alors qu'il est essentiellement lié au monde et à son origine : n'a-t-il pas débuté lors de la conclusion du travail créationnel ?

Introduit par ἔρα, l'affirmation qu'un σαββατισμός demeure pour le peuple de Dieu clôt le développement chronologique et marque une étape essentielle de l'*histoire du repos*, où l'auteur, en passant par Josué et David, démontre que les ombres du passé ont trouvé leur modèle dans la réalité révélée par le Fils. En utilisant le terme de σαββατισμός, il noue la gerbe et transpose du même coup au peuple de Dieu actuel, l'Eglise, les richesses du sabbat de l'ancienne alliance. Que ce soit l'acte de foi initial demandé lors du premier sabbat (Exode 16), le 4^e commandement ordonnant d'imiter YHWH (Exode 20) ou le sabbat comme signe de l'alliance entre Dieu et son peuple (Exode 31), toutes ces réalités vétérotestamentaires se retrouvent intégrées au σαββατισμός que YHWH réserve à son peuple nouveau.

Outre le fait qu'il pointe vers l'origine et vers les relations passées de Dieu avec son peuple, σαββατισμός fait porter les regards vers l'accomplissement, la fin de l'histoire. La notion de *célébration* présente dans σαββατισμός amène à une réflexion sur la dimension eschatologique du repos.²¹⁵

Le rapport entre création et offre du repos est également de nature sotériologique : la libération du peuple et son entrée dans le Canaan spirituel qu'est le repos est un acte créateur de YHWH.²¹⁶ L'œuvre divine de la rédemption, dont l'exode n'est qu'une des incarnations, participe à son œuvre de création qui, menée à son terme, conduira au repos festif de la Jérusalem céleste (He 12.22). Dernier acte de cette re-création : l'ébranlement de toutes choses (12.26-27) afin que seul demeure le *royaume inébranlable* que reçoivent déjà les croyants (12.28).

b) Se reposer de ses œuvres

En abandonnant une perspective purement futuriste, une question épineuse émerge : si le croyant entre dès aujourd'hui dans le repos, de quelles œuvres est-il appelé à se reposer à l'exemple de

²¹⁴ Herold WEISS, « Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews », *Catholic Biblical Quarterly* 58.4 (1996), p. 682.

²¹⁵ Harold DRESSLER, « The Sabbath in the Old Testament », in CARSON, Donald A., s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 29.

²¹⁶ ENNS, *op. cit.*, p. 278-280, argumente en rapprochant les *œuvres* de YHWH au désert (3.9), synonymes selon lui de délivrance, et les *œuvres* de création (4.3,4). Le parallèle qu'il établit entre les *constructions* de Jésus (3.3) – sa maison/peuple – et de Dieu (3.4) – la création – semble plus prometteur mais trop éloigné du développement de 4.3b-10 pour en dicter le sens.

Dieu qui, au septième jour, s'est reposé des siennes (4.10) ? La perspective futuriste qui voit dans les œuvres soit le parcours terrestre du croyant, soit, plus précisément, les œuvres de sa foi, a clairement l'avantage de la simplicité.²¹⁷ Néanmoins, plusieurs propositions ont été avancées par les partisans d'un repos actuel pour qualifier les *œuvres* de 4.10.

Selon Stedman, les *œuvres* seraient à opposer à la foi, alors que le repos correspondrait à la justification : l'entrée dans le repos/justification par la foi conduit le croyant à abandonner une perspective d'entrée dans le repos/justification par ses œuvres.²¹⁸ Cette solution pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. En effet, les *œuvres* dont le croyant est appelé à se reposer sont comparées aux œuvres des six jours de la création que Dieu déclare *très bonnes* (Gn 1.31).²¹⁹ De plus, comme le souligne de nombreux commentateurs, l'opposition entre *foi* et *œuvres* est une construction typiquement paulinienne, étrangère à la théologie de l'épître aux Hébreux.²²⁰

Une autre solution consiste à rapprocher les *œuvres* de 4.10, avec les *œuvres mortes* de 6.1 et 9.14 dont les croyants doivent se repentir et sont purifiés par le sang de Christ. Le croyant, délivré du péché, voire des lois cérémonielles de l'ancienne alliance, peut expérimenter le repos de Dieu.²²¹ Mais, l'épître parle tout autant des *bonnes œuvres* (6.10, 10.24) des croyants et contient encore plus de mentions des *œuvres* de Dieu, *œuvres créatrices* (1.10, 4.4,10) ou *de jugement* (3.9). Notre texte spécifiant un lien entre le *repos des œuvres* de Dieu et le *repos des œuvres* du croyant, on ne peut considérer les *œuvres* de 4.10 comme les *œuvres mortes* sans le faire au détriment du contexte direct.

Pour Calvin, le repos des œuvres correspond au *sabbat perpétuel* et consiste en *l'union avec Dieu* pour *renoncer à soi afin de vivre pour Dieu*. Le seul moyen pour mener une vie sainte, c'est que le croyant *se repose de ses propres œuvres* [ses propres tentatives pour parvenir à la sainteté] *pour donner accès à Dieu besognant en lui*.²²² Dans la même veine, selon d'autres commentateurs, la formule *se reposer de ses œuvres* renverrait au sentiment général de paix produit par la pleine confiance en Dieu.²²³ Loin d'un

²¹⁷ WEISS, *op. cit.*, p. 687.

²¹⁸ R. C. STEDMAN, *Hebrews*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1993, p. 58-59, cité par David A DESILVA, « Entering God's rest: eschatology and the social-rhetorical strategy of Hebrews », *Trinity Journal* 21.1 (2000), p. 32-33. Samuel BACCHIOCCHI, *Du Sabbat au Dimanche. Une recherche historique sur les origines du dimanche chrétien*, Paris, Lethielleux, 1984, p. 56, semble également aller dans ce sens (cf. Samuel BÉNÉTREAU, « Le repos du pèlerin (Hébreux 3,7-4,11) », *Etudes Théologiques et Religieuses* 78.2 (2003), p. 220, n. 52).

²¹⁹ TOUSSAINT, *op. cit.*, p.72.

²²⁰ David A DESILVA, « Entering God's rest: eschatology and the social-rhetorical strategy of Hebrews », *Trinity Journal* 21.1 (2000), p. 33, n. 24.

²²¹ Mentionné comme une possibilité par ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 36.

²²² Jean CALVIN, *Commentaires bibliques. L'épître aux Hébreux*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1990, p. 58-59.

²²³ Samuel BÉNÉTREAU, « Le repos du pèlerin (Hébreux 3,7-4,11) », *Etudes Théologiques et Religieuses* 78.2 (2003), p. 220, n. 54, et p. 221-222.

immobilisme béat, ce repos consisterait en *liberté retrouvée par rapport aux adversaires, activité heureuse et gratifiante, et joie de la communion avec Dieu*.²²⁴

Face aux difficultés de décrire précisément ces œuvres – auquel le texte semble donner suffisamment d'importance pour les comparer aux œuvres du Créateur – certains exégètes ont porté leurs interrogations sur l'identité de *celui qui est entré dans son repos* et qui *s'est aussi reposé de ses œuvres comme Dieu des siennes*. Ainsi, plusieurs commentateurs proposent non d'y voir le croyant, mais Jésus lui-même.²²⁵

Il serait en effet surprenant que le Fils ne soit pas présent dans ce développement, alors que sa personne et son œuvre sont le centre de l'épître. De plus, notre section commence par un appel à contempler Jésus (3.1) et continue en le comparant à Moïse comme chef d'alliance (3.2-5). Jésus est également présent en 3.14 au milieu du développement sur le Psaume 95 (3.7-19) où les croyants fidèles sont là déclarés ses *compagnons*. Présent à nouveau en 4.14, il serait étonnant qu'il soit complètement absent de 4.1-11.

