

## JESUS LE PRECURSEUR (Hébr. VI 19-20)\*

PAR

Mgr CASSIEN ÉVÊQUE DE CATANE

J'ai intitulé ma communication : «Jésus le Précurseur». Il s'agit d'un texte bien connu de l'épître aux Hébreux dont la traduction varie assez considérablement chez différents interprètes.

Je ne citerai que deux.

Celle de l'abbé Crampon, dans son édition de 1932, est la suivante:

«Nous la gardons (il s'agit de l'espérance) comme une ancre de l'âme, sûre et ferme, cette espérance qui pénètre jusqu'au delà du voile (Crampon supplée trois mots en italiques: dans le sanctuaire), où Jésus est entré pour nous comme précurseur en qualité de grand prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech».

Dom Bernard Botte traduit :

«Nous la tenons (toujours, l'espérance) comme une ancre de l'âme, sûre et ferme, qui a pénétré à l'intérieur du voile, là où est entré comme notre précurseur Jésus, devenu à jamais pontife selon l'ordre de Melchisédech».

J'ai cité ces deux traductions que j'ai prises presque au hasard, sans aucune préoccupation polémique, uniquement pour rappeler ce texte très familier et montrer qu'il est compris d'une manière différente. Mon but est d'établir ce qu'il signifie comme tel et dans le contexte scripturaire.

La première question qu'il pose, c'est la fonction de ὑπὲρ ἡμῶν, «pour nous», dans la proposition. Ces deux mots dépendent—ils de πρόδρομος, comme le veut D. Bernard Botte: «Notre Précurseur Jésus», ou de εἰσῆλθεν: Jésus est entré pour nous comme précurseur, selon la traduction de l'abbé Crampon? Sur ce point les interprètes sont divisés. La Vulgate garde l'ordre des mots de l'original grec: «praecursor pro nobis introivit», qui peut être interprété des deux façons. De même la traduction slavonne qui est toujours littérale. La R.S.V. américaine est ambigüe, elle aussi: «Jesus has gone as a forerunner on our

---

\* Communication faite le 7 juillet 1955 à la troisième Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris, Institut de Théologie Orthodoxe, «Conférences Saint-Serge».

behalf». Les autres interprètes prennent leur parti. Il ne manque pas d'intérêt que sur ce point les deux versions russes, celle de la Société Biblique de 1823 et la version Synodale de 1862, sont en opposition. Parmi les Occidentaux modernes, pour ne citer que quelques uns, Médebielle, Knox, Michaelis font dépendre ὑπὲρ ἡμῶν de πρόδρομος, d'autres, comme la Version Autorisée Anglaise, la traduction catholique américaine de 1948, Westcott<sup>1</sup>, Moffatt<sup>2</sup>, Hollmann<sup>3</sup>, et enfin le père Spicq<sup>4</sup>, relient ὑπὲρ ἡμῶν avec εἰσῆλθεν. Ceci est la première question.

La deuxième c'est la signification exacte de πρόδρομος, «précurseur». Ici encore, nous nous trouvons en présence d'une grande variété de possibilités. Le p. Spicq s'est donné la peine de les passer un revue (II 165 s.). Il semble attiré par l'interprétation navale qu'il peut illustrer par des documents païens de provenance Alexandrine (p. 166). Mais, pour son compte, il s'incline vers les parallèles militaires, en suivant les observations de Westcott (p. 164). Il rapproche le Πρόδρομος de VI 20 de l'ἀρχηγός de II 10. Il est clair que l'exégèse de notre passage tout entier dépend de l'interprétation de l'image du précurseur. Ceci est le deuxième point.

Le troisième c'est la place qui devrait être attribuée à notre passage dans le contexte de Hébr. et, si son importance était reconnue, dans le développement historique de la théologie du Nouveau Testament.

C'est à ces trois questions que j'essayerai de répondre aujourd'hui. Je me permets de croire que le symbolisme liturgique de notre passage nous donne le droit de soumettre cette réponse au jugement d'un Congrès d'Études Liturgiques.

La première question ne présente pas de difficulté. Dans le contexte de l'épître il semble plus naturel de relier ὑπὲρ ἡμῶν avec εἰσῆλθεν qu'avec πρόδρομος. Pour Spicq (II 165) c'est précisément le ministère sacerdotal ὑπὲρ ἡμῶν, «en notre faveur», qui fait entrer Jésus dans le sanctuaire céleste. Les observations de Westcott sont plus probantes encore. Il cite (p. 164) de Hébr. deux exemples, où une locution introduite par ὑπὲρ et exprimant l'idée d'intercession est rattachée

1. The epistle to the Hebrews. The greek text with notes and essays. 2nd edition. London, 1892.

2. Dans «International Critical Commentary». Edinburgh 1924.

3. Dans «Die Schriften des Neuen Testaments». III, Göttingen 1917.

4. Dans «Études bibliques»: I, Introduction, II, Commentaire. Paris, 1952-1953.

au verbe: telle est ὑπὲρ παντός, II, 9, et surtout ὑπὲρ ἡμῶν, IX, 24. A la lumière de ces rapprochements il semble naturel de faire dépendre ὑπὲρ ἡμῶν du verbe dans notre cas comme dans les autres. Autrefois cette interprétation était compromise par une analyse erronée de la proposition. Προδρομος n'est sûrement pas le sujet, comme l'ont compris les auteurs de la version russe de la Société Biblique et, au XVII<sup>e</sup> siècle, les traducteurs de l'Authorised Version: «The forerunner is for us entered, even Jesus...». L'erreur est répétée encore dans la version catholique américaine de 1948: «The forerunner Jesus in entered for us». Mais il a suffi d'éliminer le malentendu pour que la fonction de πρόδρομος devînt parfaitement claire. La tournure grecque est un double nominatif dont Ἰησοῦς est le sujet et πρόδρομος l'attribut: Jésus est entré pour nous comme précurseur (ou, si nous préférons la traduction de Spicq: en précurseur). Dans cette interprétation, qui est celle de Westcott, Moffatt, Crampon, Hollmann, Spicq et autres, ὑπὲρ ἡμῶν est lié immédiatement au verbe sans nous obliger nullement à une analyse erronée. Mais πρόδρομος en sa qualité d'attribut constitue avec le verbe une unité indissoluble. En rattachant ὑπὲρ ἡμῶν au verbe nous ne l'opposons pas au πρόδρομος. Et s'il s'agit d'un précurseur, la notion même de précurseur fait sous-entendre que d'autres entrèrent après lui. Si, en sa qualité de précurseur, Jésus est entré derrière le voile en faveur de nous, il ne serait pas contraire à l'esprit de notre péricope de le nommer «notre précurseur».

