



CLASSIQUES  
GARNIER

GRAPPE (Christian), « Le motif de l'espérance en Hébreux. Son importance à la lumière de l'Ancien Testament, de la littérature intertestamentaire et en fonction de la place qui lui revient au sein de l'épître », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 98e année, n° 2, 2018 – 2, p. 117-136

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-09331-2.p.0004](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09331-2.p.0004)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2018. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

## LE MOTIF DE L'ESPÉRANCE EN HÉBREUX

### Son importance à la lumière de l'Ancien Testament, de la littérature intertestamentaire et en fonction de la place qui lui revient au sein de l'épître

Christian Grappe

Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg (EA 4378)  
9 place de l'Université – F-67084 Strasbourg Cedex

***Résumé :** Le motif de l'espérance ne revient qu'à six reprises en Hébreux. Il n'en revêt pas moins une importance réelle. Tous les passages concernés présentent une connotation eschatologique que le motif a progressivement acquise, comme l'illustre une enquête menée dans la Septante et dans la littérature intertestamentaire. Ces passages s'avèrent eux-mêmes d'une importance particulière au sein de l'écrit et s'intègrent pleinement dans ce que l'on peut considérer comme ses principales lignes de force. Ils en reflètent à la fois les tensions et les enjeux et s'intègrent à la fois dans le circuit de la Parole et dans la représentation renouvelée de l'accès à Dieu qu'il entend à la fois défendre et promouvoir.*

***Abstract :** Though the theme of hope occurs only six times in Hebrews, its importance cannot be denied. In all the passages where it appears, the eschatological dimension that the word gradually acquired in the Septuagint and in the intertestamental Literature is effective. These passages are themselves of great importance within the epistle and are fully consistent with its main purpose. They reflect its major tensions and issues, taking place both within the circle of the Word and the conception of the renewed access to God the text wants to express and to promote.*

Le sermon aux Hébreux ne réserve apparemment qu'une place réduite à l'espérance : 5 emplois du substantif grec *elpis* (He 3,6 ; 6,11.18 ; 7,19 ; 10,23) et un seul du verbe espérer (*elpizô*). La plupart des commentateurs n'accordent qu'une attention relativement réduite à ce motif<sup>1</sup>, même s'il leur arrive d'en souligner l'importance<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ainsi notamment Buchanan, 1972 ; Braun, 1984, qui n'évoque brièvement le motif qu'à propos de He 11,1 (p. 338) ; Attridge, 1989, p. 96, 175, 183, 204, 288, 310 ; Lane, 1991a, p. 153 ; Ellingworth, 1993 ; Guthrie, 2008 [1983], p. 156, 217, 228 ; Cockerill, 2012. Il est symptomatique à cet égard que Lindars, 1991, ne consacre aucune section spécifique de son livre sur la théologie d'Hébreux au motif de l'espérance.

<sup>2</sup> Ainsi, plus particulièrement, Hegermann, 1988, p. 90-91, 107-110, 156 ; ou encore Lane, 1991b, p. 288. Attridge, 1989, p. 96 ; Guthrie, 2008 [1983], p. 156 ; Backhaus, 2009a, p. 142, qui note en quelques lignes que le concept de l'espérance est, en Hébreux, étroitement lié

Ce qui peut frapper à la lecture de ces emplois, c'est que tous, sans exception, conçoivent l'espérance dans une perspective eschatologique, que l'eschatologie en question soit à venir ou déjà partiellement réalisée. Un bref passage en revue de ces différents passages nous permettra de nous en rendre compte.

En He 3,6, les destinataires sont exhortés, dès lors qu'ils constituent, en le Fils, la maison de Dieu, à s'en tenir à la pleine assurance et à la fierté de l'espérance<sup>3</sup>, ou encore à ce pour quoi ils sont fiers d'espérer<sup>4</sup>. En He 6,11-12, ils sont appelés à manifester un zèle sans faille « en vue de la plénitude<sup>5</sup> de l'espérance, jusqu'à la fin » (6,11), cela afin d'hériter les promesses par la foi et la persévérance (6,12). En 6,18-19, il s'agit pour eux de tenir ferme l'espérance qui se trouve à portée de main<sup>6</sup> (6,19), espérance – est-il précisé –, qui s'avère comme une ancre de l'âme, sûre et stable et pénétrant à l'intérieur du voile (6,19). En 7,19, il est affirmé que « la Loi n'a rien conduit à l'accomplissement », mais qu'elle introduit à une « meilleure espérance » par laquelle les croyants s'approchent

---

au motif-clé de la promesse, sont de ceux qui soulignent l'importance du motif sans vraiment la développer. On signalera également l'étude de Nicolau, 1972, consacrée tout entière au motif de l'espérance en Hébreux. Enfin, il est à noter que déjà Westcott, 1892, p. 323, reconnaissait que « la conception de l'espérance occupe naturellement une place préminente au sein d'une épître ayant pour but de lutter contre le découragement ».

<sup>3</sup> Bruce, 1967, p. 59 et E. Grässer, 1990, p. 170, soulignent la parenté de l'expression ici utilisée (τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος) avec celle que l'on rencontre en Rm 5,2 (καυχόμεθα ἐπ' ἐλπίδι).

<sup>4</sup> Ainsi Danker, 2000, p. 537, suivi notamment par O'Brien, 2010, p. 137.

<sup>5</sup> Comme le rappelle Attridge, 1989, p. 175, le sens le plus fréquent du substantif grec *plèrophoria*, que nous rendons ici par « plénitude », est « assurance » et nombre de commentateurs le privilégient – Attridge en donne une liste à la note 119 de la même page, liste à laquelle on pourra adjoindre notamment Strobel, 1975, p. 139 ; Hegermann, 1988, p. 125, 137 ; Koester, 2001, p. 317 ; Guthrie, 2008 [1983], p. 151 ; Thompson, 2008, p. 136 ; O'Brien, 2010, p. 231 ; Cockerill, 2012, p. 280, qui traduisent pour leur part par « pleine assurance ». Il exprime pour sa part sa préférence pour « plénitude », en renvoyant notamment au témoignage non dépourvu d'ambiguïté de Col 2,2, à 1 Clément 42,3 et à Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo* 268, chez qui l'on rencontre l'affirmation selon laquelle la foi est plénitude – plutôt qu'assurance – des meilleurs espoirs (πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων). Il cite, à la note 120, des partisans de cette traduction, auxquels on peut notamment ajouter Westcott, 1892, p. 156 ; Moffatt, 1924, p. 84 ; Spicq, 1953, p. 158 ; Héring, 1954, p. 62 ; Vanhoye, 1976 [1963], p. 118 ; Michel, 1966, p. 247 ; Buchanan, 1972, p. 85 ; Grässer, 1990, p. 346 (*die volle Stärke*) ; Weiss, 1991, p. 331 ; Marcheselli-Casale, 2005, p. 264 ; Johnson, 2006, p. 153 ; Mitchell, 2007, p. 123 ; Backhaus, 2009a, p. 225 ; Healy, 2012, p. 122 ; Swetnam, 2016, p. 133.