De fait, Jésus n'est pas totalement absent, car son nom, Ἰησοῦς, apparaît en 4.8 pour désigner, semble-t-il, Josué. Après avoir établi que la première génération n'était pas entrée dans le repos à cause de son incrédulité, l'auteur utilise la datation du Psaume 95 pour expliquer que la 2^e génération, entrée en Canaan sous Josué, n'a pas connu non plus le repos puisque David en fait mention plus tard. Cette lecture, au premier degré, est la plus naturelle. Mais certains éléments nous laissent croire que l'auteur voulait, par ce jeu de mots, conduire ses lecteurs à ajouter un deuxième niveau de lecture de ce verset.

On trouve en effet une construction étonnement parallèle entre 4.8 et 4.10 : les deux commencent par un γὰρ suivi d'un sujet (4.8 : Ἰησοῦς ; 4.10 : ὁ εἰσελθὼν εἰς τὴν κατὰπαυσιν αὐτοῦ) commandant le verbe κατέπαυσεν.

v. 8	εἰ γὰρ αὐτοὺς	Ἰησοῦς		κατέπαυσεν ...
v. 10	ὁ γὰρ	εἰσελθὼν εἰς τὴν κατὰπαυσιν αὐτοῦ	καὶ αὐτὸς	κατέπαυσεν ...

Ce parallélisme conduit naturellement le lecteur à opérer une comparaison entre *Josué* et *celui qui est entré dans son repos*. En ajoutant l'homonymie des sujets (Ἰησοῦς) la comparaison entre Josué et

²²⁴ BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 221.

²²⁵ Lecture suivie par la TOB, ainsi que par ATTRIDGE, *Hebrews*, Hermenia, Philadelphie, Fortress, 1989, p. 131-132. Cf. également L. SABOURIN, *Priesthood: A Comparative Study*, Leiden, Brill, 1973, p. 204, et A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p.99-100, cités par David A. DESILVA, « Entering God's rest: eschatology and the social-rhetorical strategy of Hebrews », *Trinity Journal* 21.1 (2000), p. 38.

Jésus, souvent choisie comme thème général de notre passage, devient évidente, et l'identification de *celui qui est entré dans son repos* avec le Christ prend toute sa force.

Mais alors quel est le sens du v. 10 ? En se basant sur la négation du v. 8, le lecteur tire la conclusion que l'œuvre de Jésus dépasse celle de Josué : *si Josué n'a pas donné le repos* au peuple de Dieu, alors c'est Jésus qui donne le repos à son peuple. Mais comment Jésus a-t-il pu réussir là où Josué a échoué ? La réponse vient au v. 10 : en entrant dans son repos et en se reposant de ses œuvres comme Dieu s'est reposé des siennes !

En effet, les œuvres de Jésus, en particulier sa mort expiatoire, dont il s'est reposé en prenant place à la droite de Dieu, ouvrent l'accès au σαββατισμός pour le peuple de Dieu. Comme le souligne deSilva, le γὰρ de 4.10 prend ici toute sa force pour donner la raison de ce qui précède : si un σαββατισμός demeure pour le peuple de Dieu (4.9), ce n'est pas seulement parce que Josué était incapable de le donner au peuple (4.8), mais d'abord *car* Jésus, entrant une fois pour toutes (l'aoriste d'εἰσελθὼν revêt son plein sens) dans le sanctuaire divin (9.12), s'est reposé de ses œuvres, c'est-à-dire a tout accompli pour nous assurer l'accès à Dieu. L'*une fois pour toutes* de l'œuvre du Christ martelé en 9.1-10.14, en comparaison avec l'activité incessante des prêtres, et sa session à la droite de Dieu (10.12) ne font-ils pas écho à l'achèvement des œuvres qui débouche sur le repos ?

Le parallèle entre le repos du Père au septième jour et celui du Fils après son entrée au ciel est renforcé par l'affirmation de 1.10 qui fait du Fils le créateur des cieux et de la terre. Puisque l'auteur a déjà établi le lien entre création et rédemption²²⁶, le parallèle avec les œuvres divines prend tout son sens : l'homme-Dieu Jésus se repose de ses œuvres rédemptrices comme Dieu s'est reposé de ses œuvres créatrices. L'avertissement du v. 11 résonne alors encore plus clairement : *Empressons-nous donc* [à combien plus forte raison] *d'entrer dans ce repos-là* [si chèrement acquis].

Par cette exhortation, le peuple de Dieu est appelé à suivre son chef d'alliance (*le Fils établi sur nous, la maison de Dieu* 3.5-6), leur compagnon (3.14) en entrant par la foi dans son repos divin. Jésus est ainsi présenté à la fois comme médiateur et comme auteur du repos, la formule utilisée pour désigner *son repos* en 4.10 τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ faisant directement référence aux autres mentions du « propriétaire » du repos : Dieu lui-même (τὴν κατάπαυσιν μου 3.11, 4.3,5 ; τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ 3.18, 4.1).

²²⁶ Dieu constructeur de tout (3.4) et Christ constructeur de sa maison (3.5-6) ; structure double création/rédemption du Psaume 95. Autres éléments dans ENNS, *op. cit.*, p. 278-280.

Tous ces éléments nous amènent à la conclusion que *celui qui est entré dans son repos* ne désigne personne d'autre que Jésus. La faiblesse la plus évidente de cette proposition réside dans l'absence de désignation claire pour *celui qui est entré dans son repos*.²²⁷ Ce flou est-il volontaire afin que ce verset puisse également être appliqué aux croyants, comme semble le suggérer Attridge ?²²⁸ Une autre difficulté surgit, en particulier pour les tenants de l'actualité du repos pour les croyants : en identifiant *celui qui est entré dans son repos* avec Jésus, le *repos* de 4.10 ne pourrait que renvoyer aux réalités célestes.

Ces difficultés ne sont de loin pas insurmontables. Premièrement, le parallèle entre Josué et Jésus en 4.8,10 (bien plus explicite en grec que dans nos versions) est également soutenu par l'usage d'un singulier pour le verbe εἰσέρχομαι. Toutes les mentions précédentes (3.11,18-19, 4.1,3,4-6), au pluriel, faisaient référence aux membres du peuple, alors qu'à partir de 4.12, les occurrences d'εἰσέρχομαι sont au singulier et presque toutes ont le Fils pour sujet (6.20, 9.12,24,10.5). Pour le lecteur de l'épître *celui qui est entré* ne peut être que le Fils. Nous ne souscrivons donc pas non plus à la proposition d'Attridge : un tel flou artistique ne serait pas à l'honneur d'un auteur aussi soigneux que celui de l'épître.

Quant à la difficulté de limiter le repos à une dimension céleste, l'appel de 4.11 vient à point nommé pour rappeler la part que le croyant peut déjà avoir dans *ce repos-là*. *Empressons-nous d'y entrer* résonne en effet comme un rappel que le repos divin, bien que trouvant son origine dans la réalité céleste, n'en est pas moins accessible *aujourd'hui* aux croyants. La conclusion du développement de 4.1-11 établit ainsi un lien étroit entre *entrée dans le repos* et *suivance de Jésus*.

Si l'entrée est rattachée à la suivance et peut être vécue dès à présent, quelle forme prend donc le repos pour les lecteurs de l'épître et, par conséquent, pour nous aujourd'hui ?

c) *Christ, repos du croyant ?*

Un des meilleurs appuis de l'interprétation futuriste du repos semble être l'expérience chrétienne elle-même. En effet, la vie chrétienne est loin d'être une sinécure, même sous la plume de l'auteur de l'épître aux Hébreux qui la décrit comme une course éprouvante (12.1-3) dont les difficultés vont s'intensifier (*vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang* 12.3), difficultés utilisées par Dieu pour nous corriger, nous apprendre la soumission et nous communiquer ainsi sa sainteté (12.4-11). On est bien loin des congés payés !

²²⁷ Relevée par ELLINGWORTH, *op. cit.*, p. 257, cette faiblesse conduit DESILVA, *op. cit.*, p. 39, à qualifier l'identification de *celui qui est entré* avec Jésus comme une *possibilité attrayante*, sans oser aller plus loin.