C'est précisément la signification exacte de πρόδρομος qui est notre deuxième question. Elle ne présente pas de difficulté non plus. Les explications variées qui sont proposées appartiennent à l'histoire de l'image. Chacune lui donne une nuance particulière en faisant penser aux réminiscences navales ou militaires ou d'autres encore. Mais toutes ces interprétations sont plus ou moins étrangères au contexte dans lequel l'image nous est parvenue dans Hébr. Dans le contexte de l'épître Jésus est entré en faveur de nous au delà du voile, comme précurseur, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα. La phrase que je viens de citer est une explication de πρόδρομος. Elle fait dépendre la qualité de précurseur que l'auteur de l'épître attribue à Jésus, de son ministère pontifical. Jésus est notre précurseur en tant que grand prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. Cette dépendance est hors de doute, et c'est elle, et rien qu'elle, qui peut nous intéresser actuellement. L'histoire de l'image et les nuances différentes qu'elle pourrait nous permettre d'y distinguer, pourraient donner satisfaction à notre curiosité, mais avanceraient peu l'explication de

notre passage. Ce qui importe, c'est que Jésus est entré au delà du voile comme notre précurseur en sa qualité de grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Cette conclusion acquise, nous pouvons nous tourner vers la troisième question.

Il s'agit de la place de notre passage dans le contexte de Hébr. Il n'est pas nécessaire de démontrer que le symbolisme de l'épître est centré sur l'image du Christ comme grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Ce qui doit être souligné, c'est que son ministère pontifical a lieu dans le sanctuaire céleste. En IV 14 il est parlé du grand prêtre «ayant traversé les cieux». Le participe *διεληλυθότα* est consciemment choisi. Déjà la préposition *δια* - qui a servi à former le verbe composé suggère l'idée d'un passage effectué. Plus important encore est l'emploi du parfait. Spicq a raison de souligner que «le passage est achevé et le résultat immuable» (p. 91). En VII 26 «il est monté plus haut que les cieux». L'idée est exprimée avec une précision complète dans le passage classique VIII 1-2 : «...nous avons un tel grand prêtre qui s'est assis à la droite du trône de la majesté dans les cieux, comme ministre du sanctuaire (littéralement : des saints) et du véritable tabernacle, celui que le Seigneur a fixé, non pas un homme». L'image revient dans IX 11 : Christ est «grand prêtre du tabernacle plus grand et plus parfait, qui n'est pas fait de main d'homme, c'est à dire qui n'est pas de cette création». Elle est sous-entendue dans X 19-21, où il est question de l'entrée dans le sanctuaire inaugurée pour nous par Jésus.

Cette conception de sanctuaire céleste est lourde de conséquences dogmatiques dont nous devons nous rendre compte. Opposé à «cette création», le sanctuaire céleste appartient à l'éternité divine. Il est souligné à maintes reprises que le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech est un sacerdoce éternel : *εις τὸν αἰῶνα*. Cette expression scripturaire (ps. 110 [109 dans les Septante] 4) commentée par l'auteur de l'épître se trouve aussi bien dans notre passage. Or, dans cette éternité de son ministère pontifical Jésus est entré dans le temps. Mr. Cullmann a insisté dans son fameux livre «Christ et le temps»<sup>1</sup> sur la conception purement linéaire du temps qui était, selon lui, la conception biblique et qu'il opposait à la conception cyclique des Grecs (p. 36 ss.). Pour Cullmann, l'éternité est «un temps infini». Il parle de «la durée illimitée du temps de Dieu» (p. 44). Je ne pense pas que cette définition puisse être appliquée à Hébr. où nous trouvons paral-

1. Edition française. Neuchâtel - Paris 1947.

lèlement la conception de l'éternité divine et celle du temps de l'histoire humaine. Mais ce qui est important, c'est que les deux plans ne sont pas séparés l'un de l'autre. Le temps entre dans l'éternité. L'éternité n'est pas imperméable à l'histoire. Ceci est la première conséquence de l'idée du Christ officiant comme grand prêtre dans le tabernacle céleste.

La seconde conséquence dogmatique est non moins importante. Nous avons déjà constaté : si Jésus est notre précurseur, entré pour nous au delà du voile, c'est que nous sommes supposés de le suivre. La question se pose : en quelle qualité entrerons-nous, dans les pas de Jésus, dans le sanctuaire céleste? Il s'agit toujours d'une image liturgique, et cette image doit être précisée. Deux possibilités se présentent. Notre participation au ministère du pontife céleste peut être celle du peuple pour lequel le sacrifice est offert, ou celle des prêtres s'unissant à l'office du grand prêtre.

La première semble exclue par le symbolisme liturgique de notre passage. Jésus est entré en précurseur εἰς τὸ ἔσωτερρον τοῦ καταπέτασματος, «à l'intérieur du voile», selon la traduction de D. Bernard Botte et du p. Spicq. Il est universellement reconnu qu'il s'agit du Saint des Saints<sup>1</sup>. L'image perdrait son sens, si elle était appliquée au peuple pour lequel le sacrifice est offert. Le peuple n'entraîne pas «à l'intérieur du voile». Ce n'est que le grand prêtre qui entraîne dans le Saint des Saints, et ceci une fois par an (Lév. XVI 2, 12, Ex. XXVI, 33). Il s'agit du ministère sacerdotal, plus exactement du ministère pontifical, des fidèles élevés au sacerdoce et concélébrant dans le sanctuaire céleste avec le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Ceci est l'aspect du salut particulier à Hébr. Il a sa place dans le trésor du Nouveau Testament à côté de la justification par la foi, de la connaissance de la vérité, de l'adoption par Dieu. Dans Hébr. c'est l'idée-maitresse de notre passage. C'est elle qui donne à notre passage toute son importance dogmatique. Nous avons pu observer l'image du Christ officiant comme grand prêtre dans le sanctuaire céleste à travers toute Hébr., mais c'est seulement notre passage qui permet de conclure, sans qu'aucun doute soit possible, que nous participons à son office pontifical.