<sup>6</sup> C'est ainsi que nous proposons de rendre le participe *prokeimenès*, qui signifie littéralement que cette espérance est placée devant (ainsi Buchanan, 1972, p. 86 ; Attridge, 1989, p. 178 ; Marcheselli-Casale, 2005, p. 295 ; Karrer, 2008, p. 20 ; Backhaus, 2009a, p. 244 ; O'Brien, 2010, p. 234 ; Cockerill, 2012, p. 284 ; Healy, 2016, p. 124 ; Kleinig, 2016, p. 308). Héring, 1954, p. 62, suivi par Spicq, 1959, p. 165, et Grelot, 2003, p. 51, traduit par « l'espérance proposée » (dans le même sens, Windisch, 1914, p. 56 ; Michel, 1966, p. 247, Weiss, 1991, p. 358, ou encore Mitchell, 2007, qui traduit « *set out as a goal* ») ; Braun, 1984, p. 189, par « espérance à venir » (*zukünftigen Hoffnungsgut*), choix que suit Grässer, 1990, p. 372, et qu'approuve Ellingworth, 1993, p. 344, alors que Vanhoye, 1976 [1963], p. 121 traduit « l'espérance présente ». Quant à Swetnam, 2016, il traduit par « *the hope at hand* ». Il est clair que notre choix rejoint le sien.

de Dieu. En He 10,22-23, ces croyants sont invités à nouveau à s'en tenir à « la confession de l'espérance » ou plutôt à l'espérance qu'ils confessent<sup>7</sup>, et cela sans faillir, car « fidèle est celui qui a fait promesse ». Enfin, en He 11,1, verset célèbre s'il en est, il est précisé que « la foi est une manière de disposer des choses que l'on espère, une démonstration des réalités que l'on ne voit pas ».

## I. L'ANCIEN TESTAMENT

Cette caractéristique, commune à ces différents passages, manifeste une transformation dans la notion même d'espérance dans la mesure où, dans la Septante, qui se situe sur ce point dans la continuité même de la Bible hébraïque, *elpis* désigne, dans l'immense majorité des cas, une espérance qui n'a rien d'eschatologique et qui se limite à l'horizon de la seule existence terrestre<sup>8</sup>.

Dans les Psaumes, où *elpis* et surtout *elpizô* se rencontrent le plus fréquemment, Dieu est conçu le plus souvent, dès lors qu'*elpis* est employé, comme l'espérance ou le refuge du fidèle (ainsi Psaume 39,5 ; 60,4 ; 61,8 ; 70,5 ; 72,28 ; 90,9 ; 141,6 [LXX]) ou du malheureux (Ps 13,6), et, quand c'est *elpizô* qui est utilisé, comme celui sur lequel on peut compter ou que l'on peut avoir pour refuge et, ainsi, pour espérance (Psaume 4,6 ; 5,12 ; 7,2 ; 9,11 ; 12,6...<sup>9</sup>).

C'est en fait uniquement dans les Proverbes et dans les livres de Job et de Daniel que pourrait pointer un horizon eschatologique ou qu'apparaissent des passages pouvant donner lieu à une telle lecture, même si cela est loin d'être acquis, notamment pour ce qui est de la Septante.

En Proverbes 23,17-18 (TM), il est en effet stipulé ceci :

Que ton cœur n'envie point les pécheurs, mais qu'il ait toujours la crainte de l'Éternel. Car il est un avenir (אָוֶרְיִת), et ton espérance ne sera pas anéantie (לֹא תִקְוֶה לְאֵתְנָתָא). (Traduction Segond.)

Toutefois, la Septante, en rendant le mot désignant l'avenir (אָוֶרְיִת) par ἔκγονα (des descendants), paraît en retrait et se contente d'affirmer :

<sup>7</sup> Ainsi notamment Michel, 1966, p. 347, Lane, 1991a, p. 276, note q, et O'Brien, 2010, p. 137, qui font valoir que l'on a affaire ici à un génitif objectif, si bien qu'il est en fait question de l'espérance que confessent les croyants.

<sup>8</sup> Voir notamment à ce sujet, Bultmann, 1935, p. 518-520. On notera que, dans la Septante, *elpis* et *elpizô* peuvent traduire respectivement des substantifs et des verbes de pas moins de quinze racines différentes. On relèvera aussi que l'article de dictionnaire de Mayer, 1990, en se cantonnant aux seuls écrits du Nouveau Testament, ne fait pas apparaître l'évolution sémantique que connaît le terme *elpis* dans le Nouveau Testament.

<sup>9</sup> Voir aussi Ps 145,5 (avec emploi d'*elpis*).

Si tu gardes ces choses, il y aura pour toi des descendants, et ton espoir ne faillira pas (ἐάν γὰρ τηρήσης αὐτά, ἔσται σοι ἔκγονα, ἡ δὲ ἐλπίς σου οὐκ ἀποστήσεται).

En Proverbes 24,14, on trouve l'affirmation très similaire :

Connais la sagesse pour ton âme ; si tu la trouves, il est un avenir (תִּי־חָכְמָה), et ton espérance ne sera pas anéantie (תְּרַצְתָּ אֶל תְּהִי־קִתְּוָה). (Traduction Segond.)

Mais là encore, la Septante paraît en retrait, elle qui traduit et paraphrase à la fois :

C'est ainsi que tu feras comprendre la sagesse à ton âme, car si tu la trouves, ta fin sera bonne, et l'espérance ne t'abandonnera pas (οὕτως αἰσθήσῃ σοφίαν τῇ σῆ ψυχῇ· ἐάν γὰρ εὕρης, ἔσται καλὴ ἡ τελευτὴ σου, καὶ ἐλπίς σε οὐκ ἐγκαταλείψει).

En Job 11,17-18, on peut traduire l'hébreu ainsi :

La vie se lèvera, plus radieuse que midi, l'obscurité deviendra une aurore. Tu seras sûr qu'il existe une espérance ; même si tu as perdu la face, tu dormiras en paix. » (Traduction *TOB*.)

La Septante rend, quant à elle :

Ta prière ressemblera à l'étoile qui annonce l'aurore, la vie se lèvera au Midi. Tu seras plein de confiance parce qu'il y a pour toi une espérance ; la paix naîtra de ton souci et de ta peine (πεποιθώς τε ἔση ὅτι ἔστιν σοι ἐλπίς, ἐκ δὲ μερίμνης καὶ φροντίδος ἀναφανεῖται σοι εἰρήνη).

Enfin, en Daniel 3,28 (TM), on trouve dans la bouche de Nabuchodonosor, à la suite du comportement héroïque de Shadrak, Méshak et Abed Négô, dans la fournaise, le commentaire suivant :

Béni soit le Dieu de Shadrak, Méshak et Abed Négô, qui a envoyé son ange et sauvé ses serviteurs parce qu'ils s'étaient confiés en lui et que, transgressant la parole du roi, ils avaient livré leur corps pour ne servir ni adorer aucun dieu, si ce n'est leur Dieu.