²²⁸ ATTRIDGE, *op. cit.*, p. 131-132.

L'origine de la difficulté à concevoir qu'une jouissance du repos soit possible dès le temps présent trouve son origine dans une mauvaise conception du repos. Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, la notion de repos déborde largement de l'idée communément admise d'une inaction réparatrice. La racine נִיחָ évoque plutôt la notion de *trouver sa place*, avec un accent mis sur la sécurité et la paix caractérisant cet état. Sous l'ancienne alliance, en particulier sous le règne de Salomon, le pays de Canaan, avec pour cœur le temple de Jérusalem, a été le *lieu de repos* (מְנוּחָה) du peuple de Dieu.²²⁹ Sous cet angle, le repos est synonyme de fin de l'errance, d'établissement dans un lieu sûr procurant la paix et permettant la prospérité. Quand Dieu lui-même s'approprie cette notion, *mon repos* (Ps 95.11), il peut de toute évidence faire référence au pays de Canaan, voire au temple (cf. Dt 12.9-11), mais ne pointe-t-il pas vers une réalité plus grande ?

Le temple comme lieu de repos, relu à la lumière des affirmations de Jésus désignant son propre corps comme le vrai temple (Jn 2.19,21), le lieu parfait de la révélation divine (cf. Jn 1.14,51), offre une lecture à la fois christocentrique et actualisée du repos promis. De même, chez Jn, Jésus semble-t-il remplacer le sabbat.²³⁰ Si donc le repos promis correspond au Christ lui-même, ce n'est pas ailleurs que le croyant trouvera sa place et un lieu sûr et protégé. Encore lui faut-il faire le choix, par la foi, de se réfugier en Christ en marchant à sa suite pour entrer dans le repos.

Pourrait-on ajouter également à cette lecture l'accent fortement communautaire de notre passage, en voyant le peuple de Dieu, l'Eglise, dans le lieu de repos qu'est le temple/corps du Christ (cf. 2Co 6.16, 1Pi 2.5) ? Selon cette interprétation, la présence même du Christ en son corps ferait de ce dernier un lieu de repos et de célébration (σαββατισμός) pour son peuple.

Mais trouve-t-on véritablement ces notions johanniques, pauliniennes et pétriniennes dans la théologie de l'épître aux Hébreux ? Son auteur identifie-t-il le sanctuaire au Fils lui-même comme le souligne Jean ? On aura beau chercher, mais à part un usage typologique mettant en parallèle le voile du temple et le corps de Christ (10.20), nul part le Fils n'est comparé au sanctuaire. Il est le grand-prêtre éternel (3.1, 4.14, etc.), l'offrande parfaite (9.14), mais jamais la demeure elle-même. Quant au parallèle entre le temple et le peuple de Dieu, l'affirmation *nous sommes sa maison* (3.6) aurait pu être exploitée si nous n'avions pas déjà démontré que la *maison* dont il est question ici –

²²⁹ Cf. II.A.1 נִיחָ et מְנוּחָה, p. 22ss, ci-dessus.

²³⁰ Cf. II.C.2.b) *Le repos de Jésus*, p. 45s, ci-dessus.

celle de Moïse comme celle de Jésus – renvoie au peuple de Dieu, soumis à un chef d’alliance, et non au sanctuaire.²³¹

Puisque la piste du repos/temple/corps de Christ ne semble pas correspondre à la théologie de l’épître, dans quelle direction faudra-t-il orienter nos recherches ? Avant d’y venir, il est essentiel de prendre en compte la deuxième facette du repos dans l’AT : la dimension sabbatique.

d) Le sabbat, service du peuple de Dieu

Comme nous l’avons vu dans notre étude sur le sabbat²³², avant de désigner une pratique cultuelle, שבת renvoie à la notion de cessation. Loin d’être négative, cette cessation rime avec libération du croyant de l’esclavage du travail pénible, conséquence de la Chute. En créant cet espace de repos pour les siens, YHWH invite le peuple de son alliance à jouir, un jour sur sept, de la liberté de l’Eden. L’homme est appelé à sanctifier ce temps en le consacrant à Dieu et à son service, comme en Eden. Mais, dans l’AT, cette restauration demeure limitée à un peuple et à un jour par semaine, appelant ainsi un repos plus grand.

Lors de sa venue, Jésus rejette l’interprétation légaliste des Pharisiens et fait de ce jour un espace privilégié pour la manifestation des œuvres de libération du royaume. Critiqué pour avoir guéri un jour de sabbat, Jésus revendique le droit de travailler tous les jours, tout comme son Père (Jn 5.17).²³³ Plutôt que de voir dans cette parole une annulation du sabbat – qui cadrerait assez mal avec la pratique de Jésus (cf. Mt 5.17) – il faut y voir un élargissement du commandement : le service de Dieu, la manifestation des œuvres du royaume, ne doit pas se cantonner au sabbat, mais est appelée à occuper tout l’espace temporel.

Dans cette même ligne, le σαββατισμός du peuple de Dieu (He 4.9) déborde le cadre d’une célébration hebdomadaire et résonne comme un appel à une consécration par le peuple de l’ensemble de son temps. Cette consécration renvoie à la liberté de l’Eden où l’homme choisissait volontairement d’entrer dans les œuvres de son Créateur afin de célébrer sa gloire, et pointe vers la consommation finale où le peuple racheté entourera le trône de ses louanges (Ap 7.9-10).

En plus des notions de cessation, de libération et de consécration, σαββατισμός évoque la dimension d’alliance du sabbat (cf. Exode 31). C’est en faveur d’un peuple que Dieu agit, c’est eux

²³¹ Cf. III.B Moïse, *Christ et la maison de Dieu* (3.1-6), p. 51s, ci-dessus.

²³² Cf. II.A.2 שבת et שבת, p. 25ss, ci-dessus.

²³³ Cf. II.C.2.a) *Jésus et le sabbat*, p. 44s, ci-dessus.

qu'il libère et c'est à eux qu'il offre de retrouver sa place originelle, d'entrer à son service, dans son repos.

Depuis le *tout est accompli* de la croix, ces réalités eschatologiques pénètrent notre âge par le Saint-Esprit dans l'Eglise. Une facette de la dimension communautaire du σαββατισμός est par exemple visible dès aujourd'hui lorsque le peuple de Dieu se réunit pour le servir, pour célébrer sa gloire.²³⁴ Et, comme le souligne l'auteur de l'épître, c'est par la foi que le croyant devenu membre de la maison de Dieu peut dès aujourd'hui prendre part à la célébration sabbatique dans la présence de Dieu. Quant au repos céleste, le croyant en goûte déjà les prémices en recevant du Père sa place unique de compagnon du Christ, d'enfant de Dieu et en réalisant sa vocation dans le plan céleste.

Malgré ces quelques exemples, force est de constater que le repos bien que *déjà* présent par certains aspects, ne l'est *pas encore* pleinement. Cette caractéristique le rapproche d'une autre catégorie néotestamentaire : le royaume.

4. LE REPOS ET LE ROYAUME

a) *Le royaume et son Roi*

Nous avons en effet été frappés par la brillante absence du royaume dans l'épître où il n'est mentionné que deux fois : au début dans la citation de Ps 45.7 en 1.8, et à la fin lorsqu'il est question du *royaume inébranlable* en 12.28.²³⁵ Cette relative absence est d'autant plus troublante que, dès l'ouverture, le Christ – centre de la lettre – est présenté comme Roi.

Pas moins de cinq fois tout au long de sa lettre (1.3,13, 8.1, 10.12, 12.2), l'auteur utilise l'expression *assis à la droite de Dieu*, position royale, pour désigner la situation du Fils. Il est frappant que la mention centrale, celle du 8.1, corresponde au message central de l'épître tel que définit par l'auteur :

Voici le point capital de ce que nous disons : nous avons un souverain sacrificateur qui s'est assis à la droite du trône de la majesté divine dans les cieux

Par cette phrase, l'auteur précise le but de sa lettre : présenter à l'Eglise son Roi et prêtre, Jésus-Christ. Tous les autres éléments de son écrit découlent de cette vérité.