Pourtant ce témoignage n'est pas absolument isolé dans l'épître. La même idée peut être déduite du parallélisme qui est affirmé dans XIII, 11 - 14 entre le sacrifice du Christ et l'appel qui est adressé

1. Cf. Spicq II, 165, Westcott 163.

à nous de sortir «pour aller à lui hors de l'enceinte en portant son opprobre». Ici toute la vie du chrétien est considérée comme sacrifice assimilé au sacrifice du Christ. Il ne manque pas d'intérêt que dans XII, 4 des conséquences pratiques sont tirées du symbolisme du sang qui est essentiel dans la théologie de l'épître : «Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang en luttant contre le péché». L'offrande sacerdotale du Christ avec laquelle il est entré dans le sanctuaire céleste, c'est son sang (cf. IX, 12 ss, XIII, 11 - 12 et passim). L'exhortation que je viens de lire, ne veut-elle pas dire que de nous aussi il est attendu que nous entrerons dans le sanctuaire céleste par la voie du sang? Il s'agit certainement d'une allusion, et il serait faux de chercher une réponse à la question que j'ai posée, mais il ne serait pas moins faux de ne pas remarquer cette allusion.

Les deux conséquences que nous avons tirées de l'image de Jésus le Précurseur ne doivent pas être séparées. Il est permis d'affirmer qu'en suivant Jésus dans son ministère pontifical, nous aussi, nous sortons du temps pour entrer dans l'éternité.

On se demande : quand? La réponse encore très générale à laquelle nous sommes arrivés doit être précisée dans le contexte général de Hébr. et dans celui, plus général encore, de la révélation scripturaire.

Il s'agit du moment dans le temps où nous entrons dans l'éternité divine.

Il est hors de doute que des textes très nombreux et très importants de Hébr. nous font attendre ce moment dans l'avenir. Il s'agit en premier lieu de la notion même de précurseur. Ceux qui le suivent n'entrent pas en même temps que lui. Ils entreront plus tard.

Le même doit être dit de l'espérance (ἐλπίς) que nous rencontrons dans le contexte immédiat de notre passage qui, tout entier, n'est autre chose que l'explication de ce qu'est l'espérance.

Ici encore la syntaxe de la phrase est contestée. Beaucoup de commentateurs font dépendre le participe εἰσερχομένην à l'accusatif de ἄγκυραν, à l'accusatif aussi. Il serait dans ce cas une détermination de l'ancre. Telle était dans l'antiquité la vue de Chrysostome qui est partagée de nos jours par Spicq et par beaucoup d'autres, par exemple par Robertson dans sa grande grammaire du grec du Nouveau Testament<sup>1</sup>. D'autres (Westcott, Médebielle<sup>2</sup>, etc.) rattachent εἰσερχομένην

1. Robertson A. T. A grammar of the greek New Testament in the light of historical research, 3rd edition, London 1919, p. 418.

2. Dans la «Sainte Bible» de J. Pirot - A. Clamer. Tome VI, Paris. 1946.

à ἐλπίδος. Il serait question, strictement parlé, d'un double accusatif dans lequel le relatif ἣν serait le complément direct et εἰσερχομένην le troisième des trois attributs. Mais en définitive, c'est une question de nuance. L'ancre dans la première interprétation est aussi une image de l'espérance qui remonte à l'antiquité classique. C'est l'espérance que l'auteur de l'épître veut inspirer à ses lecteurs.

Or, l'espérance est une catégorie eschatologique. Sa réalisation parfaite n'est attendue que dans le monde à venir. Cette conception de l'espérance s'applique à notre passage aussi. Au moment où notre auteur écrit, il s'agit uniquement de l'espérance. Il est dit expressément que c'est elle (et non pas les fidèles eux mêmes!) qui pénètre à l'intérieur du voile. De plus, cette pénétration est exprimée par un participe présent: εἰσερχομένην. Le but est loin d'être atteint. Il s'agit d'un processus qui n'est pas encore achevé.

Les textes où il est question de l'espérance sont nombreux dans Hébr. Dans VII, 19 l'auteur parle de «l'introduction d'une nouvelle espérance par laquelle nous approchons — ἐγγίζομεν — de Dieu». La notion de ἐγγίζειν — «approcher» — est interprétée, elle aussi, dans le sens eschatologique. Preisker<sup>1</sup> fait remonter cette interprétation à l'Ancien Testament. D'autre part, Spicq, (II, 194) et encore Westcott (p. 187) avant lui, ont bien montré que la notion de ἐγγίζειν comporte un accent culturel. Le verbe est resté dans l'usage liturgique de la chrétienté de langue grecque jusqu'à nos jours (cf. le composé προσεγγίζειν dans la prière du prêtre pendant le χερουβικόν). Des textes comme Jac. IV, 8 prouvent que même dans le cadre du Nouveau Testament le verbe était employé dans un sens général. Mais les observations qui viennent d'être faites méritent notre attention. Le présent ἐγγίζομεν qui est l'expression et l'effet de l'espérance marque, ici encore, un processus, un mouvement qui est loin d'être achevé. Le but de ce mouvement est un but eschatologique, et l'emploi du verbe rend probable, ici encore, un symbolisme liturgique: la plénitude eschatologique représentée comme culte.

Je ne citerai pas d'autres textes. Le plus caractéristique serait la fameuse définition de la foi comme ἐλπίζομένων ὑπόστασις (XI, 1). Spicq est parfaitement justifié de dire (II, 102), que «l'aspect prédominant de la foi dans Hébr. est l'espérance». Il s'agit indubitablement d'une espérance eschatologique.

Ces observations peuvent être exprimées d'une façon plus générale :

1. Dans le Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament de Kittel, II, 330 ss.

Hébr. toute entière est dominée par un accent eschatologique. Il suffit de lire des passages comme X, 25—39 et beaucoup d'autres. L'auteur de l'épître et ses lecteurs vivent dans l'attente la plus intense du dernier cataclysme. Ils pensent à *ἡ αἰὼν μέλλον* (VI, 5), «le monde à venir». Ce participe *μέλλον*, «futur», revenant dans Hébr. en différentes combinaisons (cf. II, 5. X, 1. XIII, 14) justifie parfaitement la préférence que le p. Spicq donne à la variante *μελλόντων* (et non pas *γενομένων*) *ἀγαθῶν* (IX, 11), rejetée par Nestle et autres, mais suffisamment attestée et exprimant toujours cette attente eschatologique qui domine Hébr. (cf. Spicq I, 424. II, 30): il s'agirait, ici encore, des biens à venir. Le but final est cette cité à venir qui est expressément opposée à toute cité permanente ou durable ici-bas. Cette idée appliquée aux héros de la foi dans l'Ancien Testament (cf. XI, 10. 13-16. 39-40) est exprimée d'une façon générale à la fin de l'épître (XIII, 14). Tous les chrétiens marchent vers ce but.