Propos que la Septante (3,95) traduit littéralement en faisant valoir expressément que les trois amis de Daniel avaient espéré en Dieu, avec emploi du verbe *elpizô*. Il n'en demeure pas moins que, là aussi, l'horizon de l'espérance des trois jeunes gens peut être conçu comme s'étant limité à la vie terrestre, d'autant que c'est dans ce cadre-là qu'est survenue leur délivrance.

## II. LES ÉCRITS DEUTÉROCANONIQUES

Les choses changent quand on aborde les écrits deutérocanoniques.

En Siracide 49,10, on lit, à propos des petits prophètes, une formule qui se prête à une lecture dans une perspective eschatologique,

non pas tant pour ce qui concerne leur espérance elle-même que pour ce qui a trait à leur destinée ultime :

Quant aux os des douze prophètes, qu'ils reflourissent de leur tombe, car ils ont encouragé Jacob et ils l'ont délivré par la fidélité de l'espérance (καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὀστᾶ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν· παρεκάλεσαν γὰρ τὸν Ἰακωβ καὶ ἐλυτρώσαντο αὐτούς ἐν πίστει ἐλπίδος). (Traduction *TOB.*)

En Sagesse 3,4, on lit cette fois, au sujet des justes, un propos dépourvu de toute ambiguïté :

« Même si, selon les hommes, ils ont été châtiés, leur *espérance* était pleine d'immortalité (καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν, ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·) »

Enfin et surtout, en 2 Maccabées et en 4 Maccabées, l'espérance des héros de la foi s'avère tournée vers un au-delà des limites de l'existence terrestre.

En 2 Maccabées, c'est le cas à trois reprises dans le chapitre 7. Le troisième frère s'exclame d'abord au verset 11, au moment où il va être livré à la mort :

C'est du ciel que je tiens ces membres, à cause de ses lois je les méprise, et c'est de lui que j'espère les recouvrer (Ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐπιζῶ κομίσασθαι). (Traduction *TOB.*)

Le quatrième renchérit en affirmant au verset 14, au moment de mourir :

Mieux vaut mourir de la main des hommes en attendant, selon les promesses faites par Dieu, d'être ressuscité par lui, car pour toi il n'y aura pas de résurrection à la vie (Αἰρετὸν μεταλλάσσοντας ὑπ' ἀνθρώπων τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσασθαι ὑπ' αὐτοῦ· σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται). (Traduction *TOB.*)

Quant à la mère des sept frères, il est précisé, au verset 20, que, si elle a pu assister sans broncher au désolant spectacle de la mise à mort de sept fils en une seule journée, c'est « en raison des *espérances* en le Seigneur (διὰ τὰς ἐπὶ κύριον ἐλπίδας) ».

### III. LA LITTÉRATURE INTERTESTAMENTAIRE

Quand on se tourne vers la littérature intertestamentaire, on constate que le phénomène observable au sein des écrits deutéro-canoniques s'amplifie encore.

#### 1. 1 Hénoch

À plusieurs reprises, en *1 Hénoch*, il est question d'une espérance liée explicitement ou implicitement à la vie éternelle. C'est

déjà le cas dans la première section du livre où il est précisé que les géants se sont fourvoyés en espérant pour eux-mêmes une vie éternelle (*1 Hénoch* 10,9-10) :

<sup>9</sup> Le Seigneur dit à Gabriel : « Va trouver les bâtards [*var. S* les géants], les dépravés, les fils de la débauche ; fais disparaître d'entre les hommes les fils des Veilleurs ; envoie-les se combattre jusqu'à la mort. En effet, ils n'auront pas de longs jours, <sup>10</sup> et leurs pères n'obtiendront rien de ce qu'il ont demandé pour eux-mêmes et pour eux (alors qu'ils *espéraient* (pour eux-mêmes) une vie éternelle et pour chacun de (leurs fils) cinq cents années de vie <sup>10</sup> ».

C'est encore le cas dans le *Livre des Paraboles* où il est précisé, en 40,8, que Phanouël, le quatrième des archanges qu'a vus Hénoch, est celui qui « est préposé à la *repentance (riche) d'espérance pour ceux qui hériteront la vie éternelle* <sup>11</sup> ».

C'est enfin, à plusieurs reprises, le cas dans les *Parénèses*, où les justes sont exhortés, de manière répétée, à persévérer dans l'espérance en fonction du renversement eschatologique. On lit ainsi en 96,1 :

Gardez l'espérance, justes, car bientôt les pécheurs périront devant vous, et vous aurez pouvoir sur eux, à votre gré <sup>12</sup>.

En 102,4, dans le texte éthiopien :

Ne craignez point, âmes des justes. *Espérez*, vous qui êtes morts dans la justice <sup>13</sup>.

En 104,4, toujours dans le texte éthiopien :

*Espérez*, ne perdez pas espoir, car il y aura pour vous une grande joie, pareille à (celle des) anges du ciel <sup>14</sup>.

Les pécheurs sont quant à eux invités à renoncer à toute forme d'espérance de salut, ce que formule sans ambages 98,10 :

*N'espérez pas* être sauvés, pécheurs ; passez et mourez [*É sans connaître de rachat*], car vous êtes destinés au jour du grand Jugement et d'une angoisse accrue pour vos esprits <sup>15</sup>.

## 2. Jubilés, 4 Esdras et Vies des prophètes

Une espérance d'éternité retentit encore ailleurs, et surtout, nous aurons l'occasion de le voir, en *2 Baruch*, mais pas seulement. C'est ainsi que, en *Jubilés* 31,32, Jacob, s'exclame :

Maintenant [...] je sais que j'ai une *espérance* éternelle (*spes mihi est aeterna*) devant le Dieu de toutes choses, et mes enfants aussi <sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Traduction Caquot, 1987a, p. 482.

<sup>11</sup> Traduction Caquot, 1987a, p. 510-511.

<sup>12</sup> Traduction Caquot, 1987a, p. 606.

<sup>13</sup> Traduction Caquot, 1987a, p. 616, n. 4.

<sup>14</sup> Traduction Caquot, 1987a, p. 618.

<sup>15</sup> Traduction Caquot, 1987a, p. 610.

En 4 *Esdras* 7,119-120, Esdras, désabusé, tient le propos suivant, déterminé, quant à lui, par son anthropologie pessimiste :

À quoi nous sert la promesse d'un temps éternel si nous avons fait des œuvres qui apportent la mort ? À quoi bon nous annoncer l'*espérance* de l'éternité (*et quoniam praedicta est nobis perennis spes*), puisque nous sommes rendus si misérablement vains<sup>17</sup> ?

Dans les *Vies des prophètes* 3,13, il est indiqué :

Et par le prodige des ossements des morts, il [Ézéchiel] les persuada qu'il y avait une espérance pour Israël en ce monde et dans le monde à venir »<sup>18</sup>.

### 3. 2 Baruch

Enfin et surtout, nous l'avons dit, c'est en 2 *Baruch* que retentit cette espérance.

C'est déjà le cas en 30,1 :

Après cela, quand sera accompli le temps de la venue du Messie et qu'il retournera avec gloire, tous ceux qui se sont endormis dans son *espérance* ressusciteront<sup>19</sup>.