²³⁴ BÉNÉTREAU, *op. cit.*, p. 219, Paul ELLINGWORTH, *Commentary on Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 34, W. G. JOHNSON, « The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews », *JBL* 97/2 (1978), p. 248-250, H. W. ATTRIDGE, *Hebrews*, Hermenia, Philadelphie, Fortress, 1989, p.131.

²³⁵ Nous ne retenons pas la mention de βασιλεία au pluriel en 11.33 (*par la foi, ils soumièrent des royaumes*), car elle renvoie clairement à des royaumes humains et non au royaume de Dieu.

Revenons au début de la lettre. Le premier titre du Fils est celui d'*héritier de tout* (1.2), titre qu'il a reçu de Dieu qui l'a établi. Après avoir précisé son rôle créateur, révélateur et salvateur, l'auteur s'attache à préciser la prééminence de celui qui *s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauts lieux* (1.3). Pour établir la supériorité du Fils, l'auteur va ensuite citer quantité de textes royaux de l'AT : Ps 2.7 et 2 Sa 7.14 en 1.5, Ps 97.7 (royal) en 1.6, Ps 45.7-8 en 1.8-9, Ps 110.1 en 1.13). Le but de ce chapelet de textes royaux est d'établir que le Messie promis, le Fils, n'est autre que le Dieu-Roi. L'auteur continue au ch. 2 en expliquant c'est au *frère des hommes* (2.11-13) que Dieu a *soumis toutes choses* (2.5,8) et l'a *couronné de gloire et d'honneur* (citation de Ps 8.5-7 en 2.6-8, repris en 2.9). Dans ce chapitre où Jésus est décrit dans son élévation et dans sa solidarité avec les hommes, s'entremêlent les thèmes du Fils-roi et du Fils-prêtre, ce dernier annonçant le thème de la partie centrale du livre. Mais avant d'y venir, l'auteur développe le premier en présentant Jésus comme le chef d'alliance sur sa maison-peuple (3.1-6).

Puis il continue en développant le Psaume 95. Ce psaume fait partie du groupe des psaumes royaux clamant *YHWH règne !* (Psaumes 93-100) et le décrivant comme un berger conduisant le troupeau qui écoute sa voix dans *son repos*.

Comme nous l'avons montré ci-dessus, la thèse qui veut identifier le repos au sanctuaire ne reflète pas la volonté de l'auteur de l'épître. Par contre, ce dernier donne une place non négligeable dans son développement à l'entrée dans le pays. A première lecture, le repos correspond au pays de Canaan. Ce n'est qu'à partir de 4.4 que le lecteur est conduit vers une autre interprétation à travers l'utilisation de la figure messianique de David parlant d'un autre repos pour le peuple de Dieu. C'est le nouveau David, *celui qui est entré dans son repos* qui procure à la maison dont il est le chef d'alliance le véritable repos. L'entrée de Jésus dans son repos, sa session à la droite du Père, décrite comme un couronnement en 1.8-9 et 1.13 (citation des Ps 45.8-9, et 110.1) : le roi-chef d'alliance des ch. 1-3 est celui qui assure l'entrée dans le pays, dans le repos, au peuple de Dieu, sa maison.

Le lien entre repos et pays, établi dans l'AT²³⁶, est utilisé dans notre passage pour nous conduire jusqu'au royaume, lieu de l'accomplissement parfait du repos²³⁷. Pour Vanhoye, il est clair que l'auteur avait le royaume en vue lorsqu'il parlait du repos.²³⁸ Entre autres éléments, l'usage de

²³⁶ Cf. II.A.3.b) *Le pays*, p. 31, ci-dessus, et SHEAD, Andrew G., « Sabbat », DTB.

²³⁷ Pour Craig R. KOESTER, *Hebrews*, Anchor Bible, New York, Doubleday, 2001, p. 258, *l'association du repos avec Canaan est présupposée en He 3.18-19 et 4.8, bien que pour Hébreux la promesse du repos en Canaan est ultimement accomplie dans le royaume céleste de Dieu (12.22-24).*

²³⁸ Albert VANHOYE, « Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,11 », *Biblica* 49 (1968), p. 22. Voir aussi ses affirmations p. 9, 17, 24-26, où il utilise de manière interchangeable les termes *repos* et *royaume*.

εὐαγγελίζω en 4.1,6 renvoie directement à la prédication du royaume (cf. Mc 1.15) dans lequel on entre par la foi :

[Les destinataires] ont reçu la bonne nouvelle (4.2) qui leur assure que le royaume de Dieu, – l’auteur dit avec le psaume : ‘le repos’ de Dieu, – leur est ouvert.²³⁹

Si le repos, comme le royaume, appartient au domaine de l’eschatologie réalisée, quelle est donc la conception que l’auteur de l’épître a de son actualité pour le croyant ? La mention du royaume en 12.28 nous aide à y voir plus clair.

b) Un royaume attendant d’être révélé

Après avoir exhorté ses destinataires à la suivance de Christ qui *s’est assis à la droite du trône de Dieu* (12.1-2) – suivance marquée par l’épreuve-éducation du divin Père (12.4-11) – l’auteur de l’épître reprend le parallèle entre Israël et l’Eglise en comparant le saint Sinaï avec la Sion céleste (12.18-24). C’est de cette dernière que la parole de Dieu est sortie à salut et d’elle encore qu’elle sortira pour *ébranler toutes choses* (12.25-26). Et l’auteur de conclure en contrastant l’instable monde créé avec le *royaume inébranlable* que les croyants reçoivent, cadeau qui doit les stimuler à servir le Dieu saint avec soumission et crainte (12.27-29).

Ce passage nous permet de mieux saisir l’eschatologie de l’épître aux Hébreux. En effet, au fil du texte, le lecteur aura découvert plusieurs mentions d’une *réalité à venir* (2.5, 6.5, 10.1, etc.), et il aura peut-être été tenté de l’identifier avec un monde se situant purement dans l’avenir. Mais ces diverses mentions renvoient à une réalité qui, bien qu’à venir, est déjà soumise au Fils (2.5), dans laquelle il évolue (10.1) et qui peut être goûtée par certains dès aujourd’hui (6.5). Ces réalités à venir existent donc déjà mais ne sont pas accessibles à tous. Elles n’existent pas uniquement dans l’avenir, mais appartiennent à une autre réalité. Le lien entre ces deux ordres n’est pas de nature platonicienne où les choses créées s’opposent aux choses incréées, mais l’auteur de l’épître distingue plutôt entre ce qui est de l’ordre du terrestre, *cette création*, et du céleste, *qui n’est pas de cette création* (He 9.11).²⁴⁰

Le lien entre ces deux ordres n’est donc pas d’abord chronologique, le premier précédant le second, puisque que les deux coexistent. Mais le temps a néanmoins sa place car les réalités célestes suivront les réalités terrestres, non en prenant leur place mais en leur subsistant. Comme l’exprime deSilva :

²³⁹ Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 24.

²⁴⁰ Cf. L. D. HURST, « Eschatology and ‘Platonism’ in the Epistle to the Hebrews », *SBLSP* 23, 1984, p. 72, cité par David A DESILVA, « Entering God’s rest: eschatology and the social-rhetorical strategy of Hebrews », *Trinity Journal* 21.1 (2000), p. 29.

L'eschatologie de l'auteur d'Hébreux est assez différente de celle généralement associée à Esaïe et Apocalypse : le ciel et la terre ne sont pas renouvelés, et l'âge à venir ne *commence* pas à être après l'achèvement de l'âge actuel. Mais le royaume de Dieu existe déjà au-delà de la création matérielle et visible, et il *demeurera* simplement après la disparition de l'ordre créé temporaire et secondaire.²⁴¹

Le royaume inébranlable existe déjà et attend d'être révélé. Il apparaîtra à tous lorsque ce qui est instable sera ébranlé. Néanmoins, les réalités célestes sont déjà accessibles par la foi. C'est elle qui permet d'hériter des biens célestes (1.14, 6.12) – le meilleur placement, car seule elle demeurera. Il est donc de la première importance d'appartenir à la communauté du royaume pour y prendre part (héritage 1.14) lors de la deuxième apparition du Roi pour le salut de son peuple (9.28).