L'image du repos sabbatique: *κατάπασις* (III, 11, IV, 1, 3-5, 8, 10-11), ou littéralement, *σαββατισμός*, (IV, 9), dans lequel Dieu est entré après la création du monde et qui est réservé à nous, exprime, d'une façon différente, le même but eschatologique. Or, ce qui est particulièrement intéressant du point de vue de notre étude, c'est que la notion du repos sabbatique appartient, elle aussi, au domaine liturgique. Spicq l'a bien montré pour la notion du repos dans un sens général (II, 97, 102), qui fut consacré par «l'institution du chômage sacré, le sabbat» (p. 97 ss). Il insiste sur la signification eschatologique du sabbat (p. 99 ss). L'auteur de l'épître reste fidèle au symbolisme liturgique et à l'attente eschatologique qui caractérisent sa pensée et sa piété.

C'est à cet ordre d'idées que pourrait appartenir aussi la conception de l'abaissement de l'homme par rapport aux anges que nous trouvons au début de l'exposition de la théologie de l'épître (II, 6-9). La majorité d'exégètes comprend *βραχύ τι*, répété deux fois, au v. 7 et au v. 9, dans le sens temporel, différent du sens quantitatif qu'il a dans le psaume (VIII, 6, d'après les Septante). Il serait question d'un abaissement temporaire: momentané, dans la traduction de Spicq, ou avec plus d'exactitude, de courte durée. Dans le v. 9 l'idée de l'abaissement est appliquée à Jésus. Il existe une certaine tendance parmi les exégètes d'étendre cette application à la citation elle-même, comme elle est donnée dans les vv. 6-8a et commentée dans le v. 8b. Nous rencontrons cette tendance chez Spicq et encore avant lui chez Hollmann, Strath-

mann<sup>1</sup> et Médebielle. Mais il semble hautement probable que le psau-me est cité pour souligner l'abaissement de l'homme, et que l'abais-sement de Jésus n'est autre chose que son assimilation à l'homme qu'il est venu sauver. Dans cette interprétation des vv. 6-8a, qui est celle de Westcott et qui est admise comme une possibilité par Trembe-las<sup>2</sup>, l'abaissement de l'homme pourrait être un abaissement tempo-raire jusqu'au terme de la plénitude eschatologique.

Ces rapprochements me paraissent suffisants pour rendre évident l'accent eschatologique de Hébr. qui fait entendre bien souvent des notes liturgiques.

La conclusion à laquelle nous sommes arrivés, à savoir que la perfection est attendue par l'auteur de Hébr. seulement dans l'avenir, est confirmée par le fait que les lecteurs de l'épître demeurent tou-jours sous le pouvoir du péché. Ceci est absolument clair des passages de l'épître tels que V, 11 - VI, 12, XII, 12 - 17, XIII, 1 - 5 et d'autres encore. Les exhortations qu'ils contiennent seraient inutiles, si l'état moral des lecteurs était satisfaisant. S'ils ne sont pas irréprochables, il est clair que le dernier but envisagé dans l'épître est loin d'être atteint.

Une observation de plus, la dernière. Nous avons déjà eu l'occa-sion d'arrêter notre attention sur les formes du présent qui suggèrent l'idée d'un mouvement encore inachevé et qui reviennent constamment dans Hébr. Je rappellerai le participe εἰσερχομένην dans VI, 19 et l'indicatif ἐγγίζομεν dans VII, 19. Or, le participe présent παραλαμβά-νοντες dans XII, 28 ne saurait être interprété d'une façon différente : nous sommes en train de recevoir le royaume, mais nous ne l'avons pas encore reçu. Le même doit être dit du subjonctif présent προσερχώμεθα — «approchons-nous», ou «avançons», selon la traduction—que nous rencontrons dans un contexte aussi empreint de symbolisme liturgique que celui de IV, 16 et X, 22. Interprétant ce verbe dans le sens cultuel, Westcott y voit l'expression d'un droit déjà acquis (cf. p. 108). Je ne pense pas qu'il ait raison. Dans les formes du présent l'action reste toujours imparfaite. Le mouvement est affirmé, mais il n'atteint pas encore le but. Il me semblerait tout aussi faux de mécon-naître la portée du préfixe προσ- de notre verbe composé. Elle est sensi-blement différente de celle de δια- que nous rencontrons, par exemple,

1. Dans «Das Neue Testament deutsch», III, Göttingen, 1937.

2. Τρεμπέλας, Π. Ν. Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους καὶ τὰς ἐπτὰ Καθολι-κάς. Ἀθήναι, 1941.

dans διεληλυθότα de IV, 14, dont il fut déjà question. Il y a aussi une différence ostensible entre προσέρχομαι et εισέρχομαι. Εισέρχομαι veut dire «entrer». C'est précisément ce verbe qui marque l'entrée de Jésus comme précurseur au delà du voile dans le passage qui constitue le sujet de notre étude (VI, 20). Προσέρχομαι désigne seulement un avancement. A la lumière de ces observations et contrairement au jugement de Spicq (I, 268, note 3), même le parfait προσεληλύθατε de XII, 22 ne signifie pas encore que le dernier pas est déjà fait. Dans le contexte immédiat de l'épître la montagne de Sion est comparée avec le lieu de l'Ancienne Alliance. Le verbe προσεληλύθατε du v. 22 reste le même qu'au v. 18. Et, comme dans le passé le peuple élu n'est pas monté au Sinaï, de même le peuple de la Nouvelle Alliance n'est pas encore monté au Sion. Le parfait προσεληλύθατε signifie que les fidèles ont atteint la limite, mais ne l'on pas encore franchie. Une certaine équivoque reste. L'opinion de Westcott et de Spicq qui me semble inacceptable, doit avoir néanmoins quelques points d'appui. Mais les faits que nous avons passés en revue présentent une unité significative, et la conclusion s'impose: dans la théologie de Hébr. la concélébration des fidèles dans le sanctuaire céleste avec le grand prêtre Jésus qui y est entré en faveur de nous, comme notre précurseur, est attendue dans l'avenir eschatologique, lorsque le temps de l'histoire humaine trouvera sa fin dans l'éternité divine.