En 44,11-12, Baruch reconforte ses proches en ces termes :

<sup>11</sup> Ce qui en effet va venir, c'est ce que nous désirons, ce qui arrivera ensuite, c'est là qu'est notre *espoir*.<sup>12</sup> Car il est un temps qui ne passera pas, un âge vient qui demeurera pour toujours : un monde nouveau, qui ne conduira pas à la corruption ceux qui seront entrés à son début, qui n'aura pas pitié de ceux qui iront au tourment, mais ne conduira pas à la perdition ceux qui vivront en lui<sup>20</sup>.

En 51,7-8, son interlocuteur divin dit à Baruch :

<sup>7</sup> Quant à ceux qui ont été sauvés par leurs œuvres, dont la Loi fut ici l'*espoir*, dont l'intelligence fut l'assurance, et la sagesse, la confiance, des merveilles leur apparaîtront en leur temps. <sup>8</sup> Car ils verront le monde qui leur est maintenant invisible et ils verront le temps qui leur est maintenant caché<sup>21</sup>.

En 57,1-3, c'est Ramiel qui explique à Baruch la vision qu'il a eue de la nuée et des eaux alternativement noires et lumineuses et qui lui dévoile la signification des eaux lumineuses qu'il a vu succéder aux premières eaux noires :

<sup>1</sup> [...] c'est l'origine d'Abraham et ses générations, l'arrivée de son fils et du fils de son fils, et de ceux qui leur sont semblables. <sup>2</sup> Car, en ce temps-là, la Loi non écrite existait chez eux et les œuvres des

<sup>16</sup> Traduction Caquot, 1987b, p. 758.

<sup>17</sup> Traduction Geoltrain, 1987, p. 1428.

<sup>18</sup> Traduction Petit, 2005, p. 435.

<sup>19</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1505-1506.

<sup>20</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1515.

<sup>21</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1524.

commandements étaient accomplis. La foi du jugement à venir naissait alors, l'*espoir* du monde renouvelé s'établissait alors et la promesse de la vie qui doit venir était plantée.<sup>3</sup> Ce sont les eaux lumineuses que tu as vues<sup>22</sup>.

Vient le tour des quatrièmes eaux lumineuses, liées à la venue de Moïse et à ce que lui a montré le Puissant dans une vision interprétée dans une perspective résolument eschatologique. Dans ce passage (2 *Baruch* 59,5-11), saturé en références à des réalités dernières, le « lieu de l'espoir » apparaît comme l'une d'entre elles :

<sup>5</sup> Il lui montra aussi à ce moment les mesures du feu, les profondeurs de l'abîme, la force des vents, le nombre des gouttes de pluie, <sup>6</sup> la condamnation de la colère, l'abondance de la miséricorde, la vérité du jugement, <sup>7</sup> la racine de la sagesse, les richesses de l'intelligence, la source de la connaissance, <sup>8</sup> la hauteur de l'air, l'immensité du paradis, la fin des siècles, le début du jour du Jugement, <sup>9</sup> le nombre des oblations, les terres qui ne sont pas parues, <sup>10</sup> l'entrée de la géhenne, l'alliance de la vengeance, le pays de la confiance, le lieu de l'*espoir*, <sup>11</sup> l'image du supplice futur, la multitude des anges sans nombre, les puissances de flamme, la splendeur des éclairs, la voix des orages, les ordres des archanges, les trésors de la lumière, les changements des temps et les recherches sur la Loi<sup>23</sup>.

Les dernières eaux noires correspondent enfin à un moment où « les sages se tairont et les fous parleront. On ne verra se réaliser ni le projet des hommes, ni même la décision des puissants, on ne pourra vérifier l'espoir de ceux qui *espèrent*<sup>24</sup> » (2 *Baruch* 70,5).

Fort de sa vision et de l'explication qui lui a fait suite, Baruch peut écrire aux neuf tribus et demi et se montrer rassurant (2 *Baruch* 78,6) :

Si vous pensez que vous souffrez maintenant pour votre bien, afin de ne pas être jugés à la fin et suppliciés, vous en recevrez un *espoir* éternel, si d'abord vous retirez de votre cœur l'erreur vaine, pour laquelle vous avez dû partir d'ici<sup>25</sup>.

Il peut enfin exhorter ses correspondants à se montrer confiants (2 *Baruch* 85,9) :

Avant donc que le jugement ne réclame ce qui lui appartient, et la vérité, ce qui lui est dû, préparons notre âme à prendre et non à être pris, à *espérer* et non à être confondus, à reposer avec nos pères, et non à être suppliciés avec nos ennemis<sup>26</sup>.

Il est particulièrement intéressant de constater que 2 *Baruch* fait remonter au temps des patriarches, et plus particulièrement à la

<sup>22</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1532.

<sup>23</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1533.

<sup>24</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1541.

<sup>25</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1549.

<sup>26</sup> Traduction Hadot, 1987, p. 1556.

figure d'Abraham, l'émergence de la foi en des réalités qui outrepassent les limites de l'existence terrestre puisque c'est avec lui qu'il situe l'émergence de « la foi du jugement à venir », de « l'espoir du monde renouvelé » et de « la promesse de la vie qui doit venir » (2 *Baruch* 57,2). L'auteur de cette apocalypse opère ainsi, de la geste des patriarches, une lecture qui n'est pas sans analogie avec celle que l'auteur d'Hébreux effectue au chapitre 11 en ne recourant toutefois, nous l'avons vu, qu'à une reprise au motif de l'espérance, dans le verset liminaire et qui donne la tonalité de l'ensemble en He 11,1.

#### IV. LE MOTIF DE L'ESPÉRANCE EN HÉBREUX

Mais revenons à présent aux différentes occurrences du motif de l'espérance en Hébreux pour mesurer si elles peuvent s'avérer significatives ou non.

Il nous semble en fait qu'elles surviennent dans des passages fort importants du sermon et qu'elles s'intègrent pleinement dans ce que l'on peut considérer comme ses principales lignes de force.

##### *1. Espérance et circuit de la Parole*

Il se trouve, en effet, que le sermon aux Hébreux peut être considéré comme étant articulé autour du motif du Dieu qui parle, et que, dans cette perspective, Knut Backhaus a pu intituler *Der Sprechende Gott* un important recueil d'études qu'il a consacrées à cet écrit<sup>27</sup>.

De fait, le sermon s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle Dieu, après avoir parlé à bien des reprises et de bien des manières, autrefois, aux pères, en ou par les prophètes, a parlé, en cette fin des jours, à un nous qui associe l'auteur aux destinataires, en ou par un Fils. Le sermon est ainsi placé d'emblée sous l'égide du Dieu qui parle et l'une de ses principales caractéristiques est que l'Écriture, qui est très présente, n'est jamais citée en tant que telle, mais toujours en tant que parole. On ne trouve ainsi nulle part les formules auxquelles nous sommes habitués, telles « comme il est écrit » ou « comme il est écrit dans ... ». Les citations scripturaires sont conçues et présentées en fait comme autant d'actes de Parole dont Dieu est le plus souvent le locuteur, qu'il le soit déjà dans le texte cité ou non. Et après le Père, c'est le Fils qui s'exprime le plus souvent – à six reprises – par de tels actes de Parole qui sont autant

<sup>27</sup> Backhaus, 2009b.

d'emprunts à l'Écriture, une Écriture qu'ils reprennent l'un et l'autre à leur compte dans le présent et au présent.