Pour l'auteur de l'épître, l'eschatologie ne renvoie donc pas à un avenir qui va se réaliser, mais à un présent invisible qui va être révélé et que la foi peut déjà saisir et vivre.

Le repos, dans lequel les croyants sont appelés dès aujourd'hui à entrer par la foi, appartient également à cette réalité céleste. Comme le souligne Vanhoye, c'est le même présent qui caractérise l'accès au repos (Εἰσερχόμεθα 4.3) et au royaume (παραλαμβάνοντες 12.28).²⁴² Le repos est donc du domaine céleste, en attente d'être pleinement révélé, mais déjà accessible au croyant. On retrouve ces caractéristiques dans le *Roman de Joseph et Aséneth* d'un repos déjà existant, préparé pour un individu (Aséneth) et qui attend d'être révélé.²⁴³

c) *Le repos : une « traduction » du royaume ?*

Il est clair pour nous que l'auteur de l'épître a utilisé les pigments du royaume pour décrire le repos réservé aux croyants.²⁴⁴ Mais quelle est la nature du lien entre repos et royaume ? Le repos est-il un des aspects du royaume, ou, comme le suggère Thompson²⁴⁵, fonctionne-t-il comme un équivalent de ce dernier ? En d'autres termes, l'auteur a-t-il opéré une « traduction » en passant de la catégorie du royaume à celle du repos, comme celle qu'on trouve sous la plume de Jean qui « traduit » le royaume par la vie éternelle dans son Evangile ?²⁴⁶

²⁴¹ David A DESILVA, *op. cit.*, p. 29, soulignement de l'auteur.

²⁴² Albert VANHOYE, *op. cit.*, p. 25.

²⁴³ Cf. II.B.2.c) *Esperances d'un repos eschatologique*, p. 38s, ci-dessus.

²⁴⁴ Pour des liens entre repos et royaume, cf. arguments millénaristes mentionnés ci-dessus III.D.2.c) *1000 ans de repos ?*, p. 69.

²⁴⁵ Pour James W. THOMPSON, « The Katapausis Motif in Hebrews », in *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1982, p. 100-101 : *Hébreux tient pour équivalent (equates) κατάπαυσις et le royaume permanent et inébranlable*.

²⁴⁶ Cf. Jacques BUCHHOLD, « L'Evangile de Jean : une 'traduction' des synoptiques », *Théologie Evangélique* 4/1 (2005), p. 19-30.

Une réponse bien étayée à cette question dépasse largement la taille de notre travail. Néanmoins, nous nous risquons à quelques propositions.

L'auteur de l'épître écrit à des chrétiens de la deuxième génération, des chrétiens ayant déjà une bonne base théologique (4.12). La Seigneurie de Christ, sa royauté, sa messianité, semble être un acquis chez les destinataires. L'ouverture « royale » du premier chapitre semble l'attester. Dès lors, l'auteur va s'attacher à approfondir les conséquences d'une telle affirmation en creusant particulièrement la dimension de prêtrise du Roi Messie. L'outil mis en œuvre sera celui de la typologie ; comme l'explique Goppelt :

la confession chrétienne primitive de Jésus comme celui assis à la droite de Dieu (8.1, 10.12) est typologiquement interprétée à la lumière de l'AT²⁴⁷

Mais avant d'en arriver à la prêtrise et à son accomplissement en Jésus-Christ, l'auteur réinterprète à la lumière du royaume deux piliers de la foi vétérotestamentaires : le pays et le sabbat. Reprenant les thèmes de l'AT, ayant peut-être à l'esprit le roi-prêtre Simon Maccabées donnant du repos à Israël comme préfiguration du Messie²⁴⁸, il les unit en une réalité qui prend les couleurs du règne messianique déjà accessible par la foi.

Nous inclinons donc à penser que l'auteur de l'épître aux Hébreux a utilisé le matériau vétérotestamentaire lié au repos pour décrire le royaume, et en particulier la manière d'y accéder. Le repos d'Hébreux 3-4 correspond donc au royaume, non seulement dans ses caractéristiques (eschatologie réalisée, accès par la foi) mais plus essentiellement car ils ont tout deux le Père comme auteur (*royaume de Dieu / mon repos*) et le Fils comme Roi et précurseur (*assis à la droite / celui qui est entré*).

²⁴⁷ Leonard GOPPELT, « τύπος », TDNT vol. 8, p. 257.

²⁴⁸ Cf. II.B.2.a) *Simon et la réalisation historique du repos*, p. 38, ci-dessus.

E. Le jugement de la Parole de Dieu (4.12-13)

Ce dernier paragraphe insiste sur le fait que c'est la Parole de Dieu, la révélation reçue, qui sera juge des croyants. Elle fait écho à l'appel à écouter la voix de YHWH (3.7-8) et reprend la thématique du cœur dur, imperméable à la foi, mais ouvert et à nu devant Dieu. L'auteur tire ainsi d'un cas particulier – l'entrée dans le repos – la leçon générale de l'importance à donner à la Parole de Dieu.

S'ils n'apportent pas de précision supplémentaire quant à la nature du repos, d'où notre traitement succinct, ces deux versets rappellent au lecteur friand de spéculation que la réflexion sur le repos, développée dans les versets précédents, n'a pas pour but premier de satisfaire sa curiosité, mais plutôt de l'interpeler quant l'usage qu'il fait de la révélation reçue.

Le jeu de mots sur le terme λόγος que l'auteur place en inclusion de la péricope, souligne que le λόγος divin est plus qu'une information dont le croyant dispose, plus aussi qu'un avertissement solennel : il est l'instrument qui le sonde et l'évalue, et la personne à laquelle il devra rendre compte (πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος). Comme dans l'exemple d'Israël au désert, la Parole de Dieu a bien deux tranchants : elle est bonne nouvelle pour ceux qui y répondent avec foi, et outil de jugement pour ceux qui la rejettent.²⁴⁹ A ceux qui l'entendent d'y répondre donc dès *aujourd'hui* avec foi et empressement !

²⁴⁹ Pour LINCOLN, *op. cit.*, p. 207 : *ceux qui ont entendu la voix de Dieu comme un bonne nouvelle découvriront qu'elle est aussi une arme fatale.*

Conclusions

Au fil de ce travail, notre guide, l'auteur de l'épître, aux Hébreux nous aura donc fait voyager ; non seulement dans le temps et l'espace, mais également, je l'espère, dans les profondeurs de notre être, siège de notre volonté et de notre foi, profondeurs que seul le λόγος divin peut sonder. Y auront fait écho, des thèmes qui gravitent autour de celui du repos. Nous les parcourrons, en guise de conclusions, après avoir fait le point sur notre sujet central : le repos.

1. LA NATURE DU REPOS

Le repos de Dieu offert aux croyants appartient à l'eschatologie. Mais, pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, l'eschatologie n'est pas un avenir qui va se réaliser, c'est un présent invisible qui va bientôt être révélé à tous et que le croyant peut déjà saisir et vivre par la foi. En ce sens, le repos offert par Dieu aux croyants est une réalité présente, dans laquelle les croyants sont déjà entrés, mais dont ils ne jouiront pleinement que lors de la *disparition de tout ce qui participe à l'instabilité du monde créé* (He 12.27).

A ce titre, le repos participe donc à la tension qui caractérise le royaume entre le *déjà* advenu en Jésus (cf. offre de Mt 11.28-30), *celui qui est entré dans son repos* et dont nous sommes *devenus les compagnons*, et le *pas encore* du peuple sur le seuil du pays promis.