Mais ceci est une côté seulement. Dans la théologie de Hébr. il existe un autre qui semble contredire de premier abord la conclusion que je viens de formuler. En effet nous nous trouvons en présence de textes où il s'agit de la perfection déjà acquise. Le plus important est X, 14: «... par une oblation unique il a rendu parfaits (τετελειώκεν) pour toujours ceux qu'il sanctifie». Le p. Spicq (II, 310) a complètement raison d'insister sur l'emploi du parfait qui donne l'idée de «la perfection la plus achevée». Sans y ajouter le parfait τετελειωμένων de XII, 23, où il peut être question de la perfection eschatologique, n'oublions pas les autres textes où l'auteur de l'épître fait remonter notre perfection déjà acquise à l'œuvre salutaire du Christ qui, d'après VII, 28, est lui même Υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος, «Fils rendu parfait pour l'éternité». Si cette perfection qui lui est propre est l'œuvre de Dieu (II, 10, V, 9), c'est à Christ que nous devons notre perfection. Sans nous arrêter sur les détails, il est possible de citer toute une série de textes qui peuvent illustrer cette idée de façon aussi bien positive (XII, 2, cf. XI, 40) que négative: la perfection que nous a donnée le Christ était inaccessible sous la loi

(VII, 11, 19, IX, 9, X, 1). Le même doit être dit de la sanctification. Ici encore le parfait ἡγιασμένοι (X, 10) garde toute sa valeur, et les textes parallèles affirment la sainteté de Dieu (XII, 10) et l'action sanctifiante du Christ (XIII, 12, cf. X, 29). Il s'agirait du sacrifice du Christ—à l'aoriste!—qui serait pour nous la voie de notre sanctification—celle-ci au parfait!

Dans quel sens faut-il comprendre cette perfection et cette sanctification déjà acquises? Nous avons vu que l'état moral des lecteurs de l'Épître laissait à désirer. Or, à côté de ces textes dont l'interprétation est hors de doute, il y en a d'autres qui parlent de la suppression du péché. Ceci est le but de la venue du Christ qui est clairement opposée, comme sa venue dans l'histoire, à sa venue eschatologique (IX, 26-28). Quelques versets plus loin il est parlé de la rémission des péchés comme d'un fait (X, 18). Dans X, 22 la purification de la conscience est aussi considérée comme un fait ou, tout au moins, comme une possibilité qui est à notre portée, et le parfait θεοφαντισμένοι garde, ici encore, toute sa valeur. Il se rattache d'ailleurs à l'image de IX, 14, où l'effet salutaire du sang du Christ est opposé à l'inefficacité des sacrifices de l'Ancienne Alliance (cf. v. 9). Enfin, la perfection et la sanctification chrétiennes trouvent leur expression dans la connaissance de Dieu. Le texte prophétique cité pour la première fois au ch. VIII acquiert toute sa signification lorsqu'il est cité encore une fois au ch. X (vv. 16-17) dans un contexte où il est question de perfection et de sanctification (cf. vv. 10 et 14). D'autre part, si ce texte est rédigé aux formes du futur, il s'agit de la Nouvelle Alliance qui est opposée à l'Ancienne Alliance et dont il est parlé au présent et au parfait (cf. VIII, 6) qui semblent exclure une interprétation purement eschatologique.

Nous pouvons faire un pas des plus. Dans les passages de l'épître où il est question de cet état présent des fidèles nous retrouvons ce symbolisme liturgique dont Hébr. est pénétrée du commencement à la fin. Sur ce point je peux renvoyer mes honorés auditeurs à l'Introduction du p. Spicq (cf. I, 319) qui se croit autorisé à décrire toute la vie chrétienne, telle qu'elle est donnée dans Hébr., comme un culte offert à Dieu. Je soulignerai un point seulement: la notion du sacrifice—θυσία—appliquée à l'effort moral des chrétiens (XIII, 15-16). Il est vrai que l'auteur emploie des images de l'Ancien Testament. Comme toujours, sa langue abonde de citations qu'il ne se donne pas la peine de souligner. Mais après les vv. 10-14 où il s'agit du sacrifice dans

le strict sens de ce mot, l'importance des symboles liturgiques que je viens de rappeler ne devrait pas être minimalisée.

On s'est souvent demandé et on se demande toujours, si XIII, 10 ne contient pas une allusion à l'Eucharistie. Pour la théologie de l'Eucharistie l'enseignement de Hébr. sur le sacrifice est de la plus grande importance. Mais dans Hébr. c'est le sacrifice du Christ et non pas le culte chrétien dans le sens technique de ce terme qui est comparé avec le culte mosaïque. Il n'est nul part question des institutions cultuelles chrétiennes. Les images liturgiques appliquées à la vie chrétienne appartiennent au symbolisme liturgique dont l'épître est empreinte. L'usage de ces images permet d'affirmer que pour l'auteur de l'épître la vie d'un chrétien était des maintenant un culte offert à Dieu. Il s'agit toujours de cette perfection et de cette sanctification qui trouvent leur expression dans la suppression du péché, dans la connaissance de Dieu, plus généralement dans la vie morale du fidèle.

Nous arrivons à un résultat inattendu. Après avoir affirmé, en nous basant sur les données positives de Hébr., que notre concélébration avec Jésus, grand prêtre et notre précurseur dans le sanctuaire céleste, aura lieu lors de la consommation eschatologique, nous nous apercevons que d'autres textes de la même épître permettent d'affirmer que notre ministère liturgique introduit par Jésus commence dès maintenant. Si, dans le symbolisme liturgique de Hébr., ce ministère peut être représenté comme notre entrée au delà du voile dans les pas de Jésus, il s'agirait toujours de l'éternité divine devenue accessible dans les limites du temps. N'avons-nous pas parlé de textes équivoques que nous avons interprétés dans le sens eschatologique, mais dont d'autres ont tiré la preuve que l'accès du trône nous était déjà ouvert? Ne nous trouvons-nous pas en face d'une contradiction insoluble? Ne faut-il pas choisir entre la concélébration eschatologique et le ministère liturgique, toujours dans l'éternité divine, mais dès maintenant? Et, s'il fallait choisir, quel est le critère qui devrait nous guider dans ce choix?