C'est ainsi dans l'aujourd'hui, ici et maintenant, que retentit la Parole (4,7) et qu'il convient aussi de l'accueillir. Que ce soit sur le plan spatial ou sur le plan temporel, les frontières se trouvent abolies : ciel et terre se trouvent reliés et l'événement de parole vaut pour un présent qui surplombe tous les temps et les récapitule<sup>28</sup>.

Le Dieu qui parle s'adresse le plus souvent au Fils qui, très vite, entre en dialogue avec lui, cela pour endosser une mission dont les effets bénéfiques visent les destinataires (2,12), destinataires auxquels Dieu s'adresse aussi directement. Et c'est l'attitude de ces derniers, leur capacité de réception, d'écoute qui est en cause<sup>29</sup> et qui est l'enjeu de la « parole d'exhortation » qu'est l'écrit dans son ensemble (13,22). Ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard si ce n'est que tout à la fin de l'œuvre que les destinataires s'expriment enfin, pour prendre à leur compte la dernière citation scripturaire, et s'exclamer collectivement en 13,6, avec l'auteur lui-même : « Le Seigneur est mon secours. Je ne craindrai rien. Que me fera l'homme ? »

Il nous semble ainsi que l'on peut lire tout le sermon comme une sorte d'appel du Dieu qui parle, relayé par le Fils et tous ceux qui se sont mis à son écoute dans une chaîne de la Parole qui mène jusqu'aux destinataires, appelés à leur tour à se mettre à l'écoute dans l'aujourd'hui de cet appel.

## *2. Espérance et représentation renouvelée de l'accès à Dieu*

Outre que le sermon met en place une sorte de circuit de la Parole qui ne devient réellement opérationnel, ou qui n'a de sens, que dès lors que les destinataires entrent à leur tour dans ce circuit de la Parole en s'adressant au Père dont le Fils s'est précisément fait le porte-parole, il repose encore sur une représentation du monde qui fait communiquer ciel et terre à travers la conception qu'il a du culte et la subversion qu'il en propose.

### *a) Le schéma cultuel traditionnel*

Dans le schéma cultuel classique tel que le conçoit l'auteur d'Hébreux, la médiation entre Dieu et les hommes repose sur un

<sup>28</sup> Backhaus, 2009b, p. 108.

<sup>29</sup> Voir surtout 3,7 – 4,11 ; 5,11-14 ; 12,25-29.

personnage-clé, le grand prêtre, et sur le rituel qui conduit à sa consécration<sup>30</sup>.

Le grand prêtre, personnage humain, exerçait un sacerdoce héréditaire et lié indéfectiblement à la Loi (He 7,11-12) dans la mesure où les conditions de son exercice étaient fixées dans le Pentateuque. Le lieu par excellence de cet exercice était le Temple, lieu de la mystérieuse présence divine, localisée dans le Saint des Saints où seul le grand prêtre avait accès, et encore une fois par an seulement, à l'occasion de la fête du Kippour, et avec d'innombrables précautions puisqu'il lui fallait d'abord déposer une cassolette d'encens à l'entrée du Saint des Saints et attendre que cet encens ait produit un écran de fumée protecteur avant de s'introduire dans la pièce pour y effectuer les rites, indispensables au maintien ou au rétablissement des conditions de la communion entre Dieu et son peuple, prévus pour l'occasion.

Pour être admis en présence de Dieu, puisque tel était l'enjeu, il fallait que le grand prêtre fasse l'objet de toute une série de transformations préalables qui puissent le rendre apte à entrer en contact avec Dieu, opération périlleuse et problématique s'il en est puisque la Bible hébraïque insiste à l'envi sur le fait qu'il est impossible de voir Dieu sans mourir<sup>31</sup>. Le rituel d'investiture du grand prêtre qui fait l'objet d'une double présentation en Exode 29 et en Lévitique 8 permet de prendre la mesure de l'étendue de ces transformations. Il s'agit en fait de pallier en quelque sorte les limitations inhérentes à la condition humaine du grand prêtre pour qu'il puisse se rendre dans le Saint des Saints en présence de Dieu sans perdre la vie par la même occasion. On est confronté à toute une série de rites qui constituent autant d'étapes dans un processus ascendant de séparation visant à la fois à le rapprocher de Dieu et à le distinguer du peuple. C'est d'abord un bain de purification (Ex 29,4 ; Lv 8,6). C'est ensuite un changement d'habits, avec l'imposition de vêtements sacerdotaux (Ex 29,5.6.8.9 ; Lv 8,7-9), opération qui génère un véritable changement d'identité surtout en fonction de la symbolique très forte du vêtement dans la Bible<sup>32</sup>. C'est encore une onction d'huile parfumée qui consiste en une véritable imprégnation de sainteté (Ex 29,7 ; Lv 8,12). Suit un sacrifice de consécration, désigné précisément par le terme *teleiôsis* (Ex 29,22.26.27.31.34 ; Lv 8,22.26.28.29.31.33).

<sup>30</sup> Ce schéma est bien décrit par Vanhoye, 1980, p. 44-50, sur le propos duquel nous nous appuyons dans ce qui suit.

<sup>31</sup> Voir surtout Ex 33,20.

<sup>32</sup> Voir à ce sujet la belle monographie de Haulotte, 1966.

Ce n'est qu'une fois que tous ces rites ont été effectués que le grand prêtre peut accéder jusqu'au cœur même du sanctuaire, dans le Saint des Saints, pour le purifier de toutes les impuretés qui ont pu venir s'y accoler durant l'année écoulée et le rend ainsi à même d'accueillir la mystérieuse divine car la Sainteté de Dieu ne saurait résider au sein d'un lieu impur.

L'opération, qui représente la clé de voute de l'ensemble du système cultuel, n'avait lieu, rappelons-le, qu'une fois par an et constituait ainsi une exception à la fois spatiale, temporelle et culturelle.

Auparavant le bouc émissaire avait été envoyé en direction du désert en vue de dépolluer le peuple des transgressions qu'il avait commises et d'assumer ainsi, au sein du culte, le pôle de la réparation, qui était conçu comme le préalable indispensable à la communion.

Mais en pénétrant dans le Saint des Saints, protégé qu'il était par l'écran de fumée, le grand prêtre avait pour tâche d'y effectuer le rite ultime, qui venait parachever tout le processus. Il s'agissait de dépolluer le sanctuaire de toutes les impuretés qui avaient pu venir s'y accoler du fait des impuretés et des péchés du peuple et de restaurer ainsi les conditions de possibilité de la communion.

Il devait résulter de tout cela un mouvement descendant de bénédiction pour le peuple, un mouvement que l'on peut résumer en termes d'obtention de la réparation et de rétablissement des conditions de possibilité de la communion et, ainsi, de maintien d'une relation harmonieuse entre Dieu et le peuple.