Mais à quoi ressemble le *déjà* du repos pour le croyant ? Fondamentalement, le repos pourrait être assimilé à la conformité avec l'ordre voulu par Dieu, comme la paix est l'inverse du désordre (1 Co 14.33). Le repos appartient à celui qui a trouvé sa place dans l'ordre de la création, dans le plan de Dieu pour l'univers et pour sa vie. Cette place, ce lieu de repos, est lui-même un don de Dieu, comme l'avait bien vu Calvin :

Nous n'avons jamais ni situation ni résidence stable et fixe, sinon là où nous sommes placés par la main de Dieu.²⁵⁰

Plus profondément, le repos offert par Dieu n'est autre que Dieu lui-même, selon la parole d'Augustin déjà citée : *Tu nous as faits pour toi et notre cœur est sans repos jusqu'à tant qu'il repose en toi.*²⁵¹

²⁵⁰ CALVIN, *op. cit.*, p. 50.

Notre place est en lui, sous son joug (Mt 11.29), et c'est en lui que, quelque soit la situation dans laquelle nous nous trouvons, nous pouvons trouver le repos. Ce repos de l'individu prend la forme d'une paix intérieure, d'une assurance, d'une vie dans la grâce, dans la présence de Dieu, d'une « détente de l'âme » libérée du poids des contingences extérieures. On voit ici s'établir un lien de parenté direct avec la foi qui *ne s'inquiète pas du lendemain* mais *cherche d'abord le royaume de Dieu* (Mt 7.33-34).

2. LE REPOS ET LA FOI

En effet, le repos est intimement lié à la foi : c'est elle la clé qui en ouvre l'accès. C'est elle également le véritable centre de notre passage, véritable appel à la foi. Sans aller aussi loin que Wray qui ne voit dans le développement d'He 4.1-11 que l'illustration d'un sermon sur la foi²⁵², il faut néanmoins reconnaître que sans elle, le repos perd son sens car il n'est « que » le but d'un chemin qui ne peut être parcouru que par la foi.

L'appel de saisir *aujourd'hui* le repos résonne encore pour nous aujourd'hui ! L'auteur de l'épître aux Hébreux combat la tentation d'incrédulité de ses destinataires. Car le risque de l'endurcissement est bien réel : petit à petit, brique après brique, la tentation de s'éloigner de Dieu en se « reposant » sur d'autres choses, sur nous-mêmes, plutôt que sur lui, gagne du terrain. A force, le risque existe que notre cœur devienne si dur que nous n'entendions plus notre Dieu nous parler, nous inviter à trouver notre repos en lui.

A ce danger, Dieu répond par un appel, non au repos mais à la foi. Cet appel à se confier dans le Père afin de trouver le repos a été parfaitement incarné par Jésus lors de l'épisode de la tempête apaisée (Mt 7.23-27, Mc 4.31-41, Lc 8.23-25). Comment comprendre ce récit, le seul montrant Jésus en train de dormir, sans le relier à la question que Jésus lance à ces disciples qui le réveille craignant pour leur vie : *Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi* (ὀλιγόπιστοι) ? (Mt 8.26) ? Le repos de Jésus, malgré le péril mortel qui semble guetter les passagers de la barque, est un exemple de sa foi complète dans le Père qui prend soin de lui. Par ce passage, que Matthieu place juste après l'appel à la suivance, Jésus montre par l'exemple le principe moteur de la vie du disciple.

²⁵¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, Paris, Seuil, 1982, liv. 1, ch. 1.

²⁵² Judith Hoch WRAY, *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest*, SBL Dissertation Series 166, Atlanta, Scholars Press, 1998, p. 90-94.

3. LE REPOS DU PEUPLE DE DIEU

L'auteur de l'épître ne s'adresse pas à des chrétiens isolés, mais à une communauté. Il encourage ses frères judéo-chrétiens tentés par le relâchement, voire le retour au culte ancien, à *tenir ferme* et à *s'approcher* du chef de leur foi. Et c'est bien en termes communautaires qu'il construit son exhortation de 3.1-4.13. Le repos que Dieu promet aux siens n'est donc pas seulement celui, intérieur, que chaque croyant est appelé à vivre, mais également le repos du peuple de Dieu. Pour Laansma²⁵³ cette dimension collective oblige à situer le repos dans le futur. Mais n'y a-t-il pas une dimension bien présente que l'Eglise, le peuple de Dieu, est appelée à vivre dès aujourd'hui ?

Comme le souligne Volf, l'Eglise est l'anticipation de la réunion eschatologique des élus²⁵⁴, de la célébration/σαββατισμός du festin final. A ce titre, le culte des croyants, et plus encore le nouveau peuple constitué par Dieu lui-même, tissu de saintes relations, lieu de bénédictions mutuelles, ne préfigure-t-il pas la nouvelle société parfaite du *royaume inébranlable* annoncé ?

Peut-être le poids du *pas encore* est-il trop lourd aux yeux de certains pour oser qualifier ainsi l'Eglise d'aujourd'hui. Peut-être est-ce aussi ce poids qui pousse nombre de serviteurs de Dieu dans le retranchement du cynisme ou vers la porte de sortie. Mais notre berger nous invite à adopter le regard de la foi pour discerner le *déjà* du σαββατισμός eschatologique, du repos éternel qu'il offre aujourd'hui à son peuple.

4. « REPOS ETERNEL, ACTIVITE PARFAITE »

Ici-bas, repos et activité demeurent malgré tout en quête de réconciliation. Mais à la fin de ce travail, c'est sur le *pas encore* du royaume inébranlable que nous voudrions terminer en citant la description qu'en fait Augustin d'Hippone dans les dernières lignes de *La Cité de Dieu* :

Là s'accomplira la parole : *Reposez-vous et voyez que je suis Dieu*²⁵⁵. Et ce sera le sabbat suprême qui n'aura pas de soir, celui qui recommande le Seigneur dès les premières œuvres du monde en disant : *Dieu se reposa le septième jour de tous les travaux qu'il avait faits et Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, parce qu'il se reposa de tous les travaux qu'il avait entrepris de faire*²⁵⁶. Ce septième jour, nous le serons aussi nous-mêmes, quand, par sa bénédiction et sa sanctification, nous aurons atteint notre plénitude et notre restauration. [...]

²⁵³ LAANSMA, *op. cit.*, p. 306.

²⁵⁴ MIROSLAV VOLF, *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 128.

²⁵⁵ Citation du Ps 46.11.

²⁵⁶ Citation de Gn 2.2-3.

Là, nous nous reposerons et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin, sans fin. Et quelle autre fin avons-nous sinon de parvenir au royaume qui n'aura pas de fin ?²⁵⁷

Oui, c'est bien le royaume et son repos qui donne du sens à notre marche d'ici-bas. Oui, ce n'est qu'en Dieu que nous pouvons vivre aujourd'hui par la foi un peu du repos éternel et voir notre travail pénible (*cf.* Gn 3.17) se transformer *déjà* en activité parfaite.

À Dieu seul la gloire !

Vaux-sur-Seine, Tramelan, Reconvilier, Lausanne, Denens, Bandol

Automne 2006 – Pentecôte 2009

²⁵⁷ AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, liv. 22, ch. 30.

Bibliographie

1. COMMENTAIRES DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

- ATTRIDGE, Harold W. *Hebrews*, Hermenia, Philadelphie, Fortress, 1989.
- BENETREAU, Samuel *L'épître aux Hébreux*, 2 vol., Commentaire évangélique de la Bible, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989-1990.
- BROWN, Raymond *The Message of Hebrews*, The Bible Speaks Today, Leicester/Downers Grove, InterVarsity Press, 1982.
- BRUCE, Frederick Fyvie *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, The New London Commentary on the New Testament, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1965.
- CALVIN, Jean *Commentaires bibliques. L'épître aux Hébreux*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/Farel, 1990.
- ELLINGWORTH, Paul *Commentary on Hebrews*, New International Greek Text Commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- GUTHRIE, Donald *The Letter to the Hebrews*, TNTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
- JEWET, Robert *Letter to Pilgrims, A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, New York, Pilgrim, 1981.
- KENT, Homer Austin *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Baker, 1972.
- KOESTER, Craig R. *Hebrews*, Anchor Bible, New York, Doubleday, 2001.
- LANE, William L. *Hebrews*, Word, 2 vol., Dallas, Word, 1991.
- MICHEL, Otto *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- MOFFAT, James *Epistle to the Hebrews*, International Critical Commentary, Edimbourg, Clark, 1924, repr. 1957.
- MORRIS, Leon *Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
- MURRAY, Andrew *Le voile déchiré*, Monnetier-Mornex, Villa Emmanuel, 1960³.
- SPICQ, Ceslas *L'Épître aux Hébreux*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1952-1953.
- STEDMAN, R. C. *Hebrews*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1993.