Pour répondre à cette question il est temps que nous nous tournions vers les parallèles scripturaires.

Dès le début de cette étude je me suis engagé à établir — si l'importance de notre passage dans Hébr. était prouvée — quelle est sa place dans le développement historique de la théologie du Nouveau Testament. Nous voyons maintenant que ceci est d'autant plus urgent que notre tentative de comprendre le passage que nous étudions dans

le contexte de l'épître nous a menés dans une impasse. C'est en effet le contexte général du Nouveau Testament qui nous permet de trouver une issue.

Il a été dit que l'idée de la concélébration des fidèles avec le Christ grand prêtre dans le sanctuaire céleste est l'aspect du salut particulier à Hébr. qui a sa place à côté d'autres aspects dont quelques uns ont été mentionnés. Mais l'idée dominante toute la théologie du Nouveau Testament et constituant l'essence même du message évangélique, est l'idée du Royaume ou du Règne de Dieu qui donne lieu, elle aussi, à deux conceptions différentes : la conception eschatologique, le Royaume de Gloire du monde à venir, et le Règne de Dieu déjà présent «au milieu de nous». Cet ἐν τῷ ὄντι de Luc XVII, 21 est commenté de plusieurs manières. Or, St. Paul savait, lui aussi, que «le Royaume de Dieu n'est pas nourriture et boisson, mais justice, paix et joie dans l'Esprit Saint» (Rom. XIV, 17). Dans cette conception le Royaume de Dieu est déjà présent, ou tout au moins accessible dès maintenant. Et pourtant c'était encore St. Paul qui attendait avec une ferveur sans égale la venue du Seigneur en Gloire et la consommation eschatologique du Royaume (cf. I Thess. IV, 1 Cor. XV). Pour St. Paul il n'existait pas de contradiction entre les deux conceptions. Pour St. Jean aussi, dans les Discours après la Cène, le même Esprit Saint révèle la présence du Seigneur au milieu des siens et amène la plénitude eschatologique. Les images de l'Apocalypse peuvent servir de commentaire de la brève notice Jn. XVI, 13. Dans l'expérience vivante de l'Eglise le repas eucharistique est aussi une anticipation sur la plénitude eschatologique du Royaume. Ces rapprochements nous permettent d'affirmer que, dans l'aspect du salut comme concélébration, ses deux interprétations comme concélébration future et concélébration présente, ne sont pas autre chose que le Royaume de Gloire et le Règne de Dieu «au milieu de nous». Les deux conceptions de concélébration sont tout aussi compatibles que les deux conceptions du Royaume. Dans le contexte général du Nouveau Testament la contradiction qui nous a frappés est une contradiction illusoire. Il n'y en a pas.

Mais la confrontation de notre passage avec les parallèles scripturaires pose une question générale : celle de l'origine de l'idée du salut conçu comme une concélébration liturgique.

A notre époque la conception du sacerdoce général des fidèles est beaucoup étudiée dans ses antécédents vétérotestamentaires qui peuvent être considérés comme un fait établi. D'autre part le symbolisme litur-

gique n'est nullement étranger à St. Paul. Je ne vais pas m'attarder aux citations. Il serait suffisant de nommer quelques textes bien connus : Rom. XII, 1-2, XV, 15-16, Phil. II, 17, II Tim. IV, 6. Il est clair que chez St. Paul aussi ce symbolisme est d'origine vétérotestamentaire. Dès l'Ancien Testament les images cultuelles servent à désigner les vérités spirituelles. Sans poser le problème de l'origine de Hébr., l'esprit de St. Paul y a laissé une empreinte profonde. D'autre part le p. Spicq s'est efforcé de découvrir tout récemment l'influence de la tradition johannique sur Hébr. (cf. surtout I, 101-138).

Où est la vérité?

Je viens de dire que les parallèles vétérotestamentaires de l'idée du sacerdoce universel des fidèles sont hors de doute. Mais si on commence à lire de livre de Paul Dabín sur «Le Sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints»<sup>1</sup>, on est aussitôt frappé par les exagérations de l'auteur. Il se croit autorisé à mettre toute la théologie biblique sous le signe du sacerdoce royal. En appliquant cette méthode à l'interprétation de l'Écriture, il serait possible de l'interpréter en fonction de n'importe quelle idée plus ou moins accentuée dans la Bible. L'idée du sacerdoce général ou du sacerdoce royal, qui est celle du peuple de Dieu, est liée très étroitement aux autres idées-maitresses de la Bible, mais ne leur est pas identique, et ce qui est plus intéressant encore, n'est pas formulée dans le Nouveau Testament, avec une précision terminologique que nous aurions souhaitée, avant la première Épître de St. Pierre. J'hésiterais à y voir la source immédiate de l'idée de concélébration de Hébr.

Cette réserve est d'autant plus justifiée que St. Paul, qu'il est impossible de séparer de Hébr., quelle que soit son origine, n'en sait rien. Son symbolisme cultuel, beaucoup moins prononcé que celui de Hébr., remonte à l'Ancien Testament et a un caractère plutôt général : l'image de concélébration est absente de St. Paul.

Reste St. Jean. Si le p. Spicq voulait insister sur l'influence des écrits johanniques, tout particulièrement du Quatrième Évangile, sur l'auteur de Hébr., ce serait une opinion que je ne pourrais accepter, parce que je suis persuadé qu'à l'époque de la composition de Hébr. les écrits johanniques n'existaient pas encore. Mais sur ce point Spicq lui-même est prêt à faire des réserves. Il admet que la tradition peut être plus ancienne que les documents qui la contiennent (I, 132, Note 3) et croit probable une influence de Hébr. sur l'Apocalypse

1 Paris, 1941.

(p. 134). Mais ce qui est plus important encore, c'est qu'il reconnaît l'originalité de Hébr. sur le point capital de l'image d'un «Sauveur Roi - Prêtre - Victime... officiant dans le ciel, sanctuaire authentique». Il n'hésite pas à appeler cette conception l'«invention propre» de l'auteur de Hébr. (p. 134). Ici nous sommes d'accord. Ayant derrière lui l'Ancien Testament, tout particulièrement la conception biblique du sacerdoce universel, influencé par St. Paul et peut être par quelques éléments de la tradition johannique, l'auteur de Hébr. est responsable de l'image de Jésus notre précurseur dans le sanctuaire céleste et de toutes les conséquences dogmatiques qui en découlent.