#### *b) La critique à laquelle est soumis le schéma traditionnel*

L'auteur d'Hébreux soumet ce schéma traditionnel à une critique radicale au nom même de la christologie qui est la sienne, une christologie qui fait toute sa place à Jésus crucifié et ressuscité en tant que grand prêtre eschatologique, de l'ordre de Melchidédeq et non d'Aaron, qui a réalisé, seul, enfin et à jamais, la véritable médiation.

Il fait valoir, de manière négative, que le modèle vétérotestamentaire conduisait à une impasse et mène cette critique à partir de toute une série de traits qui lui semblent marquer les limites, les insuffisances, et finalement l'échec de l'économie ancienne. C'est ce que s'emploie à montrer la présentation qui suit.

Les prêtres institués selon l'ordre d'Aaron sont mortels et, dès lors, empêchés de perdurer par la mort (7,23). La loi culturelle n'est elle-même qu'une loi de prescription charnelle (7,16), au sein d'un

culte à la fois terrestre, humain, ancien, charnel et imparfait qui n'a jamais permis en fait, selon lui, de réaliser la médiation qui était en vue. C'est notamment, fait valoir l'auteur d'Hébreux, que la voie du sanctuaire n'avait pas encore été manifestée (9,8), le culte n'étant rendu en fait que dans un sanctuaire terrestre (9,1), fait de main d'hommes (9,11.24), à ce qui n'était qu'une copie et une ombre des réalités célestes (8,5). Les rituels sacrificiels eux-mêmes reflètent, selon lui, les insuffisances du système. Ces sacrifices sont sans cesse toujours à nouveau réitérés, relevant ainsi de l'ordre d'un πολλάκις (9,25.26 ; 10,11), d'un « toujours plus de la même chose » qui ne peut conduire qu'à une impasse, comme le mettent en évidence les tenants de la systémique qui insistent parallèlement sur l'importance qu'il y a à pouvoir sortir, dans de tels cas, de l'impasse en prenant les choses d'une autre manière. Ces sacrifices sont offerts dans un sang étranger (9,25) et ne sont finalement que des rites de chair, ne purifiant que la chair (9,13) et incapables de conférer l'accomplissement en conscience (τελειῶσαι) à celui qui officie (9,9). Dès lors, le verdict est sans appel. Il n'y a pas eu accomplissement (τελείωσις) par le sacerdoce lévitique (7,11) ; la Loi n'a rien conduit à l'accomplissement (7,19).

### *c) La subversion du culte par la venue du Christ*

Ce qui a manifesté les insuffisances du système et permis de sortir de l'impasse à laquelle il conduisait, c'est, pour l'auteur d'Hébreux, la venue du Christ. Son sacerdoce se distingue d'emblée du sacerdoce aaronide. De l'ordre de Melchisédeq (7,11), il est indépendant de toute généalogie (7,3), caractérisé par une puissance de vie indestructible et doué par là même d'une éternité dont découle l'exclusivité (7,24). Il a fait l'objet d'une reconnaissance qui n'a rien à voir avec celle qui prévalait dans l'économie ancienne. Cette reconnaissance émane directement du Dieu qui parle (1,1-2). C'est ainsi que la parole de prestation de serment de Dieu en personne l'a institué en tant que Fils rendu parfait (τετελειωμένον) pour l'éternité (7,28) et que c'est une tout autre liturgie qui lui a échoué (8,6). De fait, il a offert une fois pour toute son propre sang (9,12 ; 10,18) – et non pas celui d'une victime étrangère –, son propre corps (10,10), sa propre personne (7,27 ; 9,14 ; 9,25.26) et cette offrande s'est avérée pleinement purifiante. Dans le même temps, il n'a pas officie dans le sanctuaire terrestre, mais il a rejoint le sanctuaire céleste, réalisant la communion ultime et parfaite. En jouant sur la métaphore du tabernacle du Désert, l'auteur fait valoir que, par la tente plus grande et plus parfaite, il est entré dans le sanctuaire (10,19-20) et que nous avons désormais un grand prêtre qui s'est assis à la droite de la Majesté dans les cieux et qui fait à

jamais office de liturgie du Sanctuaire et de la Tente véritable qu'a dressé le Seigneur et non pas un homme (8,1-2). Il s'avère ainsi le médiateur d'une meilleure alliance (8,6) qui a été légiférée sur de meilleures promesses (8,6). C'est ainsi que, par une seule offrande, il a conféré l'accomplissement (τετελείωκεν) à tous ceux qui sont sanctifiés (10,14). Il a aussi purifié nos consciences pour rendre un culte au Dieu vivant (9,14). Il a, de ce fait, obtenu une rédemption éternelle (9,12), les élus recevant eux-mêmes la promesse de l'héritage éternel (9,15) de la part de celui qui s'avère comme le pourvoyeur du salut (9,28).

Dans le détail, l'argumentation a progressé ainsi entre He 7,1 et 10,18.

Tout d'abord, Jésus a été présenté comme prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédeq (7,1-28), Melchisédeq qui, déjà, avait exercé un sacerdoce perpétuel (7,1-3) et dont le texte de la Genèse illustre la supériorité par rapport à Lévi et à Abraham (7,4-10). De fait, Jésus, prêtre sans généalogie comme Melchisédeq, a inauguré un sacerdoce et une économie nouvelle (7,11-14), et, doué d'une puissance de vie indestructible, a ouvert l'accès à Dieu (7,15-19). Garant d'une meilleure alliance (avec et non pas sans prestation de serment) (7,20-22), intercesseur unique et éternel (vivant et non pas empêché de perdurer) (7,23-25), grand prêtre parfait à jamais (et non affecté de faiblesse), il a inauguré une économie nouvelle (7,26-28).

Il est montré ensuite comment, conduit à l'accomplissement, il est devenu cause de salut éternel (chap. 8-10). Grand prêtre et liturgie dans le sanctuaire céleste, il est médiateur d'une alliance meilleure (8,1-6), supérieure à l'ancienne (8,7-13). De fait, la première alliance, marquée par une liturgie et un sanctuaire terrestres et l'offrande d'un sang animal, s'est avérée celle de l'impossible accomplissement (9,1-10), les institutions anciennes se montrant impuissantes tant sur les plans spatial et temporel que sur celui de la transformation en conscience du célébrant. En revanche, le culte nouveau institué, au sein du Temple céleste, par le Christ grand prêtre qui a versé son propre sang réalise une fois pour toutes la purification, la rédemption et l'accomplissement, et cela tant sur les plans spatial et temporel que sur celui de la conscience (9,11-14).

De fait, l'œuvre rédemptrice de Jésus, médiateur de l'alliance nouvelle par sa mort et par son sang, vaut pour tous les temps (9,15-22). Elle concerne tout l'espace et tous les temps dans la mesure où, au sanctuaire céleste, le sacrifice meilleur et unique a été offert une fois pour toutes par celui qui, manifesté devant Dieu

et les hommes, nous a sauvés et sauvera ceux qui l'attendent pour le salut (9,23-28).