2. ARTICLES

- ALLEN, David L. « More Than Just Numbers: Deuteronomic Influence in Hebrews 3:7-4:11 », *TB* 58.1 (2007), p. 129-149.
- ATTRIDGE, Harold W. « 'Let Us Strive to Enter That Rest': The Logic of Hebrews 4:1-11 », *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 279-288.

- BATTO, Bernard F. « The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty », *Biblica* 68 (1987), p. 153-177.
- BAUERFEIND, O. « anapaúô, anápausis, epanapaúô », *TDNT*, vol. 1, p. 350-351.
- BAUERFEIND, O. « katapaúô, katápausis », *TDNT*, vol. 3, p. 627-628.
- BÉNÉTREAU, Samuel « Le repos du pèlerin (Hébreux 3,7-4,11) », *Etudes Théologiques et Religieuses* 78.2 (2003), p. 203-223.
- BLACK, David Alan « The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal », *Grace Theological Journal* 7.2 (1986), p. 163-77.
- BUCHHOLD, Jacques « L'Evangile de Jean : une 'traduction' des synoptiques », *Théologie Evangélique*, 4/1 (2005), p. 19-30.
- CARSON, Donald A. « Jesus and the Sabbath in the Four Gospels », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 57-98.
- COPE, Leonard J. « נִיחָ », *TWOT*.
- DAVIES, Gwynne Henton « Psalm 95 », *ZAW*, 85 (1973).
- DECKER, Rodney J. « The Warnings of Hebrews Three and Four », *The Journal of Ministry & Theology* 5.1 (2001), p. 5-16.
- DESILVA, David A. « Entering God's rest: eschatology and the social-rhetorical strategy of Hebrews », *Trinity Journal* 21.1 (2000), p. 25-43.
- DRESSLER, Harold « The Sabbath in the Old Testament », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982.
- ENNS, Peter E. « Creation and Re-Creation: Psalm 95 and Its Interpretation in Hebrews 3:1-4:13 », *Westminster Theological Journal* 55.2 (1993), p. 255-280.
- GATISS, Lee « The Function of the Warning Passages in the Structure and Argument of Hebrews », publié sur le site *The Theologian* en 2005, <http://www.theologian.org.uk/bible/hebrews-warnings.html> consulté le 14 avril 2009.
- GLEASON, Randall C. « The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7-4:11 », *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), p. 281-303.
- GLENNY, W. Edward « Typology: A Summary of the Present Evangelical Discussion », *JETS* 40/4 (1997), p. 627-629.
- GOPPELT, Leonard « τύπος », *TDNT* vol. 8, p. 246-259.
- GUTHRIE, George H. « Hebrews », in Gregory K. BEALE, Donald A. CARSON, s. dir., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids/Nottingham, Baker Academic/Apollos, 2007.
- HAAG, E. « שָׁבַת », *TDOT*.
- HAMILTON, Victor P. « שָׁבַת », *TWOT*.
- HURST, L. D. « Eschatology and 'Platonism' in the Epistle to the Hebrews », *SBLSP* 23, 1984, p. 41-74.

- IRONS, Lee « Entering God's Rest by Faith: Realized Eschatology in Hebrews 3:7-4:11 », publié sur http://www.upper-register.com/papers/rest_hebrews.pdf, 2007, consulté le 14 avril 2009.
- JOHNSSON, William G. « The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews », *JBL* 97/2 (1978), p. 239-251.
- JOSLIN, Barry C. « Can Hebrews be Structured? An Assessment of Eight Approaches », *Currents in Biblical Research* 6 (2007), p. 99-129.
- KAISER, Walter C. Jr « Experiencing the Old Testament 'Rest' of God: Hebrews 3:1-4 », in *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago, Moody, 1985, p.153-175, version augmentée de « The Promise Theme and the Theology of Rest », *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), p. 135-150.
- LAANSMA, John C. « 'I will give you rest': The Background and Significance of the Rest Motif in the New Testament », *Tyndale Bulletin* 46.2 (1995), p. 385-388.
- LAANSMA, Jon C. « Repos », *DTB*.
- LANE, William L. « Hebrews » in MARTIN, Ralph P. , DAVIDS, Peter H., s. dir., *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Leicester, InterVarsity, 1997.
- LOHSE, E. « sabbaton, sabbatismós, parskeuê », *TDNT*, vol.7, p. 1-35.
- MCKNIGHT, Scot « The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions », *TJ* 13.1 (1992), p. 21-59.
- NAUCK, Wolfgang « Zum Aufbau des Hebraerbriefes », *Judentum, Urchristentum, Kirche*, 1960, p. 199-206.
- OBERHOLTZER, Thomas K. « The Kingdom Rest in Hebrews 3:1-4:13 », *Bibliotheca Sacra* 145 (1988), p. 185-196.
- OSWALT, John N. « נִיחָ », *NIDOTTE*.
- PETTAZZONI, R. « Myths of Beginnings and Creation-Myths », *Essays on the History of Religions*, Numen Suppl. 1, Leiden, 1954, p. 24-36.
- PREUSS, H. D. « נִיחָ », *TDOT*.
- ROMEROVSKI, Sylvain « Sabbat », *GDB*.
- ROMEROVSKI, Sylvain « Typologie », *GDB*.
- ROWLAND, Chris « A Summary of Sabbath Observance in Judaism at the Beginning of the Christian Era », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 43-56.
- SHEAD, Andrew G. « Sabbat », *DTB*.
- TOUSSAINT, Stanley D. « The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews », *Grace Theological Journal* 3.1 (1982), p. 67-80.
- TREIER, Daniel J. « Typology », *DTIB*.
- TURNER, Max B. « The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts », in Donald A. CARSON, s. dir., *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 99-158.

- VAGANAY, Léon « Le plan de l'épître aux Hébreux » in *Mémorial Lagrange*, Paris, Gabalda, 1940, p. 269-277.
- VANHOYE, Albert « L'Épître aux Hébreux », in GEORGE, Augustin, GRELOT, Pierre, s. dir. *Introduction à la Bible, t.3 Introduction critique au Nouveau Testament, vol.3 Les lettres apostoliques*, Paris, Desclée, 1977, p. 203-237.
- VANHOYE, Albert « Longue marche ou accès tout proche ? Le contexte biblique de Hébreux 3,7-4,11 », *Biblica* 49 (1968), p. 9-26.
- VON RAD, Gerhard « There Still Remains a Rest for the People of God: An investigation of a Biblical Conception », *The Problem of Hexateuch and other Essays*, Londres, SCM Press, 1984, p. 94-102.
- WEISS, Herold « Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews », *Catholic Biblical Quarterly* 58.4 (1996), p. 674-689.