Autant que je vois, il a été le premier à poser dans le cadre du Nouveau Testament le problème du temps et de l'éternité dans toute son ampleur. Il est vrai que dans l'Évangile selon St. Luc il s'agit aussi du plan divin annoncé par la voix de l'Ange au début du livre, développé à travers ses vingt-quatre chapitres dans l'histoire, c'est à dire dans le temps, et trouvant son accomplissement dans l'Ascension, qui est le retour de l'Éternel dans l'éternité. Mais autant que je vois, les écrits de St. Luc n'ont pas été composés avant l'année 70, tandis que Hébr. est à mon avis antérieure à cette date. Il m'est impossible de m'arrêter ici sur les questions de détail, mais la date de Hébr. qui me semble probable est l'année 62. Et ce qui est plus important encore, St. Luc ne pose pas le problème dont il s'agit avec la précision de Hébr. Certes, le problème est à la base de toute expérience religieuse. Il est sous-entendu dans la notion de l'économie divine. Il est manifeste chez St. Paul (cf. Gal. IV, 4, Eph. IV, 8-10, Phil. II, 6-11, etc.) qui est sur ce point le prédécesseur direct de St. Luc. Mais ce n'est que l'auteur de Hébr. qui le formule et qui lui donne la place qui lui appartient. Ayant été le premier à poser le problème, l'auteur de Hébr. a été aussi le premier à lui donner une interprétation liturgique.

Sa grande création c'était l'image de la liturgie céleste célébrée par Jésus, grand prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. En concélébrant avec lui, tous les fidèles participent au sacerdoce universel. Cette participation est simultanément attendue dans l'avenir eschatologique et effectuée dès maintenant. A la consommation de l'éon, le temps linéaire de l'histoire trouvera sa fin dans l'éternité divine, mais cette éternité est déjà ouverte dès maintenant à l'expérience chrétienne.

Mais mon exposé resterait incomplet si je m'arrêtais ici. L'étude de notre passage à la lumière des parallèles scripturaires suppose non seulement la question de l'influence des livres sacrés sur Hébr., mais aussi bien celle de l'influence de Hébr. sur les écrits néotestamentaires

de date postérieure. Il s'agit de la première épître de St. Pierre, de la première épître de St. Jean et de l'Apocalypse.

Il a déjà été question de la date des écrits johanniques. Je reste fidèle, pour l'Apocalypse, à la date généralement admise de 95. L'évangile et les trois épîtres seraient écrits plus tard encore.

La question n'est pas si claire pour la Prima Petri. Je dois confesser que je ne suis pas convaincu par le brillant livre de Selwyn<sup>1</sup> qui veut que l'épître, écrite à Rome en 63, fût reçue en Asie Mineure avant la fête de Pâques de 64. Ici encore il m'est impossible d'entrer dans les détails, mais il me semble probable que St. Paul est mort martyr en 64 et que St. Pierre est venu dans la capitale de l'Empire après cette date. Par conséquent, la composition de la Prima Petri à Rome (cf. V, 13) aurait eu lieu, très probablement, après 64 et avant 68, qui est le terminus ad quem du martyre de St. Pierre. Mais même dans le chronogic de Selwyn, la Prima Petri aurait été écrite après Hébr., si nous admettions pour celle-ci la date que j'ai proposée plus haut et qui est d'ailleurs inacceptable pour Selwyn.

Ce qui mérite notre attention, c'est que les points de contact entre la Prima Petri et Hébr. sont nombreux et à mon avis, qui n'est pas celui du p. Spicq (I, 139-144), très importants. En désaccord avec Selwyn (cf. pp. 293, 464 s.), qui fait dépendre Hébr. de la Prima Petri, je pense qu'à l'époque de la composition de son épître St. Pierre pouvait connaître Hébr. et subir son influence. Je m'arrêterai sur deux points de détail seulement. Le premier c'est l'idée que le sacrifice du Christ a été offert une fois pour toutes (ἀπαξ, ou ἐφάπαξ). Le texte paulinien Rom. VI, 10 qui peut avoir influencé la terminologie de Hébr. fait partie d'un autre contexte et n'a pas le même accent que chacun de ces deux adverbes répétés à plusieurs reprises dans Hébr. par rapport au sacrifice du Christ, préfiguré dans le culte mosaïque et différent de celui-ci. Ces textes sont bien connus : VII, 27, IX, 12, 26, 27, 28, enfin X, 10, où ἐφάπαξ acquiert une signification double : il s'agit de la sanctification obtenue une fois pour toutes par le sacrifice du Christ offert une fois pour toutes. L'idée est très accentuée dans Hébr. Or, elle revient dans le contexte dogmatique de I Petr, III, 18, avec l'adverbe ἀπαξ différent de ἐφάπαξ de Rom. VI, 9.

Le second point est l'idée d'accès auprès de Dieu qui est ouvert aux fidèles. Dans la Prima Petri il s'agit du texte déjà cité : III, 18.

---

1. The first epistle of St. Peter. The Greek text with introduction, notes and essays. London. 1949.

Le verbe *προσαγάγη* rappelle la *προσαγωγή* de l'Épître aux Ephésiens (II, 18, III, 12), mais le vrai parallèle se trouve, malgré la différence de verbe (*προσέρχεσθαι* au lieu de *προσάγειν*) dans les textes de Hébr. (IV, 16, VII, 25, X, 22, cf. XII, 22) qui ont déjà attiré notre attention. Quant à la différence de verbe, *προσέρχεσθαι* se retrouve dans I Petr. II, 3. Westcott a souligné (p. 191) que ce texte de St. Pierre est le seul dans le Nouveau Testament où le verbe *προσέρχεσθαι* est employé dans le même sens que dans Hébr. Cet usage de *προσέρχεσθαι* dans Hébr. et la Prima Petri est défini dans le dictionnaire de Kittel (II, 682, article de Schneider) comme usage cultuel.