On est passé ainsi de la quête, rendue à jamais impossible par la conscience du péché, de l'accomplissement dans l'économie du sacrifice à l'octroi de la sanctification par l'offrande unique du corps du Christ, cet accomplissement ayant désormais été réalisé non seulement pour lui-même mais encore pour les croyants (10,1-10). Il est donc possible d'affirmer que celui qui siège à la droite de Dieu (10,12), qui a scellé la nouvelle alliance (10,16), confère à jamais (et partout) l'accomplissement à tous les sanctifiés (10,14). Il rend vain, par la rémission des péchés, le sacrifice (10,18). De fait, par une seule offrande (10,12.14), apportée dans le sanctuaire céleste et prélude à sa session éternelle à la droite de Dieu (10,12-13), le Christ a conféré l'accomplissement à perpétuité à tous ceux qui sont sanctifiés (10,14).

### 3. Retour sur les occurrences du motif de l'espérance dans le sermon

Si l'on revient sur les différentes occurrences d'*elpis* et d'*elpizô* dans le sermon, on peut constater qu'elles se rapportent toutes soit au circuit de la Parole, soit au schéma cultuel que nous avons présenté.

Dans un premier temps, en 3,6, qui trouve en écho en 3,14 sans que le motif de l'espérance y soit toutefois repris, il est question de s'en tenir à la franchise, à la pleine assurance, manières de rendre le terme *parrèsia*, qui relève lui-même à sa façon, de par sa racine *rèma*, du registre de la Parole. Et il est rappelé que c'est en s'en tenant à cette pleine assurance, à cette franchise, que l'on est en mesure de s'en tenir, du même coup, à l'espérance.

3,6	ἐάν[περ]	τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος		κατάσχωμεν
3,14	ἐάνπερ	τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως	μέχρι τέλους βεβαίαν	κατάσχωμεν

À la lumière de 3,14, on peut dire qu'il s'agit en fait de s'en tenir fermement à la conviction initiale jusqu'à la fin, et de demeurer ainsi arrimé au circuit même de la Parole.

L'instance sur la nécessité de tenir bon dans la durée est expressément présente en 6,11. Il convient de manifester du zèle, tendu qu'il s'agit d'être en direction de la plénitude de l'espérance, et cela jusqu'à la fin, comme déjà en 3,14. On se situe ici dans le registre temporel, la formulation adoptée laissant entendre qu'il y a

une étonnante tension entre le déjà et le pas encore puisque ce sont la foi et la persévérance qui sont le gage que possèdent d'ores et déjà ceux qui héritent les promesses (6,12).

Que l'espérance s'inscrive pleinement dans la sphère « cultuelle », c'est ce que vient confirmer 6,18-19. Les croyants, qui ont fui pour tenir ferme l'espérance qui se trouve à portée de main, doivent considérer cette espérance comme une ancre de l'âme, sûre et stable, qui pénètre jusqu'à l'intérieur même du voile, c'est-à-dire jusqu'au cœur même du sanctuaire céleste. On ne saurait mieux exprimer les dimensions spatiale et temporelle du schéma cultuel désormais subverti en Christ. Les croyants disposent déjà d'une espérance, à laquelle il leur faut s'en tenir, pour goûter déjà, sur le plan temporel, aux promesses dont ils sont héritiers ; ils ont par ailleurs le privilège insigne de pouvoir, à la suite du Fils qui joue en l'occurrence le rôle d'un premier de cordée, accéder jusqu'au cœur du sanctuaire céleste, par-delà le voile !

7,19 évoque ensuite la subversion du modèle cultuel qui est survenue en Christ. La Loi, conçue ici dans son aspect cultuel, est censée n'avoir rien conduit à l'accomplissement – et le verbe *telioô* pourrait bien ici faire écho au concept de *teleiôsis*, essentiel dans le sermon et dont nous persistons à penser qu'il doit se comprendre notamment en fonction du sacrifice de consécration du grand prêtre qui est désigné précisément, nous l'avons vu, par le vocable *teleiôsis* dans la Septante<sup>33</sup>.

L'impasse à laquelle a conduit l'ancien modèle cultuel a été introduction d'une meilleure espérance permettant de s'approcher de Dieu précisément parce que le Fils, grand prêtre selon l'ordre de Melchisédeq, a pu accéder aux Père et rendre dès lors cet accès possible pour les croyants.

He 10,23 renoue ensuite avec le registre de la Parole en appelant à s'en tenir<sup>34</sup> sans faillir à la confession (ὁμολογία) de l'espérance<sup>35</sup>. L'*homologia* dont il est question ici n'est autre que cette parole à la fois conforme et vraie qui seule peut permettre de

<sup>33</sup> Cette hypothèse a été défendue notamment par Vanhoye, 1996, et par Kleinig, 2016, p. 145-151. On se souviendra que deux monographies sont consacrées de manière spécifique à la question de la perfection en Hébreux, celle de Peterson, 1982, qui s'écarte de la thèse de Vanhoye, et celle de McCrudden, 2008, qui, comme le reconnaît l'auteur lui-même (p. 23-24), la rejoint très largement.

<sup>34</sup> Attridge, 1989, p. 289, est de ceux qui relèvent la parenté de l'exhortation avec celle que l'on trouve en He 3,6 et 3,14. Lane, 1991b, p. 288, souligne la proximité de la notion d'espérance ici mise en œuvre avec celle que l'on trouvait déjà en He 6,18.

<sup>35</sup> Guthrie, 2008 [1983], p. 217, relève le lien implicite que l'on peut effectuer ici, comme déjà en 3,6, entre foi et espérance, dès lors que l'on y trouve un autre emploi du verbe *katechô*. Comme il le relève, le lien entre les deux motifs est effectif en 11,1. Hegermann, 1988, p. 156, insiste aussi sur la proximité des thèmes.

rester arrimé dans le circuit de la Parole. Et cette confession peut désormais se résumer à celle de l'espérance, dès lors que le terme a revêtu une épaisseur telle qu'il peut englober tous les aspects du sermon, qu'il s'agisse précisément du circuit de la Parole ou encore de la subversion de la sphère culturelle. Le verset 22 vient d'ailleurs de rappeler à la fois que les croyants ont le privilège insigne – et sacerdotal – de pouvoir s'approcher [de Dieu] et que, par ailleurs, le baptême, leur a conféré, sur le plan cultuel, une pureté telle que rien ne saurait entraver désormais leur accès à Dieu.

Enfin, He 11,1, en ouvrant la longue évocation des pères qui se sont illustrés dans la foi et qui, à la manière d'Abraham en 2 *Hénoch*, ont commencé d'appréhender les réalités dernières, place d'emblée sur un registre où se trouvent en tension réalités présentes et eschatologiques. La foi est située, à la fois sur le plan temporel (elle est substance-même des choses espérées) et sur le plan spatial (elle est preuve des réalités que l'on ne voit pas), en tension entre ce monde-ci (que le présent auquel elle est référée soit celui de la création<sup>36</sup> ou celui du salut) et les réalités eschatologiques (les choses espérées) et célestes (les réalités qu'on ne voit pas).