3. OUVRAGES

- AUGUSTIN D'HIPPONE *La Cité de Dieu*, liv. 19-22, Bibliothèque Augustinienne 37, Paris, Desclée De Brouwer, 1960.
- AUGUSTIN D'HIPPONE *Confessions*, Paris, Seuil, 1982.
- BACCHIOCCHI, Samuel *Du Sabbat au Dimanche. Une recherche historique sur les origines du dimanche chrétien*, traduction D. Sébire, Paris, Lethielleux, 1984.
- BLOCHER, Henri *Révélation des origines*, Genève, Presses bibliques universitaires, 2001³.
- CARSON, Donald A., s. dir. *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Zondervan, 1982.
- CHARLESWORTH, J. H., s. dir. *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vol., New York, Doubleday, 1983-1985.
- CHILDS, Brevard S. *The New Testament as Canon: An Introduction*, Londres, SCM Press, 1984.
- DUSSAUT, Louis *Synopse structurelle de l'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, 1981.
- ELLIS, E. Earle *The Old Testament in Early Christianity*, Grand Rapids, Baker, 1991.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE *Histoire ecclésiastique*, t. 2, Sources Chrétiennes 41, Paris, Cerf, 1955.
- FRANCE, Richard T. *L'Évangile de Matthieu*, t. 1, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2005.
- GENETTE, Gérard *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Paris, Points Essais, 1982.
- GOPPELT, Leonard *Typos. The Typological Interpretation of The Old Testament in The New*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock, 2002.
- GUTHRIE, Donald *New Testament Introduction*, Leicester, InterVarsity Press, 1990⁴.
- GUTHRIE, George H. *The Structure of Hebrews: A Textlinguistic Analysis*, Supplements to Novum Testamentum 73, Leiden, Brill, 1994, rep. Grand Rapids, Baker, 1998.

- HELY-HUTCHINSON, James *Alliance davidique et nouveauté de l'alliance nouvelle dans la perspective du psautier hébraïque*, thèse de doctorat défendue à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine, 2006.
- HIEBER, D. Edmond *An Introduction to the New Testament: The Non Pauline Epistle and Revelation*, Chicago, Moody, 1977.
- HOFIUS, Otfried *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.
- HOSSFELD, Frank-Lothard *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 2005.
- KAISER, Walter C. Jr *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago, Moody, 1985.
- KÄSEMANN, Ernst *The Wandering People of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2002.
- KÜMMEL, Werner Georg *Introduction to the New Testament*, Nashville, Abingdon, 1975.
- KUNTZMANN, Raymond *Typologie biblique. De quelques figures vives*, LD, Paris, Cerf, 2002.
- LAANSMA, Jon *'I Will Give You Rest': The Background and Significance of the Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*, WUNT 2/98, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- MEEKS, Wayne *The Prophet-King*, Leiden, Brill, 1954.
- METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994².
- NEUSNER, Jacob *The Mishnah. A New Translation*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1988.
- PASCAL, Blaise *Les Provinciales. Pensées*, Lausanne, Editions Rencontres, 1967.
- PHILONENKO, Marc *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Studia Post-Biblica XIII, Leiden, Brill, 1968.
- RENCKENS, H. *La Bible et les origines du monde : Quand Israël regarde le passé – à propos de Genèse 1-3*, Tournai, Desclées & Co, 1967.
- SABOURIN, L. *Priesthood: A Comparative Study*, Leiden, Brill, 1973.
- SANDERS, E. P. *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies*, Londres, SCM Press, 1990.
- SCHENCK, Kenneth L. *Cosmology and Eschatology in Hebrews*, SNTS 143, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- THOMPSON, James W. *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*, Washington, The Catholic Biblical Association of America, 1982.
- VANHOYE, Albert *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Jésus et Jésus-Christ 84, Paris, Desclée, 2002.
- VANHOYE, Albert *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée De Brouwer, 1963.
- VOLF, Miroslav, *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 128.
- VON RAD, Gerhard *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.

- WESTERMAN, Claus *Genesis. Teilband 1. Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1974.
- WISE Michael,
ABBEGG, Martin Jr,
COOK, Edward *Les manuscrits de la Mer Morte*, trad. F. ISRAËL, Paris, Plon, 2001.
- WRAY, Judith Hoch *Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest*, SBL Dissertation Series 166, Atlanta, Scholars Press, 1998.
- YANG, Yong-Eui *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*, JSNT Supplement Series 139, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

Table des matières

Remerciements	2
Abréviations	3
1. Saintes Ecritures.....	3
2. Ouvrages de références.....	3
3. Revues.....	4
4. Commentaires.....	4
5. Séries.....	4
Introduction	5
I. L'épître aux Hébreux	8
A. AUTEUR.....	8
B. DESTINATAIRES ET BUT.....	10
C. LIEU ET DATE.....	12
D. GENRE ET STRUCTURE	15
1. Genre	15
2. Structure	15
E. LA TYPOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX	20
1. La typologie.....	20
2. Paul : la formalisation.....	22
3. Hébreux : le développement	22
II. Le repos : cadre conceptuel	25
A. ANCIEN TESTAMENT.....	25
1. מנוחה et נחיה	26
a) Usages	26
b) Un lieu de repos : מנוחה.....	27
2. שבת et שִׁבָּת.....	28
a) Usages	28
b) Genèse 2,2-3 et le repos divin	29
c) Exode 16 : le premier sabbat.....	31
d) Le Décalogue d'Exode 20.....	32
e) Exode 31 : le sabbat comme signe d'alliance	32
f) Le Décalogue de Deutéronome 5.....	33
g) Le contenu du sabbat.....	34
3. Théologie biblique	34
a) Du repos de l'Eden au repos de la promesse.....	35
b) Le pays.....	36
c) Le sabbat	36
d) Le temple.....	36
e) Réalisation et incomplétude	37
B. DEVELOPPEMENTS INTERTESTAMENTAIRES	38
1. Le sabbat	38
a) Récits et témoignages.....	38
b) Explications et apologues.....	39
c) Règles	40
2. Le repos	43
a) Simon et la réalisation historique du repos	43
b) Le Siracide et le repos de la sagesse	44
c) Espérances d'un repos eschatologique	45

C. NOUVEAU TESTAMENT.....	48
1. Termes	48
a) Παύω.....	48
b) Σάββατον.....	49
2. Jésus, le sabbat et le repos	50
a) Jésus et le sabbat	50
b) Le repos de Jésus	51
III. Le repos en Hébreux 3.1-4.13.....	54
A. DYNAMIQUE D'HEBREUX 3.1-4.13	54
1. Contexte	54
2. Limites	56
3. Structure	58
B. MOÏSE, CHRIST ET LA MAISON DE DIEU (3.1-6)	59
C. LE REPOS PERDU DU PAYS PROMIS (3.7-19).....	61
1. Le psaume 95.....	61
a) Contexte et contenu	61
b) Massa et Meriba : l'arrière-plan du psaume.....	62
2. Citation de Psaume 95 en Hébreux 3.7-11	63
a) En pérégrination ou au seuil du pays ?	64
b) Révélation et incrédulité	66
3. Le repos en Psaume 95.11 et Hébreux 3.7-19.....	67
4. Développements de l'auteur (3.12-19).....	69
D. ENTRER DANS LE REPOS DU 7 ^E JOUR (4.1-11).....	70
1. Entrée actuelle ou future ?.....	70
a) Σπουδάζωμεν οὖν εἰσελθεῖν.....	70
b) Entrer et s'empresse d'entrer.....	72
c) D'un repos au repos.....	74
2. Genèse 2 : le repos dès la fondation du monde.....	76
a) Repos et typologie.....	76
b) L'histoire du repos.....	77
c) 1000 ans de repos ?.....	78
3. Σαββατισμός : le contenu du repos.....	79
a) Une célébration sabbatique	79
b) Se reposer de ses œuvres.....	80
c) Christ, repos du croyant ?.....	84
d) Le sabbat, service du peuple de Dieu.....	86
4. Le repos et le royaume	87
a) Le royaume et son Roi.....	87
b) Un royaume attendant d'être révélé.....	89
c) Le repos : une « traduction » du royaume ?	90
E. LE JUGEMENT DE LA PAROLE DE DIEU (4.12-13).....	92
Conclusions	93
1. La nature du repos	93
2. Le repos et la foi.....	94
3. Le repos du peuple de Dieu	95
4. « Repos éternel, activité parfaite »	95
Bibliographie	97
1. Commentaires de l'épître aux Hébreux.....	97
2. Articles	97
3. Ouvrages.....	100
Table des matières	103