Les textes de Hébr. nous ont montré que cet accès auprès de Dieu est donné aux fidèles en vue de leur concélébration avec Jésus, leur précurseur, dans le sanctuaire céleste. Dans I Petr. II ceux qui s'approchent du Christ forment «un sacerdoce saint — *ιεράτευμα ἁγίον* — afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ» (v. 5). Le mot *ιεράτευμα*, défini cette fois comme *βασιλείον ιεράτευμα* — «sacerdoce royal» — revient encore une fois au v. 9. Il s'agit du sacerdoce général des fidèles mentionné ici, en termes vétérotestamentaires, pour la première fois dans le Nouveau Testament. Le rapprochement des textes rend hautement probable que l'idée du sacerdoce universel des fidèles exprimée dans la Prima Petri à l'aide des images de l'Ancien Testament remonte, dans le développement de la théologie du Nouveau Testament, à l'idée de concélébration de Hébr. Dans la Prima Petri le ministère sacerdotal des fidèles est une réalité présente, ou tout au moins accessible dès maintenant. Dans Hébr. ce ministère sacerdotal espéré dans l'eschatologie trouve son expression dans la perfection déjà acquise qui a un caractère moral. Selon la Prima Petri, les porteurs du sacerdoce universel «offrent des sacrifices spirituels» (II, 5) et «annoncent les vertus de celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière (II, 9). La coïncidence est frappante.

Avant de quitter la Prima Petri, un point spécial exige notre attention. Dans II, 9 le sacerdoce universel est défini comme sacerdoce royal. La formule remonte aux Septante, et c'est dans l'Ancien Testament que nous devons chercher le lien qui unit le sacerdoce à la royauté. La question est débattue dans la littérature spéciale dont je ne mentionnerai que le livre de Dabin déjà cité et l'article de Schrenk dans le Dictionnaire de Kittel (vol. III). Mais ici encore il ne faut pas perdre de vue Hébr. L'accent de Hébr. sur le caractère pontifical de Jésus n'exclut nullement l'idée de sa royauté. Au contraire. Si l'ordre

de son sacerdoce est celui de Melchisédech, la dignité royale de celui-ci est fortement soulignée (cf. Hébr. VII, 1-2). Êt, comme nous avons vu, Spicq parle du Sauveur dans Hébr., comme «Roi-Prêtre - Victime» (I, 134). En méditant les images de Hébr., Schrenk écrit dans l'article déjà cité: «Priester und König werden eins» (p. 282). Notre concélébration avec Jésus dans le sanctuaire céleste est aussi bien une participation à sa royauté. St. Pierre, accentuant dans les termes de l'Ancien Testament le caractère royal du sacerdoce universel des chrétiens, reste fidèle à l'image de Hébr.

Nous pouvons nous tourner vers les écrits johanniques. Il s'agit en premier lieu du texte de la première épître II, 20, dans la forme des meilleurs manuscrits: ...ὁμεις χρισμα εχετε απο του αγιου και οιδετε παντες, «... vous possédez l'onction qui vient du Saint, et tous, vous avez la science». D'autres lisent: οιδετε παντα, et traduisent: «vous savez tout». Ceci est la forme du Receptus, N, C, Vulgate. La forme παντες est attestée par u et B et doit être préférée. Elle est interprétée dans le sens que l'onction, limitée dans l'Ancien Testament aux rois, aux prêtres et aux prophètes, est étendue dans l'Eglise à tous les fidèles<sup>1</sup>. Ce serait encore une fois l'idée du sacerdoce universel.

L'Apocalypse présente un intérêt particulier. On y trouve un ensemble de textes sur le sacerdoce et la royauté des fidèles. Ce sont, dans l'ordre des chapitres, I, 6, V, 10, XX, 6, XXII, 5. Leur analyse me ferait sortir des limites de mon thème, d'autant plus que les problèmes de critique textuelle qu'ils présentent sont complexes, et la forme primitive ne peut être établie avec une certitude absolue. Mais ce qui est important, c'est qu'une partie de ces textes est rédigée à l'aoriste (cf. I, 6 et V, 10a), l'autre au futur (cf. V, 10b, XX, 6, XXII, 5). Dans le dernier de ces textes le futur dont il s'agit est très certainement le futur eschatologique. Le règne millénaire dont il est question dans XX, 6, est différent, lui aussi, de l'état présent du monde. Nous voyons que la dignité sacerdotale et royale des fidèles est simultanément une catégorie eschatologique et une réalité présente. Le Voyant revient à la conception de Hébr. Il ne limite plus, comme St. Pierre, le sacerdoce universel à l'Eglise. Plus encore, le symbolisme de l'Apocalypse suppose une philosophie du temps et de l'éternité identique à celle de Hébr. La liturgie céleste qui est le sujet des chapitres IV et V et qui, par son essence même, appartient à l'éternité divine, est le fond sur lequel

1. cf. Brooke. The Johannine Epistles, dans «International Critical Commentary», Edinburgh, 1912, p. 55 ss.

se succèdent les images apocalyptiques qui signifient les évènements de l'histoire, autrement dit qui ont lieu dans le temps. Il est très important que St. Jean n'oublie jamais cette juxtaposition du temps et de l'éternité qui est le point de départ de la série de prophéties qu'il déroule devant ses lecteurs. A plusieurs reprises, à travers le réseau de l'histoire, il fait entrevoir ce fond toujours présent de l'éternité divine. Il suffit de se souvenir du ch. XV, où la succession des évènements apocalyptiques est interrompue par une nouvelle vision de la liturgie céleste.

Quant à la liturgie céleste elle-même, nous avons vu que cette image est la grande création de l'auteur de Hébr., sous-entendue dans sa conception de Jésus, grand prêtre et notre précurseur célébrant dans le sanctuaire céleste.

Je suis arrivé à la fin de mon exposé. Les honorés auditeurs ne sont certainement pas étonnés que parlant du sacerdoce universel des fidèles, je n'ai pas dit un seul mot du sacerdoce institutionnel. Je n'ai pas besoin d'insister qu'il s'agit de deux choses absolument différentes que le Nouveau Testament ne permet pas de confondre.

Ce que j'ai voulu souligner, c'est l'importance de Hébr. dans le développement de l'idée du sacerdoce universel dans le Nouveau Testament. Cette épître si étrangère à la mentalité de notre époque est néanmoins un des noeuds les plus importants dans l'évolution des idées de l'Eglise du Ier siècle. Et si on me demandait quelle est l'image de Hébr. qui a laissé une empreinte toute particulière sur cette évolution de la pensée chrétienne, je n'hésiterais pas à dire que c'est l'image de Jésus, notre précurseur dans le sanctuaire céleste.