La tension enclose dans cette définition va traverser tout le chapitre. Mais on aura compris, *nous l'espérons*, que l'espérance, ce mot *a priori* peu présent au sein de l'écrit, en exprime à la fois les tensions et les enjeux, tout en s'intégrant à la fois dans le circuit de la Parole et dans la représentation renouvelée de l'accès à Dieu qu'entend à la fois défendre et promouvoir le sermon aux Hébreux.

---

<sup>36</sup> C'est là l'hypothèse la plus vraisemblable.

## BIBLIOGRAPHIE

- Attridge, 1989 ; Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Philadelphia, Fortress Press, 1989 (Hermeneia).
- Backhaus, 2009a : Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief. Übersetzt und erklärt*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009 (Regensburger Neues Testament).
- Backhaus, 2009b : Knut Backhaus, *Der Sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 240).
- Braun, 1984 : Herbert Braun, *An die Hebräer*, Tübingen, Mohr [Siebeck], 1984 (Handbuch zum Neuen Testament 14).
- Bruce, 1967 : Frederick F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, London – Edinburgh, Morgan & Scott, 1967 (The New London Commentary on the New Testament).
- Buchanan, 1972 : George Wesley Buchanan, *To the Hebrews : Translation, Comment and Conclusions*, Garden City, Doubleday, 1972 (The Anchor Bible 36).
- Bultmann, 1935 : Rudolf Bultmann, « ἐλπίς, ἐλπίζω, ἀπ-, προελπίζω. B. Der alttestamentliche Hoffungsbegriff », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Zweiter Band : Δ – H, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, p. 518-520.
- Caquot, 1987a : André Caquot, « I Hénoch », in : Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 463-625.
- Caquot, 1987b : André Caquot, « Jubilés », in : Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 627-810.
- Cockerill, 2012 : Gareth Lee Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 2012 (The New International Commentary on the New Testament).
- Danker, 2000 : Frederick William Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature – Third edition*. Based on Walter Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, sixth edition, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2000.
- Dupont-Sommer – Philonenko, 1987 : André Dupont-Sommer – Marc Philonenko (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987 (Bibliothèque de la Pléiade 337).
- Ellingworth, 1993 : Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, 1993 (The New International Greek Commentary).
- Geoltrain, 1987 : Pierre Geoltrain, « Quatrième livre d'Esdras », in : Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 1393-1470.
- Grässer, 1990 : Erich Grässer, *An die Hebräer. 1. Teilband : Hebr 1-6*, Neukirchen – Vluyn – Zürich, Neukirchener Verlag – Benziger Verlag, 1990 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1).
- Grelot, 2003 : Pierre Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, 2003, (Lire la Bible 132).
- Guthrie, 2008 [1983] : Donald Guthrie, *Hebrews. An Introduction and Commentary*, Nottingham – Downers Grove, Intervarsity Press, 2008 (Tyndale New Testament Commentaries 15) [1983].

- Hadot, 1987 : Pierre Hadot, « Apocalypse syriaque de Baruch », in : Dupont-Sommer – Philonenko, 1987, p. 1471-1557.
- Haulotte, 1966 : Edgar Haulotte, *La symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Aubier, 1966 (Théologie 65).
- Healy, 2016 : Mary Healy, *Hebrews*, Grand rapids, Baker Academic, 2016 (Catholic Commentary on Sacred Scripture).
- Hegermann, 1988 : Harald Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin, Topelmann, 1988 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 16).
- Héring, 1954 : Jean Héring, *L'épître aux Hébreux*, Neuchâtel – Paris, Delachaux & Niestlé, 1954 (Commentaire du Nouveau Testament XII).
- Johnson, 2006 : Luke Timothy, *Hebrews. A Commentary*, 2006, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2006 (The New Testament Library).
- Karrer, 2008 : Martin Karrer, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25*, Gütersloh – Würzburg, Gütersloher Verlagshaus – Echter Verlag, 2008 (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 20/2).
- Kleinig, 2016 : John W. Kleinig, *Hebrews*, Saint Louis, Concordia Publishing House, 2016 (Concordia Commentary).
- Koester, 2001 : Craig R. Koester, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2001 (The Anchor Bible 36).
- Lane, 1991a : William L. Lane, *Hebrews 1–8*, Dallas, Word Books, 1991 (Word Biblical Commentary 47A).
- Lane, 1991b : William L. Lane, *Hebrews 9–13*, Dallas, Word Books, 1991 (Word Biblical Commentary 47B).
- Lindars, 1991 : Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (New Testament Theology).
- Marcheselli-Casale, 2005 : Cesare Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*. Nuova versione, introduzione e commento, Milano, Pauline, 2005 (I libri biblici. Nuovo Testamento 16).
- Mayer, 1990 : Bernhard Mayer, « ἐλπὶς », in : Horst Balz – Gerhard Schneider (éd.), *Exegetical Dictionary of the New Testament. Volume 1 : Ααρών – Ἐνώχ*, Edinburgh, T & T Clark Ltd, 1990, p. 437-441.
- McCrudden, 2008 : Kevin B. McCrudden, *Solidarity Perfected. Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 159).
- Mitchell, 2007 : Alan C. Mitchell, *Hebrews*, Collegeville, Liturgical Press, 2007 (Sacra Pagina Series 13).
- Moffatt, 1924 : James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1924 (The International Critical Commentary).
- Nicolau, 1972 : Miguel Nicolau, « La esperanza en la carta a los Hebreos », in : *La Esperanza en la Biblia. XXX Semana Bíblica Española* (Madrid 21-25 Sept. 1970), Madrid, Consejo Superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suárez, 1972, p. 187-202.
- O'Brien, 2010 : Peter T. O'Brien, *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010 (Pillar New Testament Commentary).

- Peterson, 1982 : David Peterson, *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (Society for New Testament Studies Monograph Series 47).
- Petit, 2005 : Madeleine Petit, « Vies des prophètes », in : Pierre Geoltrain – Jean-Daniel Kaestli (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II*, Paris, Gallimard, 2005, p. 419-451 (Bibliothèque de la Pléiade 516).
- Spicq, 1953 : Ceslas Spicq, *L'Épître aux Hébreux. II. Commentaire*, Paris, Gabalda, 1953 (Études Bibliques 23).
- Strobel, 1975 : August Strobel, *Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (Das Neue Testament Deutsch 9/2).
- Swetnam, 2016 : James Swetnam, S.J., *Hebrews. An Interpretation*, Rome, Gregorian & Biblical Press, 2016 (Subsidia biblica 47).
- Thompson, 2008 : James W., *Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008 (Paideia).
- Vanhoye, 1976 [1963] : Albert, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Desclée de Brouwer, 1976 [1963].
- Vanhoye, 1980 : Albert Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1980. (Parole de Dieu).
- Vanhoye, 1996 : Albert Vanhoye, « La 'teleiôsis' du Christ : point capital de la Christologie sacerdotale d'Hébreux », *New Testament Studies* 42, 1996, p. 321-338.
- Weiss, 1991 : Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer übersetzt und erklärt*, 15. Auflage, 1. Auflage dieser Auslegung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XIII).
- Westcott, 1892 : Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews. The Greek Text with Notes and Essays*, London, Macmillan, 1892.
- Windisch, 1913 : Hans Windisch, *Der Hebräerbrief*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.